



FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



CULTURA PORTUGUESA - ENSAIOS

FERNANDO ALBERTO TORRES MOREIRA

5

COLEÇÃO CULTURA 5

CENTRO DE ESTUDOS EM LETRAS
UNIVERSIDADE DE TRÁS-OS-MONTES E ALTO DOURO

FERNANDO ALBERTO TORRES MOREIRA

CULTURA PORTUGUESA - ENSAIOS



VILA REAL - MMXI

Cultura Portuguesa

Ensaaios

Ficha Técnica

Autor:

Fernando Alberto Torres Moreira

Título:

Cultura Portuguesa – Ensaios

Coleção

CULTURA 5

Edição

CEL – Centro de Estudos em Letras
Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

© Copyright

Fernando Alberto Torres Moreira e CEL, 2011

Paginação:

José Barbosa Machado

ISBN

978-989-704-053-5

Depósito Legal: 337831/11

VILA REAL, 2011

Fernando Alberto Torres Moreira

Cultura Portuguesa

Ensaios

Coleção CULTURA 5

CEL – Centro de Estudos em Letras

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro

Nota Introdutória

Os treze estudos aqui arrumados em livro, uns inéditos e outros já publicados em várias revistas científicas, actas de congressos ou em capítulos de livros, fornecem aos leitores a possibilidade de contactar com autores, obras e temas variados no âmbito da cultura portuguesa. O critério de arrumação seguido obedeceu a um cariz cronológico no que respeita à época a que os estudos respeitam, percorrendo este trabalhos um itinerário que se estende do século XVI ao século XXI, iniciados por estudos sobre as crónicas do rei D. Manuel I efectuadas por Damião de Góis e Jerónimo Osório, uma incursão pela poesia de D. Francisco Manuel de Melo que tão bem expressa um certo sentimento religioso e uma forma particular de encarar a morte no século XVII, três estudos sobre o século XVIII que se reportam ao período final da Inquisição portuguesa, à visão que um anónimo viajante francês apresenta sobre Portugal e à figura de homem de cultura que foi D. José Maria de Sousa, Morgado de Mateus; os restantes artigos reportam-se a questões de identidade portuguesa envolvendo aspectos ligados à importância dos Media no contexto actual, ao fenómeno da globalização e ao modo como foi perspectivado o culturalismo e identidade portuguesa no filme LISBOETAS de Sérgio Tréfaut, rematando com uma reflexão muito particular sobre ser português hoje.

Este livro é, assim, o resultado da confluência de artigos realizados na esfera da linha de investigação da área da Cultura do Centro de Estudos em Letras (CEL) da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro e também de outros trabalhos executados na sequência da actividade docente enquanto professor de Cultura Portuguesa. Talvez por isso esta publicação interesse, em primeira mão, aos estudantes universitários dos vários ciclos, mas acredita-se que possa também merecer a atenção de um naipe de leitores mais alargado, particularmente aqueles que se interessam pela Cultura Portuguesa.

O autor

Função colonizadora dos monges cistercienses em terras da Vilariaça¹

Porque, durante séculos e séculos, os monges impressionaram com a sua marca uma terra.

Cocheril, Maur (1965): *Cister em Portugal*. Lisboa, 17.

Preâmbulo

Ao vermo-nos confrontados com a necessidade de seleccionar um assunto para apresentar ao congresso e centrando-nos, obviamente, na temática cisterciense, notámos que apesar dos inúmeros estudos sobre a história de Cister em Portugal, o conhecimento das instituições cistercienses continua a despertar grande interesse.

Após um balanço dos próprios estudos sobre o tema, a nossa escolha incidiu sobre a acção colonizadora dos cistercienses; sendo uma questão que nos é cara, permite-nos a oportunidade de poder falar de uma parte da nossa história que, não estando esquecida, julgamos que ainda tem algo para contar.

Mediante o recurso à documentação² disponível apoiada em fontes genuínas, optamos por este assunto para o qual já dispúnhamos de alguns elementos recolhidos, mas sempre conscientes do muito que ainda há a fazer, não ignorando as dificuldades na crítica histó-

¹ Artigo elaborado em parceria com Manuel Vilares e publicado nas Actas do *III Congreso Internacional sobre el CISTER en GALÍCIA e PORTUGAL*, Ourense, 2006.

² A documentação a que nos reportamos diz respeito a todos os documentos que consultamos no Fundo Monástico Conventual existente no Arquivo Distrital de Braga. O fundo documental cisterciense relativo ao Mosteiro de Santa Maria de Bouro apresenta-se como um vasto conjunto de documentação, no entanto, muitos dos seus documentos são treslados dos originais feitos e tirados da Torre do Tombo, isto porque

«[...] no dito mosteiro houve dois incêndios em que se consumiram todos os papéis e títulos, um dos quais sucedeu no reinado de Afonso I e outro no tempo de Afonso V» (A.D.B. – CI 103 – Doc.39).

rica dessas fontes, assim como da responsabilidade que sentimos ao procurar extrair delas todos os dados necessários para responder aos desafios propostos.

O artigo que se apresenta, “A função colonizadora dos monges cistercienses em terras da Vilarica”, decorre das investigações e reflexões efectuadas no âmbito do projecto da dissertação de mestrado em Cultura Portuguesa intitulado *Abadia cisterciense de S. Pedro de Santa Comba – contributos para o estudo da Ordem de Cister na região de Trás-os-Montes* a apresentar à Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

Dadas as circunstâncias deste Encontro, não se pretende fazer aqui uma exposição demorada sobre a nossa investigação em curso, mas somente limitarmo-nos a analisar os seus aspectos mais significativos e expor algumas pistas de trabalho entretanto realizado. Ao mesmo tempo, não sendo ainda possível oferecer uma visão mais completa da questão elencada, como desejaríamos, com a presente reflexão pretendemos chamar a atenção para os vastos contributos dos monges cistercienses na região do vale da Vilarica, pela simples razão de nos parecer indispensável aprofundar memórias que nos assaltam a curiosidade e que nos parecem ser urgente revalorizar e divulgar.

O nosso principal objectivo ao longo desta apresentação pretende ser, modestamente, o de dar a conhecer o forte impacto exercido pela acção dos clérigos cistercienses na região apontada, nomeadamente nos aspectos da promoção do povoamento assim como no desenvolvimento agrícola com que os frades beneficiaram e alteraram o modo de vida das populações.

Conhecendo a forma como a Ordem de Cister sempre se relacionou com o espaço, a maneira como o soube ocupar e explorar, a nossa investigação realiza-se na expectativa de aprofundar a influência e a importância que a actividade colonizadora dos monges teve no desenvolvimento social e económico da região.

Sabemos que as origens do povoamento destas terras são ainda pouco conhecidas e estudadas; ainda assim alguns testemunhos históricos indicam-nos que eram zonas de fraca densidade populacional com

algumas povoações antigas onde a diminuta população se concentrava. Pelo carácter despovoado da região e pela aptidão dos cistercienses por espaços pouco povoados, julgamos útil e interessante fazer também uma leitura dos forais e cartas de foro³ que os monges concederam a alguns lugares, para assim melhor compreender de que forma é que a sua actividade colonizadora contribuiu para o repovoamento e planificou a organização dos espaços envolventes.

ABADIA DE S. PEDRO DE SANTA COMBA

Percorrendo a corografia portuguesa, muitas são as referências a Santa Comba da Vilariça como Santa Comba dos Frades ou como a “cabeça” de uma abadia cisterciense dos religiosos de S. Bernardo que naquela região possuía as igrejas anexas de Macedo do Mato (Macedinho), Benlhevai, Trindade, Vilar de Baixo, Vilarelhos, Santa Justa e Oucísia, todas sob o padroado do Abade do Mosteiro de Bouro.

Nas obras da actualidade que abordam o estudo da Ordem de Cister em Portugal, nas que se referem ao Mosteiro do Bouro, só Salvador Magalhães Mota o fez mais profundamente sobre os seus domínios e refere-se às terras da Vilariça como Igreja Anexa ou então como granja da Vilariça. Julgamos que os seus estudos⁴, apesar de terem sido feitos com intenção cuidada e muito aprofundada, versaram particularmente sobre os aspectos económicos da sua estrutura, considerando-a a igreja de maior rendimento e de maior superfície (Mota 2000:324), não se detendo tanto no verdadeiro significado e impacto que teve na região.

³ Os documentos identificados como forais e cartas de foro pertencem ao fundo bibliográfico do Mosteiro e são um conjunto de documentos a justificar um estudo e edição cuidadosos.

⁴ Os estudos deste autor a que nos referimos são respectivamente: a sua dissertação de mestrado – *O mosteiro de Santa Maria de Bouro: propriedades e rendas (1655-1775)*. Porto: Ed. do autor, 1989; e a sua tese de doutoramento – *O senhorio cisterciense de Santa Maria de Bouro: património, propriedade, exploração e produção agrícola (1570-1834)*. Porto, 2000.

Ao estudarmos a documentação existente relativa a este Mosteiro, não encontramos referências directas a uma abadia, mas também só por uma vez encontramos a denominação “granja” no foral que o Mosteiro concedeu a Santa Comba, como mais adiante veremos. A maioria dos documentos refere-se-lhe como “comenda”, “vigararia” ou simplesmente como “as terras da Vilariça”.

Se por um lado possa parecer ousadia nossa referirmo-nos à existência de uma abadia, por outro parece-nos não se tratar simplesmente de uma granja, uma vez que, numa leitura mais atenta das fontes, podemos concluir ter havido ali uma estrutura monástica à frente da qual estaria um superior que controlava a recepção das rendas e isto porque encontramos várias referências ao Abade Prior e ao Mestre que estavam sediados em Santa Comba: «[...] prestem serviço competente ao Abade Prior e ao mestre que estiver em Santa Comba» (A.D.B. – CI – 17 – fl. 358); «[...] eu Fr. Tomé Mestre de Santa Comba da Vilariça» (A.D.B. – CI – 17 – fl.360).

Assim sendo, estamos em crer ter havido ali uma estrutura monástica, apesar de, infelizmente, também não restar património material⁵ que nos prove tal existência; acreditamos, contudo, tal como o faz José Mattoso, ser possível que a igreja paroquial, mesmo sendo modesta, pudesse ter desempenhado as funções de uma igreja monástica (Mattoso 2001:161). Uma vez que a apresentação dos curas das igrejas anexas de Santa Comba pertencia ao Mosteiro, é credível que a abadia de Santa Comba fosse servida por vários clérigos, ou acólitos mais jovens (talvez os jovens clérigos que surgem mencionados nos forais) a quem os monges deveriam ensinar as funções litúrgicas para proceder à substituição das apresentações das igrejas anexas, já que havia a necessidade de suprir os curatos com monges da Ordem.

Durante séculos, até à extinção das ordens religiosas, todas as povoações da abadia se mantiveram na posse do Mosteiro e Santa

⁵ A igreja paroquial de Santa Comba da Vilariça foi transferida da sua primitiva localização para o seu local actual em 1729 por despacho de capitulos de visita. Da primitiva localização, além dos topónimos S. Pedro, Passal, Fonte da Ordem, não restam muitos vestígios visíveis da antiga igreja.

Comba da Vilariça foi o núcleo da vida religiosa e económica de toda a abadia; era lá que se encontrava o clérigo com as funções hierárquicas mais importantes e era lá também que se situava a Casa da Renda, que funcionava como a casa de depósito das rendas da abadia. Pelos seus limites actuais, teríamos uma abadia constituída por 7 povoações distribuídas por uma área correspondente sensivelmente a 9 mil hectares repartidos entre os actuais concelhos de Vila Flor e de Alfândega da Fé.

Enquadramento geográfico

Os lugares pertencentes à abadia de S. Pedro de Santa Comba localizam-se na Terra Quente transmontana, nos concelhos de Vila Flor e Alfândega da Fé, distrito de Bragança, mais propriamente no Vale da Vilariça. A Terra Quente transmontana situa-se no centro sul de Trás-os-Montes e Alto Douro entre os rios Sabor e Tua, onde o terreno é intercalado entre planaltos (500 a 850 m) e diversos vales de grande extensão e de baixa altitude (200 a 300 m).

Os solos desta região são predominantemente xistosos, aptos a permitir as típicas culturas mediterrânicas como a oliveira, vinha, amendoeira, e também pomares e floresta de sobreiro. Quanto ao seu clima, não se nota com muita intensidade a rigidez das invernias da Terra Fria; aqui o Inverno amorna-se, tornando-se um clima de características quase mediterrânicas. No entanto, a pluviosidade é reduzida e praticamente nula durante o Verão, marcando-se a época de estio por um longo período de seca.

É pois neste espaço que se situa o fértil e rico Vale da Vilariça; estendendo-se desde o sopé da Serra de Bornes até ao rio Douro, torna-se o vale mais amplo da Terra Quente. Pelas características locais do solo e do clima quente da região, a agricultura adaptada a estas condições pelas culturas que lhe são próprias, é uma agricultura intensa e muito produtiva, o que faz com que seja um dos vales mais ricos de Portugal, levando noutros tempos Pinho Leal a dizer que «é sem contestação o mais fértil de todo o nosso país» (Leal 1874: 1312).

O vale pode ainda dividir-se em duas partes, a alta-Vilariça e a baixa-Vilariça; apesar de não existirem fronteiras naturais bem definidas que facilitem essa separação, o tipo de terrenos e as culturas aí praticadas podem dar-nos uma ideia mais ou menos clara dessa divisão.

Os terrenos da abadia inseriam-se quase na sua totalidade no Vale da Vilariça, exceptuando-se Benlhevai, Macedo do Mato e Trindade que, sendo povoações limítrofes, se encontravam na parte mais montanhosa no topo noroeste do vale.

Enquadramento histórico

O estabelecimento da Ordem de Cister em Portugal, embora gere muitas polémicas quanto à sua cronologia não se tendo ainda chegado a um consenso, é coincidente com a fundação da nacionalidade e a sua rápida difusão deveu-se ao bom acolhimento da Ordem tanto pelos monarcas como pelos senhores feudais.

A aceitação dos costumes cistercienses no nosso país processou-se de forma rápida e progressiva, seguindo o decurso evolutivo que irradiava do impacto da reforma de Bernardo de Claraval. Os nossos primeiros mosteiros cistercienses terão sido o resultado de reformas de antigos cenóbios de tradição monástica autóctone ou beneditina, em que os monges dessas comunidades rapidamente adoptaram os costumes monásticos de Cister, abandonando sem dificuldade as suas tradições religiosas.

A fundação da abadia de S. Pedro de Santa Comba ocorre na conjuntura de fundação de novas abadias da Ordem cisterciense, com o patrocínio do Real Mosteiro de Santa Maria de Bouro, que na actualidade se situa na freguesia de Bouro, concelho de Amares, distrito e arcebispado de Braga.

Embora se desconheçam as origens deste mosteiro, e sendo estas por vezes obscuras tal como sucede com muitos outros mosteiros, esta casa monástica parece ter também origem numa célula eremítica inicial. Com o decorrer do tempo, em vários documentos de chancelaria

régia surgem referências à sua observância beneditina, uma vez que os monges viviam *sub regula beati Benedicti*; a sua integração na Ordem de Cister, ainda que se desconheça ao certo a data exacta da sua filiação, poderá ter ocorrido em torno dos finais do século XII princípios do século XIII, sendo certo que o Mosteiro de Bouro é pela primeira vez referenciado como pertencente aos cistercienses nas actas do Capítulo Geral em 1208 (Cocheril 1978: 38).

Ao longo da sua existência, o Mosteiro de Bouro, como outras casas cistercienses, vai ser alvo da protecção do poder real, tornando-se numa casa rica e bem dotada pelos amplos privilégios e regalias concedidos, assumindo-se como a abadia cisterciense mais importante a norte do Douro. Graças às benesses régias e a doações de outros particulares, o Mosteiro de Bouro foi-se tornando um poderoso senhorio com os seus domínios dispersos pelo Norte de Portugal, estendendo-se desde as terras da Vilariça em Trás-os-Montes até à foz do Cávado.

Para tal engrandecimento, como já foi dito, muito contribuiu a protecção dos próprios monarcas; desde as primeiras doações e concessões vários reis foram sucessivamente confirmando e aumentando os privilégios dos religiosos de Bouro, tendo mesmo D. Sancho I (1185-1212) afirmado declaradamente o seu padroado em relação ao mosteiro: *Vos bene scitis et omnes qui sunt in regno meo quia monasterium de Boyo est meum et ego amo multum ispum monasterium.*⁶

É precisamente no reinado de D. Sancho I e pelas mãos do próprio monarca que o Mosteiro de Bouro recebe a doação da aldeia de Macedo do Mato nas terras da Vilariça: *Et sciatis quia ego dedi illi hereditatem meam scilicet Mazaedo de Mato pro anima mea et pro anima patris mei regis domni Alfonsi et habeant illam semper.*⁷ Esta doação viria a ser o início da constituição do domínio da abadia de S. Pedro de Santa Comba que posteriormente se viria a alargar mercê de novas doações.

É sabido que muitas casas monásticas iniciaram a sua existência através de doações régias e de doações de particulares, procurando

⁶ Documentos de D. Sancho n.º 216, p. 321.

⁷ Idem

os doadores com esta atitude alcançar a graça divina através dos sufrágios que os religiosos realizavam em benefício das suas almas. Estas doações, por vezes, representavam a primeira etapa para a evolução de um cenóbio que se ia constituindo com outras doações posteriores. Também o Mosteiro de Bouro se engrandeceu através das muitas doações e testamentos acumulados nos séculos XII e XIII, dos quais resultou o principal processo de aquisição dos seus bens e propriedades (Mota 2000: 234).

As novas doações ao mosteiro seriam pouco depois feitas pelo braganção D. Pedro Fernandes e sua mulher D. Froila Sanches, que entre 1206-1223 «[...] por remissão de suas almas fizeram de tudo pura livre e irrevogável doação para sempre a Nossa Senhora do Mosteiro de Bouro assim de maneira que eles tinham logravam desfrutavam e possuíam» (A.D.B. – CI – 106 –Doc.425 fl.6) fazem doação ao Mosteiro da vila e igreja de S. Pedro de Santa Comba e mais propriedades a eles pertencentes na Vilariça, que seriam os lugares de Benlhevai, Valbom e Trindade.

O território de Trás-os-Montes, na altura, estava quase na sua totalidade sobre o controlo da linhagem dos Braganções, considerada uma das cinco famílias mais importantes na nossa nacionalidade. Estes vassalos fidalgos detinham faculdades quase régias, quase feudais e com a característica especial de dar e administrar as suas circunscrições e torná-las com carácter de hereditariedade em tenências familiares. (Fernandes 2001: 71-72) Os Braganções, como as outras linhagens, a nível do poder local assumem comportamentos de verdadeiros senhores nos seus domínios, procedendo a doações, quer em função de políticas de defesa e de colonização, quer em doações pias, constituídas por vilas e igrejas. (Maurício 1997: 176).

Chegados a este ponto, uma dúvida desde o início desta investigação se coloca, para a qual ainda não existe uma resposta cabal que, com certeza, o aprofundamento dos nossos estudos ajudará a tentar esclarecer: – Por que motivo os Braganções doaram as suas terras ao distante Mosteiro de Bouro? Por enquanto, resta somente tentar, com outras questões, encontrar uma possível explicação para essa atitude.

Poderia ser que esses senhores da terra tivessem uma verdadeira devoção cisterciense e pretendessem sufragar as suas almas por esses religiosos. Mas se assim fosse, porque não doar as terras ao mosteiro cisterciense mais próximo, o Mosteiro de Santa Maria de Aguiar? Ou aos mosteiros no núcleo beirão, S. João de Tarouca, Santa Maria de Salzedas ou S. Pedro das Águias? Seria para cair nas boas graças do monarca, já que este tinha feito anteriormente a doação de Macedo do Mato ao Mosteiro de Bouro do qual era padroeiro? Seria porque a região se enquadrava na diocese bracarense e assim poderiam daí advir melhores relações com os poderes episcopais que favorecessem a instalação dos cistercienses? Sinceramente não sabemos.

Assim, no tempo de D. Sancho I, a vila e igreja de S. Pedro de Santa Comba e os outros lugares, pertencentes ao chefe braganção, passaram ao Mosteiro de Bouro:

[...] desde o tempo de El Rei D. Sancho para cá que foi achado em verdade o dito Mosteiro estava em posse pacífica por si e seus dons Abades e Convento terem e lograrem e possuírem os ditos lugares de Santa, Comba, Benlhevai, Valbom, Trindade, e do padroado da igreja como de coisa sua própria, isenta livre que era sem nenhuma contradição e à face de todo o mundo e dos reis destes reinos e seus oficiais de justiça na Comarca de Trás-os-Montes” (A.D.B. – CI – 106 – Doc. 425, fl.6.).

Neste ponto da nossa investigação, ainda não nos é permitido concluir se todos estes lugares já existiriam como aldeias ou se alguns deles terão sido criados pelos monges, mas certa fica a intenção de os ocupar e povoar como se pode verificar na seguinte transcrição «como as ditas terras eram muito largas e despovoadas, tratou o mosteiro e seus Abades de as fazer povoar para o que erigiu várias aldeias e povoações dando a cada uma delas carta de foral e povoação» (A.D.B. – CI – 103 – Doc. 39, fl.1). Dos elementos recolhidos, pode-se concluir que os lugares que receberam carta de foral foram as aldeias de Macedo do Mato, Santa Comba, Benlhevai, Valbom e Vilar do Monte, que terão sido os espaços a serem, inicialmente, ocupados pelos monges.

De todos estes lugares, os únicos que aparecem mencionados

nas Inquirições de 1258 são as aldeias de Macedo do Mato e Santa Comba da Vilariça; os restantes seriam terras a esta pertencentes, às quais foram atribuídos forais e cartas de foro e mais tarde se constituiriam em aldeias e igrejas paroquiais. Da aldeia da Trindade também não encontramos carta de foro, mas pelas confrontações e limites constantes no foral de Valbom, estamos em crer que se constituiu a partir desta terra.

Os outros lugares que viriam a constituir a abadia de Santa Comba são Vilarelhos, Santa Justa, Oucísia e Ridevides. Destes lugares não temos certa, nem os documentos do Mosteiro mostram, a data da sua aquisição, mas cremos tratar-se de novas doações da mesma família dos Bragançons, uma vez que são tidos como seus nas inquirições de 1258.

Neste segundo grupo de lugares que vieram parar ao Mosteiro, não temos conhecimento de qualquer foro estabelecido; sabemos que se tornaram anexas de Santa Comba a partir de finais do século XIII inícios do século XIV, tendo o Mosteiro de Bouro exercido até ao século XIX o direito de padroado. Em todas estas povoações, ao Mosteiro impunha-se-lhe o dever da apresentação de todos os benefícios eclesiásticos, a conservação e reparação das igrejas, a provisão dos ornamentos e objectos necessários ao culto litúrgico, assim como a apresentação e sustentação dos seus curas. Como direitos, recolhia a renda dos dízimos e primícias, se bem que, nalguns casos, os dízimos não revertiam inteiramente para o Mosteiro, sendo a terça parte repartida entre a Mitra Primas e a Sé Patriarcal.

Ao longo dos tempos todas estas aldeias, povoações e lugares viriam a constituir a que nós denominamos Abadia de S. Pedro de Santa Comba, em cuja aldeia se situava a sede abacial.

Por todas estas doações então auferidas pelo Mosteiro de Bouro, permitiu-se que os religiosos de S. Bernardo se instalassem na região; eram locais de novas oportunidades que os religiosos, dentro da lógica cisterciense, logo trataram de povoar e desenvolver, assistindo-se à criação de novas aldeias e novos lugares, aos quais o Mosteiro

concedeu cartas de foral e cartas de foro. Como verdadeiros senhores dos seus domínios, os cistercienses transformaram-se em agentes de senhoriação e municipalismo em terras de homens livres, fazendo deles extraordinários agentes de progresso (Alegria 1998: 52).

O papel no processo de senhoriação por parte dos senhores eclesiásticos foi muito idêntico e tão importante como o dos senhores nobres; o seu poder permitia-lhes a concessão de cartas de foral muito parecidas às que o poder real atribuía. Na opinião de José Mattoso, a partir do século XIII os cistercienses tornaram-se nos mais importantes meios de senhoriação das terras, uma prática sistemática de um certo exercício do poder que, até então, as gentes que nelas habitavam desconheciam (Mattoso 2001:162).

Por este meio, na criação das suas comunidades os monges cistercienses, sob o ponto de vista administrativo, puderam exercer a sua autoridade de donos da terra sobre as pessoas que nela habitavam, comportando-se como outro qualquer senhorio que exercia as suas funções de cobrança da prestação de bens e de serviços, presidindo também à sua administração e justiça. Acrescente-se que, no caso das instituições religiosas e na perspectiva do domínio territorial, o factor eclesiástico era tão poderoso quanto o político ou o militar (Fernandes 2001: 444) o que permitia aos religiosos tornarem-se autênticos gestores não só da vida religiosa como também da vivência social das populações.

Povoar e cultivar foram, então, as principais preocupações da acção colonizadora dos monges, para as quais promoveram acções de povoamento, atraindo povoadores e moradores, concedendo e distribuindo terras no sentido de as trabalhar e rentabilizar, garantindo assim a produção dos seus domínios. Tal acção implicava o recurso a instrumentos jurídicos que permitissem estabelecer condições para a fixação dos colonos que viessem trabalhar a terra, enquadrando-os numa organização que, mediante certas implicações de natureza jurídica, fiscal e social, assumissem compromissos de fidelidade e serviço para com o senhorio.

Os forais ou cartas de foral, foram então os tais instrumentos

que permitiram disciplinar as relações entre os povoadores das terras entre si e também as suas relações com as entidades que os outorgavam. Se, na sua génese, estes instrumentos surgem com intenções muito semelhantes, na sua terminologia podemos encontrar diversas variantes que podem ir desde “foral”, “carta de foro”, “carta de povoação” ou simplesmente “carta”.⁸

No âmbito deste estudo, não sendo relevante tentar enquadrar os forais concedidos pelo Mosteiro de Bouro às terras da Vilariça, interessa, assim mesmo, ficar com a ideia que essas doações foram instrumentos que os monges utilizaram sempre na perspectiva da colonização de novas terras.

Se muitos forais do nosso país foram geradores de concelhos, de todos os que apresentamos não nos parece que algum tivesse essa finalidade, se bem que é razoável pensar-se, pelos indícios existentes, que os monges tivessem tentado elevar a aldeia de Santa Comba da Vilariça à categoria de honra ou concelho.

Para já, fica-se com a certeza de que tais documentos eram contratos com alcance essencialmente agrário de carácter colectivo, onde se estabeleciam as condições de exploração da terra, se definiam estatutos jurídico-administrativos das comunidades e onde se exaravam algumas bases de organização interna regulando as suas relações com o poder, funcionando como elemento de toda a organização social (Reis 2002:29).

É então assim que o Mosteiro de Bouro, seguindo a tendência da concessão de numerosas cartas de foral que se verificou a partir dos meados do século XIII, concede também os seus forais a cinco povoações nas terras da Vilariça. Como anteriormente se referiu, destas povoações as únicas que são mencionadas nas Inquirições de 1258 são as de Santa Comba da Vilariça e a de Macedo do Mato, esta já na posse do mosteiro e quase de certeza criada por ele. As restantes, Benlhevai, Valbom e Vilar do Monte, seriam lugares pertencentes ao termo de Santa Comba, passando a ter existência como tal a partir dos forais e das cartas concedidas pelo Mosteiro.

⁸ Sobre este temática veja-se a importante obra de António Matos Reis (2002): *Origens dos Municípios Portugueses*. Lisboa: Livros Horizonte.

Numa breve análise a esses documentos, que na documentação do Mosteiro a quatro deles se refere como forais e a outro como carta de foro, em todos eles se percebe claramente que têm como objectivo a fixação e incremento populacional, uma vez que se trata de forais colectivos tendo como destinatários expressos os nomes dos povoadores ou moradores.

Em todos os forais se assiste à divisão dos domínios de cada lugar em casais, verificando-se desta forma a distribuição e ocupação do espaço numa tentativa de organização da propriedade rústica. Estes casais constituíam as unidades de produção dos foreiros e das suas famílias, representando a maior fonte de receitas para a abadia. Os seus foros podiam constituir-se em cereais (trigo, centeio, cevada) em dinheiro (6 ou 12 soldos) ou em cera. Além do foro, dos casais provinham vários tipos de rendas, como os dízimos, primícias morturas e outros direitos ainda.

Na divisão da propriedade, os monges reservavam para si a parcela de dois casais que deviam ser feitos a seu gosto. Poderá daqui entender-se uma actividade agrícola feita em regime de exploração directa ou semi-directa nesses terrenos que os monges controlavam através dos serviços que os colonos tinham que prestar. No foral de Santa Comba foi feito o aforamento, com excepção da granja com as suas vinhas, almoinhas e pomares, pressupondo-se, por isso, que também aqui poderá ter havido a já referida exploração directa desta propriedade por parte dos monges estabelecidos nessa aldeia.

A todos os moradores era proposto como objectivo que possuíssem, edificassem e que plantassem, deduzindo-se daqui o estado despovoado dos lugares e a abundância de terrenos incultos. Pedia-se então que desbravassem com os seus corpos novas arroteias, onde deveriam cultivar a terra e plantar vinhas. Recorde-se que o vinho nesta época era um produto bastante rentável e de grande valor económico.

Em relação ao direito de propriedade, os foreiros, se a quisessem vender, não o poderiam fazer a mais ninguém caso o mosteiro a quisesse para si, podendo assim os frades renovar o foro e garantir o domínio e a produção das suas propriedades. Estavam os foreiros

impedidos, em particular, de vendê-las a cavaleiros, freires, jovens clérigos, senhores de terras (proprietários) ou a qualquer homem que trouxesse algum prejuízo aos monges. No caso de o foreiro quebrar o compromisso estabelecido no foro, teria que indemnizar o mosteiro em duzentas libras.

O estatuto penal aplicável reduzia-se aos delitos de homicídio, esterco no rosto, rapto e roubo comprovado, cujas coimas, neste último caso, correspondiam a doze maravedis ou a trinta morabitanos. Santa Comba e Valbom foram dotadas de algumas estruturas jurídicas e administrativas, constituídas por dois homens jurados ou por vigários.

Estes são alguns dos aspectos mais significativos que constam nas cartas outorgadas pelos monges às povoações com quem fizeram aforamentos. Daqui se deduz a preocupação dos religiosos, de acordo com as suas orientações, em tentar organizar o espaço e regular as relações que aí se estabeleciam.

Conclusão

Conscientes do muito que ficou por dizer, cremos ter manifestado a nossa intenção de contribuir para um maior e melhor conhecimento do papel dos cistercienses na colonização e desenvolvimento das terras de Vilariça. O seu papel preponderante, nessas vastas áreas que ocuparam, serviu de base à criação de pontos de apoio à fixação de colonos, dando origem a comunidades que desempenharam uma importante acção na empreitada do repovoamento.

A sua concepção de ocupação do espaço contribuiu enormemente para promover transformações nas actividades económicas que se terão traduzido na revolução de mentalidades e uma nova organização das relações sociais na vida quotidiana das comunidades. As consequências do estabelecimento dos cistercienses reflectem-se, por isso, na reorganização de uma paisagem rural que será profundamente alterada, devido à sua presença e ao seu empenho em valorizar a actividade agrícola que muito beneficiou com seu saber.

Conhecendo actualmente o Vale da Vilariça, percebe-se melhor donde vem a sua riqueza, como terão surgido os seus vastos pomares, como se formaram as enormes “matas” de oliveiras e a agricultura intensiva que aí se pratica. Tudo isso terá resultado da visão que os cistercienses tinham da exploração agrária que, com as suas técnicas inovadoras de cultivo, com os seus meios de produção aliados a condições de clima favorável, terá derivado no extraordinário desenvolvimento desta zona, possivelmente sempre devido à sua sábia orientação.

Referências bibliográficas

I – Fontes manuscritas

Arquivo Distrital de Braga – Universidade do Minho Cistercienses – (Ordem dos)

CI – 17 – *Livro do Mostrador* Tomo 2.º – Século XVIII.

CI – 103 – *Acórdão em relação. Agravo (Autos de)*. Certidões. Declarações e recibos. Demandas. Embargos. Pareceres jurídicos. Sentenças. Docs. 38 a 166. Século XVIII – 1782.

CI – 106 – Cartório. Docs. 308 a 312. Século XVIII-XIX.

CI – 107 – Igrejas. Apresentação. Confirmações. Igreja de Santa Comba da Vilariça. Padroado. Património. Visitações. Docs. 482 a 492 (1647 -1800)

II – Fontes impressas

Azevedo, Rui de e Costa, Avelino de Jesus (1979): *Documentos de D. Sancho I*. Coimbra: Centro de História da Universidade de Coimbra

Cocheril, Maur (1978): *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural português.

Fernandes, A. de Almeida (2001): *Portugal Primitivo e Medieval*. Arouca: Associação da Defesa do Património Arouquense.

Leal, Pinho (1874): *Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Livraria Editora.

Marques, Maria Alegria Fernandes (1998): *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Lisboa: Colibri.

Mattoso, José (2001) *Identificação de um país. Oposição*. Vol.1. Lisboa: Círculo de Leitores.

----- (2001), *Identificação de um país. Composição*. Vol.2. Lisboa: Círculo de Leitores.

Maurício, Fernanda (1997): *Entre Douro e Tâmega e as Inquirições Afonsinas e Dionisinas*. Lisboa: Edições Colibri.

Mota, Salvador Magalhães (1989): *O Mosteiro de Santa Maria de Bouro: propriedades e rendas: 1655-1775*. Porto: Ed. do autor. Dissertação de mestrado em História Moderna.

Mota, Salvador Magalhães (2000) *O senhorio cisterciense de St.^a Maria de Bouro: património, propriedade, exploração e produção agrícola (1570-1834)*. Porto. Tese doutoramento.

Reis, António Matos (2002): *Origens dos Municípios Portugueses*. Lisboa: Livros Horizonte.

Góis e Osório, Cronistas de D. Manuel I

Uma simples leitura do Prólogo da *Crónica d'Elrei D. Manuel* esclarece o leitor sobre o porquê do convite (e aceitação) dirigido a Damião de Góis para a escrever, bem como o empenho que o mesmo colocou nessa tarefa, a linha de conduta e razões que o cronista reclama para a sua elaboração. Vindo do Cardeal D. Henrique, «[...] se me nam fora mandado por V. A. por ser de qualidade» (Góis 1926: 1), e após tentativas falhadas por outros por mandado de D. João III¹,

E consyderando V. A. que pois estas pessoas, de que tanto se sperava, nam tinham feito em tempo de trinta & sette annos, que há que elRei dom Emmanuel vosso pai faleçeo, cousa que respondesse aho merecimento de tal negocio. (Góis 1926: 1)

e apesar do risco evidente que parece ter estado no falhanço anterior motivado por «[...] daquillo em que muitos, quomo em cousa desesperada se nam atreveram a poer a mão». (Idem) Damião de Góis, consciente desse perigo e assumindo-o de modo evidente, – «[...] ho que fiz com mor ousadia do que a meu fraco juizo convinha» (ibidem) –, aceitou o encargo, escorado, também, por um dever de lealdade a D. Manuel em casa de quem tinha sido criado e, de igual modo, por constatar ser ele uma espécie de derradeira oportunidade para exarar «[...] ha lembrança das cousas notaveis que aconteceram ahos Portugueses por todo o discurso do seu Regnado» para a posteridade em honra e louvor da fama e glória de D. Manuel e «[...] daquelles que ho serviram na guerra & na paz» (Idem).

Uma única condição se (e) impunha Góis: «[...] com verdade

¹ Falamos de Rui de Pina, que chegou a iniciar o trabalho e cujos textos Góis utilizou, do seu filho Fernão de Pina, que nada acrescentou ao que seu pai fizera, do bispo de Miranda e Leiria D. António Pinheiro, que não aceitou o encargo, e de João de Barros que, embora aceitando o pedido de D. João III e tendo tido na sua posse os trabalhos preparatórios já realizados por Rui de Pina, nada chegou a fazer por discordância com o prémio que o monarca lhe ofertara para o efeito.

dar a cada hum o seu louvor, ou reprehensam que merece» (Ibidem); por outras palavras, a História, para Góis, é a verdade, o registo nu e cru dos factos e acontecimentos elevados ou desprezíveis e não uma apologia demente de quem governa ou louvor dos poderosos.²

Assim o disse, assim o fez (ou quase, como veremos), numa empresa iniciada em 1558 e concluída em 1566/7, datas da impressão da Crónica. Sabemos, pelo excelente estudo realizado por Joaquim Martins Teixeira de Carvalho e David Lopes³ como se chegou a este produto final.

Compulsando os estudos de D. António Caetano de Sousa (*História Genealógica da Casa Real*, 1738), de Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, I, 1741), do Visconde/Conde de Azevedo (*Elencho das variantes e diferenças notaveis que se encontram na primeira parte da Chronica d'elrei D. Manuel*, 1866), de dois artigos publicados no *Museu Portuense* (1838) e, sobretudo, do códice da crítica contemporânea que o Conde de Tentúgal, D. Francisco de Melo, fez à Crónica de D. Manuel⁴, Teixeira de Carvalho e David Lopes fizeram, de modo elevado, o estabelecimento do ponto da situação respeitante à edição de 1566/7 que sendo a primeira edição impressa, não correspondia à edição primitiva, provando-se que o cronista procedera a alterações como resultado de pressões vindas da Casa de Bragança e sustentadas pelo verbo escrito do Conde de Tentúgal, pelas imposições da rainha D. Catarina e do próprio Cardeal D. Henrique que lhe fizera a encomenda. Diga-se em abono da verdade que, se Góis acedeu alterar alguns dos aspectos do seu texto original, outro tanto não fez com algumas reclamações que lhe fizeram chegar. Daí que, apesar das “correções”, como escreveram Teixeira de Carvalho e David Lopes,

² Este princípio reafirma-o no decorrer da Crónica como, por exemplo, quando escreve «[...] que no discurso desta sua Chronica, trabalharei de dar ho mais verdadeiro testemunho que poder». (Góis 1962:11)

³ Cf. Ob. Cit..

⁴ Vide PRESTAGE, Edgar – *Crítica contemporânea da Crónica de D. Manuel*, in Arquivo Histórico Português, IX, 1914. O documento inclui, para além das críticas do Conde de Tentúgal à Crónica, as respostas de Damião de Góis.

O descontentamento foi grande quando apareceu a crónica de D. Manuel [...] [porque] não acharam lá [as famílias ilustres] as acções de brilho que os seus avós tinham praticado e a que tinham direito, como se a história para Góis fosse um espelho de vaidades ou um livro de linhagens; ou então apareciam esbatidas num quadro de proporções. (Góis 1962: XXXVIII)

O resultado do descontentamento dos importantes do tempo teve consequências severas para Góis, como se sabe: com duas denúncias na Inquisição (Évora, 1545; Lisboa, 1550) que só a protecção de D. João III evitou que tivessem consequências, o processo foi reanimado e o cronista preso em 1771; os favores do Cardeal Infante tinham terminado, apesar das alterações a que procedeu em seu louvor, porventura o aspecto mais recriminável ao cronista e que destoam, claramente, do tom austero e verdade histórica da Crónica; as benesses recebidas da Casa Real de nada lhe serviram. Detido nos cárceres da Inquisição até Outubro de 1772, a sua morte nos inícios de 1773 permanece envolta num certo mistério.

No ano em que Damião de Góis é preso pelo Tribunal do Santo Ofício é publicada, em latim, uma outra “crónica” do rei D. Manuel, *De rebus Emmanuelis gestis*⁵, do bispo de Silves, D. Jerónimo Osório. Fora a pedido expresso pelo mesmo Cardeal D. Henrique que Osório executara tal tarefa, «Que quando por cartas, (e não com mandos que muito bem te coubera empregar) me obrigasses». (Góis 1926: 11)

Uma vez mais, e seguindo preparos semelhantes a Damião de Góis, Jerónimo Osório, se bem que apoiado por amigos, alerta, na carta/intróito que dirige a D. Henrique, para os riscos ponderados antes da aceitação, já pela proximidade dos acontecimentos,

Dous motivos deste meu desvio mormente me pesavam: a dificuldade de abonar o que dissesse, e o risco de ter a muitos por ofendidos. [...] Que se me não acreditasse, passaria pela nota de leviano; e não contentando a ambição de muitos, me acarearia malquerenças acerbos e cruéis. (Idem)

⁵ Osório, Jerónimo (1944): *Da vida e feitos de El-Rei D. Manuel*. (trad. do Pe. Francisco Manuel do Nascimento, org. e prefácio de Joaquim Ferreira) Porto: Livraria Civilização Editores.

já pela experiência negativa havida por outros historiadores e, nomeadamente, por Damião de Góis:

[...] às vezes, o emprego de historiador, que a tanto se arroja [em Portugal], é o dar-se por alvo a todas as lanças. Já mais que muito o experimentou na história, que em vulgar compôs Damião de Góis, das cousas que com a virtude, auspício e incrível felicidade de teu invictíssimo pai D. Manuel se obraram. (Ibidem)

Ademais, Osório mostra conhecer toda a acesa polémica que envolveu a publicação da Crónica de Góis – o que foi escrito e o que foi dito – e não se exime em deixar por escrito algumas das reacções:

[...] porque dizia um: «*Não adornou os merecimentos de meus antepassados como deles se requeria*». «*Salpicou com manchas o lustre (dizia outro) de nosso antigo solar*». Este enfim: «*Passou em silêncio este ou aquêlo feito, que fora brazão insigne para nosso apelido*»⁶ (Osório 1944: 11-12)

e, em consequência, temia, por si mesmo, dos resultados pessoais da sua obra porque «[...] se de homem sisudo é avisar-se contra o perigo alheio, este exemplo só bastara para, descorçoado de escrever, me assustar com o sucesso» (Idem: 12) Apesar de tudo, e ressaltando a sua condição de homem voltado para as coisas do divino, a polémica, as dificuldades e os riscos foram factores motivadores por excesso. Os favores devidos ao Cardeal D. Henrique, que apadrinhara a sua carreira eclesiástica, exerceram o seu peso, aliados ao facto de que, como confessa, «[...] amigamente me pedisses e admoestasses que de el-rei teu pai escrevesse os feitos, e com latino modo os vingasse do esquecimento entre as estrangeiras nações»; daí que, continua Osório, «[...] não pude conter o ânimo, que esse emprego não abraçasse logo». (Ibidem)

Osório tinha, sobre todos, dois argumentos pessoais para aceitar o pedido do então Inquisidor Geral:

i) «[...] tinha indigníssimo que o nome de D. Manuel, tão grande entre os lusitanos, não se estendesse com universo espanto por todas as nações da fé cristã.»

⁶ Cf. Ob. Cit., pp. 11-12.

ii) «Também me movia com agudo estímulo ver que não só tomava nesta obra o peso a feitos de homens mas também a divinos.» (Idem)

Dito de outro modo, o Bispo de Silves pretendia dar a conhecer *urbi et orbi* os feitos dos portugueses só possíveis pela graça divina de que estavam investidos até porque, como escreve, foram liderados, nessa época, por um rei que «[...] por divino aceno foi [...] alçado à real grandeza» (Ibidem). Assim se compreende a argumentação de Osório quando sustenta que «[...] em muitas cousas admiráveis [que os portugueses fizeram] é tão visível a Mão Divina que as administrou que entrara em suspeita de ímpio e pérfido quem lhes refutasse crença» (Idem, ibidem). Esta será, aliás, a linha ideológica do discurso narrativo do Bispo Osório numa perspectiva que o diferencia do de Góis.

Para compor a sua Crónica, Osório usou o texto de Góis. Podemos mesmo afirmar que este terá oferecido ao Bispo de Silves um exemplar da sua obra, o que se depreende pela seguinte afirmação:

Para maior facilidade minha serviu muito ter já dantes Damião de Góis tirado com muita indústria, desvelo e fadiga de muitas cartas e memórias o que me deixou escrito, que sem vagar sobrejo me fora improbo averiguar (Ibidem)⁷

A isto, acrescenta, juntou alguns elementos oriundos de apontamentos que retirou de livros e documentos consultados e de testemunhos orais: «Tenho além disso muitas apostilas, que tirei de algumas escrituras; outras que ouvi, as quais não deixarei em silêncio». (Idem)

Temos, portanto, que Osório construiu, assumidamente, um texto muito pouco original. O padrão estava estabelecido e foi transposto de modo que, desconsiderando o arranjo formal de uma e outra obras, não é difícil apercebermo-nos do paralelismo que as irmana quer a nível do conteúdo, quer a nível das apreciações críticas, quer no próprio modo de relatar os acontecimentos onde, não raras vezes, os termos usados são semelhantes. Não trataremos aqui da tipologia

⁷ Sublinhado nosso.

discursiva dos dois cronistas, matéria que outros mais capacitados que nós já abordaram.⁸ Diremos tão somente que a dinâmica histórica da Crónica de Góis remetia para um texto mais recheado de pormenores enquanto o estilo romanceado de Osório, apoiado no carácter vetusto da língua latina, tornou a sua prosa a um tempo mais condensada e mais enxuta.

Talvez seja incorrecto falar-se de crónica quando nos referimos à obra de Osório, designação que usamos por comodidade e que o próprio não coloca no título; mais acertadamente seria falarmos, não de uma simples tradução (o que também seria redutor e inadequado) mas de uma versão livre do texto de Damião de Góis – e já veremos de qual. Até porque, como bem observou Joaquim Ferreira, Osório «achou a obra já perfeita na Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel e vazou-a na língua universal dos humanistas – nesse latim ciceroniano que poucos escreveram como ele, e que iria transportar aos confins do mundo sábio as portentosas vitórias da Lusitânia.» (Osório 1944: XIV)

A ser assim, chegamos a um aspecto no mínimo intrigante: se o texto de Osório é uma versão do de Góis porquê o pedido do Cardeal D. Henrique? Que outras razões teria Jerónimo Osório para atender a esse pedido para lá das aventadas no prólogo e por nós já aqui aduzidas? Qual o resultado prático desta outra encomenda?

A tradição das crónicas dos reis remetia para uma escrita em vernáculo o que se instituiu como obstáculo óbvio a um dos propósitos do Cardeal-Infante – a universalização dos feitos pátrios no reinado manuelino. Mas não seria Góis capaz de verter para latim, língua franca da comunidade escolarizada e das relações inter-países, o seu texto? A competência era-lhe amplamente reconhecida, não desmerecendo das qualidades de excelência então atribuídas, nesse domínio, ao Bispo

⁸ Sobre Damião de Góis ver estudo do prof. Amadeu Torres intitulado *Damião de Góis nas crónicas em português: reexame de uma sintagmática e giro periodal subsidiários da “latinitas” renascentista*, pp. 37-54, in *Ao Reencontro de Clio e de Polímnia*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1998; sobre o discurso de Jerónimo Osório ver *Introdução* de Joaquim Ferreira à tradução de *De rebus Emmmanuelis gestis* feita pelo Pe. Francisco Manuel do Nascimento por nós já citada neste estudo.

Osório, visto como o Cícero português. Aliás, a formação académica de ambos fermentou, ainda que de modo diverso, por diversos centros de excelência do saber da Europa renascentista; de igual modo, ambos viveram nas cortes de D. Manuel e de D. João III e pelo saber que lhes era consabido, o valor de um não desmerecia da valia do outro. Contudo, o Cardeal D. Henrique cometeu a Jerónimo Osório a tarefa de uma versão na língua dos humanistas da Crónica de D. Manuel. Parece-nos evidente que este acto é mais um sinal da desgraça em que caíra Damião de Góis; apesar das alterações a que procedeu mercê das críticas violentas e pressões vindas de cima, o resultado final não apagou o rasto polémico da versão primitiva. Osório, figura respeitada entre os homens do saber, religioso de enorme prestígio e altamente colocado na hierarquia da Igreja, oriundo de família nobre, amigo e protegido do Cardeal, foi encarregado de, pelo latim, divulgar esse momento único da História de Portugal numa época em que os sinais de decadência do império se começavam a fazer notar e num período em que o país vivia sob o reinado de um recém-entronizado rei que, pensava-se, viria estabilizar a governação. Podemos ainda acrescentar que as qualidades intelectuais de Osório seriam, para D. Henrique, garantia bastante para “limpar” os excessos cometidos por Damião de Góis; desse modo, o Cardeal daria satisfação plena às críticas então surgidas. Se assim foi, a simples leitura da obra de Osório nega essa convicção; é que, como já deixámos escrito, o Bispo de Silves foi um dos poucos – tudo o comprova – que teve acesso ao texto original da crónica de Góis e a sua versão, em vez de limar o texto já de si alterado, traduziu, como veremos, quase *ipsis verbis* as passagens mais polémicas do original. Terá sido esta, em nosso entender, a motivação extra para Osório aceitar a proposta de D. Henrique, ou seja, a possibilidade de editar as passagens mais controversas do texto primitivo fazendo, por essa via, justiça ao perseguido e vilipendiado Damião de Góis. Parece que o Cardeal Inquisidor se esquecera da verticalidade e nobreza de carácter do Bispo Osório... e foi desse modo que a Europa teve acesso a um texto num sentido que Portugal não viu editado em vernáculo.

O êxito foi grande e, por esse lado, as intenções de D. Henrique foram conseguidas; à edição de Lisboa, em 1571, seguiram-se sucessivas reedições no estrangeiro (Colónia, 1576, 1580, 1587), bem como traduções em inglês (Gibbs 1572) e em francês (1581, 1587, 1610 versão de Simão Goulard). Este sucesso foi apreciado por D. Manuel II como o resultado directo da obra ter sido escrita em latim o que a tornou e ao seu autor muito conhecidos na Europa, afirmando ainda o nosso último rei que, devido a esse facto, «[...] Osório é um dos prosadores portugueses do século XVI mais conhecidos no estrangeiro»⁹.

A capa do latim não foi suficiente para proteger inteiramente o Bispo Osório; o arrojo de manter os pontos polémicos teve consequências. Não seria fácil assacar culpas de heresia ao conselheiro do rei D. Sebastião, ao preceptor de D. António, Prior do Crato, ao antigo secretário particular do infante D. Luís; contudo, houve sequelas pessoais que a retirada estratégica, por algum tempo, do Bispo para Roma plenamente justifica.

Os cronistas de D. Manuel marcaram o seu reinado com o fantasma de D. João II e com as suspeitas públicas – verdadeiras ou não – da sua morte estranha. O registo e o teor de algumas cláusulas do testamento do Príncipe Perfeito, das desavenças entre este e sua mulher D. Leonor em matéria de sucessão¹⁰, a anuência do rei em indicar

⁹ Vide Manuel, Rei D. (1995): *Livros Antigos Portugueses*. Braga: APPA-CDM, Tomo II, 140. A primeira versão portuguesa (feita a expensas de D. João VI, que não pagou a encomenda e cujo texto usamos neste estudo) só viria a ser publicada, em três volumes, nos anos de 1804-06, tendo sido feita pelo Pe. Francisco Manuel do Nascimento a partir do original latino e também, segundo Inocêncio Silva, com o auxílio da versão francesa de Goulard; esta tradução seria reeditada em 1944 por Joaquim Ferreira. A título de curiosidade refira-se que a Crónica de Góis conheceu até à edição de Martins de Carvalho e David Lopes, em 1926, apenas quatro reedições: Lisboa, 1617; Lisboa, 1749; Coimbra, 1790; Lisboa, 1909-11.

¹⁰ A este propósito escreveu Damião de Góis: «[...] há qual Senhora [D. Leonor] foi causa única delle [D. Manuel] ficar nomeado na suçessam destes Regnos por que a vontade, & desejo delrei dom João foi sempre de deixar ho Regno a dõ George seu filho bastardo, & vivendo houve entre elle, & ha Rainha sobre este negócio muitos desgostos». (Góis 1926: 8)

D. Manuel como seu sucessor ainda que de modo condicionado¹¹, a omnipresença de D. Jorge junto do Venturoso e o destaque que lhe era atribuído por todos mesmo em presença do príncipe herdeiro são sinais notórios de uma preferência e, arriscamos, de uma desconfiança dos dois cronistas para com D. Manuel-rei. Até o destaque que ambos dão ao direito de D. Manuel ao trono, por tão enfático, levanta dúvidas: afinal, se a bastardia de D. Jorge o impedia de ser rei, como justificar os direitos do primeiro rei da segunda dinastia? Depois, D. Manuel foi o rei felicíssimo e D. João II o invicto e glorioso.

Mais do que Góis, Osório encarece a figura de D. João II (talvez porque aquele o fizera na Crónica do Príncipe D. João) para ele o modelo de príncipe que tão arduamente defendeu junto de D. Sebastião¹². D. João II foi

[...] varão excelso e claro, infesto aos maus, e aos bons propício, amante da justiça e admirável em todo o género de virtudes. Era arrojado e forte, e deu nas guerras não poucos exemplos da sua desteridade e egrégia fortaleza: e tanta era a amplidão do seu ânimo que, com o corpo na pátria, peregrinava com o entendimento pelo mundo universo. (Góis 1926: 15)

Os actos mais censuráveis do seu reinado tinham justificação superior já que, para Osório, o poder é de origem divina e o rei um ministro e vigário de Deus; por isso, absolvendo D. João II, legitimou os seus actos mais polémicos desta maneira:

Sim, foi autor da morte de muitos fidalgos; e a príncipes seus parentes matou, por entender que lhe eram pouco sujeitos, ou porque lhe maquinavam ruína; que não pudera, a não ter obrado assim, sustentar a real dignidade nem conservar-se a vida. (Idem)

Góis não precisou de dizer tanto e calou, sob pressão, as circunstâncias suspeitas da morte do Príncipe Perfeito; mais temerário,

¹¹ O testamento tinha a validade de um ano e um dos seus pontos favorecia o bastardo D. Jorge na linha da sucessão: «Que nam havendo o dicto dom Emanuel Duque de Beja filhos legitimos, que em tal caso seu filho dom George sucedesse per seu falecimento no Regno». (Idem: 7)

¹² Sobre este assunto ver o excelente estudo de Soares, Nair (1994): *O Príncipe Ideal no século XVI e a obra de Jerónimo Osório*. Coimbra: INIC.

Osório manteve o que Góis excluiu, afirmando ter sido «[...] não sem suspeita que el-rei se ia minando pela peçonha lenta que impróvido bebera» (Idem: 14)¹³.

Góis assinala, em contradição com o disposto no testamento de D. João II, as mercês concedidas à casa de Bragança – o regresso dos exilados e a restituição dos bens confiscados – excluindo do texto definitivo a causa pela qual os herdeiros estavam fora do reino; Osório vai mais longe apontando a liberalidade de D. Manuel contra os perseguidos por D. João II, as causas da perseguição – «[...] tinham sido suspeitos por traição» – e as reacções a esse acto do Venturoso:

Magnificência foi esta, em que muitos acharam que arguir; nem faltou quem dissesse que era indigno honrar inconsideradamente com tantas mercês e restituir por inteiro os bens aos filhos dos que foram envidados da infâmia de traidores. (Ibidem: 25)

Mesmo assim, Osório justifica D. Manuel pela sensatez usada porque era «[...] injusto pagarem os filhos os delitos de seus pais» (Idem)¹⁴. Ainda a este propósito Góis cedeu, inteligentemente, às pressões da família Bragança não referindo a influência de D. Beatriz, mãe do monarca, e de sua filha Dona Isabel na decisão de D. Manuel relativamente ao caso em apreço. Jerónimo Osório seguiu a versão original do cronista e aponta o gesto do rei como corolário dos pedidos da irmã «[...] a esta benignidade o inclinava a incessante tristeza de sua irmã D. Isabel» (Osório 1944: 26) e, sobretudo, da mãe:

E para mais urgência a Senhora D. Beatriz, sua mãe, com rogos como a monarca, e com autoridade como a filho, lhe instava quisesse desiliminar e fazer mercês a parentes tão conjuntos [dizendo] [...] Não a ti só sobreveio a herança das Monarquia, mas a tua mãe e tuas irmãs também, e a teus parentes, e a quantos enfim tinham depositado em ti as suas esperanças. (Idem)¹⁵

¹³ Osório acrescenta em nota: «Ou diferente motivo oculto na história».

¹⁴ Veja-se que, concordando com D. Manuel, Osório reafirma a culpabilidade dos executados por D. João II.

¹⁵ Chamamos a atenção para a importância destas afirmações colocadas na boca de D. Beatriz, considerando as circunstâncias da morte de D. João II. Refira-se ainda

Este é o primeiro sinal que os dois cronistas destacam numa certa fraqueza de vontade afirmativa de D. Manuel que resultaria da sua extrema bondade e da sua piedade cristã: o ser influenciável; uma segunda reprovação surge à política seguida com os Judeus, o único momento em que, segundo Lopes e Saraiva, a prosa neutra de Góis estremece de sentimento motivado pelo seu tolerantismo humanista. (Lopes & Saraiva 1978: 295) Mas Osório, numa prosa mais opinativa, vai mais longe e censura asperamente D. Manuel, pela conversão forçada dos Judeus e pelas consequências da sua atitude, nestes termos:

[...] nem legítimo foi este procedimento, nem foi cristão: Como assim! Tu ânimos rebeldes e não adjurados a isso por algum vínculo da religião, obriga-los a crer o que afincadamente menosprezam e rejeitam? Tomares sobre ti de pôr empeço à liberdade do alvedrio e deitar peias a desbocados entendimentos? O que nem é possível nem o consente o Santíssimo Nome de Jesus Cristo que dos homens só re-querer voluntário sacrificio, não obrigado, nem de força que nunca mandou violentar ânimos, mas afeiçoar vontades e convida-las ao trato do cristianismo. (Idem: 31)

Um D. Manuel influenciável e hesitante surge também, para os dois cronistas, no modo como tratou o herói Afonso de Albuquerque que, confiante na sabedoria de el-rei e nas provas de patriotismo que a sua acção testemunhava sobejamente, não curou de rebater as acusações que invejosos dele faziam na corte. Osório registou:

Nesse ano deu ouvidos el-rei D. Manuel às calúnias de muitos invejosos, contágio que quando nos reis prende faz largo estrago nos bons [...] tanto lhe atroavam os invejosos as orelhas, argüindo-lhe às vezes de temeridade e desatino, outras de insofrível ambição e por conseguinte de perfídia, que houve por fim el-rei de persuadir-se que Albuquerque aspirava a potentado, assujeitando para si a Índia toda. (Ibidem: 163-4)

Semelhantes acusações apresentara Góis que remata assim numa demonstração clara do carácter de D. Manuel: «Hos quaes fizerão tamanha mudança em elRei, que nam somente lhe quis conceder ho

que Osório aponta também os pedidos dos Reis Católicos para D. Manuel autorizar os Bragança a regressarem ao reino.

que pedia, mas antes assentou de ho fazer vir pêra ho Regno». (Góis 1926: III, 246-7)

O arrependimento do monarca perante a injustiça cometida chegaria tarde de mais como fora de tempo chegou, porque não reparada inteiramente, para Duarte Pacheco, que o rei, após magnífico cortejo em sua honra pelos serviços prestados, dando ouvidos a falsas acusações o mandou colocar a ferros numa prisão onde esteve largo tempo e de onde saiu desgostoso e pobre vivendo e a sua família de esmolas até ao fim da vida.¹⁶

As desavenças de D. Manuel com Fernão de Magalhães são testadas diferentemente pelos dois autores; Góis limita-se a registar a decisão do rei de não atender ao pedido do navegador, a posterior oferta deste dos seus préstimos aos reis de Espanha e os seus argumentos para provar que algumas terras ocupadas pelos portugueses seriam pertença de Castela. Osório segue também o facto histórico mas aproveita para fazer uma crítica impiedosa ao homem e português Magalhães,

[...] um homem atrevidíssimo [que] tanto enojo concebeu por ametade de um cruzado que se lhe negou, que se pôs contra a sua pátria, faltou à fé, ao rei que o tinha sustentado, e aventurou a republica, por quem morrer devera. (Osório 1944: I, 227)

Desleal, maldoso, «homem mui perverso», traidor morto por traidor são os adereços que o Bispo cola a Magalhães.

Osório e Góis terminam os seus textos com palavras encomiásticas para o rei D. Manuel mas foram espalhando neles apreciações, comentários que lançam muitas dúvidas sobre o seu modo pessoal de exercício do poder (mais do que sobre o resultado dessa acção) e sobre a real dimensão da sua personalidade. Relembremos a polémica sobre os contornos da morte de D. João II de que D. Manuel não

¹⁶ Góis não se coíbe, pelo sucedido a Duarte Pacheco, de aconselhar os homens para o cuidado a ter ao tratar com os poderosos pois, pelo caso apresentado «[...] se pode delle tomar exemplo pêra hos homens se guardarem dos reveses dos Reis & Príncipes, & da pouca lembrança que muitas vezes têm daquelles, a que sam em obrigação». (Góis 1926: I, 223)

sai completamente ilibado, o seu finca-pé em casar com a viúva do príncipe herdeiro D. Afonso (que o não desejava fazer), uma atitude que sugere uma legitimação *de facto* do seu direito ao trono, e o seu derradeiro casamento com a prometida do seu primogénito¹⁷ (actos que talvez mereçam uma análise psicanalítica), o «pouco sentimento» revelado aquando da morte de D. Miguel, seu primeiro filho e atitudes pouco abonatórias para com alguns daqueles que levaram bem alto o seu nome.

Os cronistas são claros na identificação do dilema do reinado manuelino: por um lado, a continuação da obra de D. João II¹⁸, figura tutelar que, mesmo morto, marcou fisicamente o reinado de D. Manuel, fosse pela incorruptibilidade do seu corpo que mantinha as características físicas de quando em vida (e os milagres que lhe eram apontados) (Góis 1926: 99),¹⁹ fosse pela presença efectiva, qual

¹⁷ Góis limita-se a registar o acontecimento mas Osório transcreve o sentimento de muitos em relação a essa atitude de D. Manuel em termos vigorosos: «Que ideia é a de Sua Alteza, até aqui tão afeiçoado ao seu povo, agora subverte o Estado tão variamente! Ei-lo viúvo, ei-lo com 50 anos, com oito filhos homens: como há-de acarear a vontade de uma tenra infante, irmã de um imperador, criada entre esperanças de diverso matrimónio, violentada a esposar um homem idoso?» (Osório 1944: II, 222)

¹⁸ Apontemos um caso emblemático expresso de forma clara por Jerónimo Osório e que confirma esta nossa afirmação; escreve Osório a propósito da armada que iria pela primeira vez à Índia: «E mandou [D. João II] outrossim aparelhar uma armada que fosse encetar aquela via, [a Índia] que tão ansioso quisera investigada; mas todos estes cometimentos lhe afogou a morte: a D. Manuel porém, que lhe havia de herdar o reino, encomendou – juntamente com o património da realeza – esta navegação a descobrir e o lusitano império a propagar» (Osório 1944: I, 35.) Góis não é tão evidente quanto a esta matéria escrevendo apenas que ao cometer a Vasco da Gama a empresa este reivindicou o que antes já D. João II concedera a seu pai, Estêvão da Gama, para o mesmo efeito.

¹⁹ Damião de Góis descreve, deste modo, (e Osório fá-lo em termos semelhantes) a trasladação do corpo de D. João II do Algarve para o Mosteiro da Batalha: [D. Manuel] «levando consigo dom George filho bastardo do mesmo rei dom Ioam, & perâte sim fez abrir ho ataude em que se metera o corpo, ho qual acharam inteiro, & has taboas do ataude quasi de todo comestas, & gastadas, da calvirgem que lhe lançaram, & do corpo saiha hum tam bom cheiro, que a todos fez espãto, & depois se soube por verdade ter ho senhor Deos por elle feito alguns milagres depois de sua morte. Ho qual corpo aho presente esta ainda inteiro, com barba, & cabellos no peito, pernas, & braços, & ho estomago tão teso, & há pelle tam corada quomo se fosse vivo».

iminência parda, de D. Jorge, retrato vivo do pai por todos apreciado²⁰; por outro lado, pela influência de uma nobreza de capa e espada, a que familiarmente estava ligado, que circulava em seu redor e à qual os cronistas entregam, estrategicamente, a responsabilidade dos erros por si cometidos.²¹ Os espaços dos méritos e deméritos manuelinos, Oriente e Norte de África, devem, por isso, ser perspectivados como provas desse dilema governativo, exemplo que são das facções que se confrontaram em Alfarrobeira.

Um apontamento final para o adjectivo Felicíssimo com que Góis, no título da sua crónica, caracteriza D. Manuel, um qualificativo que lhe valeu o acinte do Conde de Tentúgal, mas que sempre usou como, de resto, Osório. Foi, sem dúvida, objecto de muita maturação por parte do autor (parece-nos que detém alguma ironia!) e cremos, por isso, caindo conscientemente no pleonasma, que a escolha de Felicíssimo é um momento de felicidade certa.

D. Manuel é felicíssimo porque foi rei sem querer (ou talvez sim...) mercê de circunstâncias (ou por altos desígnios divinos, como sustêm os cronistas) que o colocaram na linha da sucessão; felicíssimo, porque lhe bastou colher os louros de um projecto em fase muito adiantada de realização, talvez o único período da História de Portugal em que se concebeu algo de superiormente estruturado e expressivo de

²⁰ Ao relatar as circunstâncias do casamento de D. Manuel com D. Isabel e referindo a comitiva de fidalgos que foi ao encontro da Infanta de Castela, Jerónimo Osório fala assim de D. Jorge: «[...] D. Jorge, filho de el-rei D. João, em quem, (posto que menino) se cravavam os olhos de toda a gente que, despertada com a parecença do filho, celebravam o nome de seu pai com gratos elogios». (Osório 1944: I, 38-39.) Ambos os cronistas, em momentos importantes da governação de D. Manuel destacam a presença de D. Jorge.

²¹ Veja-se, por exemplo, a denúncia que Osório faz – vol. II, p. 131 – do mau uso de uma bula pontifícia cujos proventos deveriam reverter para quem se envolvera em sagradas batalhas, mas que acabaram por entrar nos bolsos errados por via dos officios invejosos e cobiçosos dos embaixadores que alteraram o sentido original dessa benesse papal: «Francas assim as portas à sofreguidão dos homens, caíram as rendas da Igreja nos bolsos de homens riquíssimos que não viram nunca a cara ao inimigo, mas que em lhes falando na guerra de África estremeciam».

uma gesta verdadeiramente nacional. Felicíssimo porque o antecedeu na governação um verdadeiro príncipe que merecia melhor sorte.

D. Manuel foi talvez feliz demais para merecer tanta felicidade.

Referências bibliográficas

Góis, Damião de (1926): *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* (Edição, introdução e notas de J. M. Teixeira de Carvalho e David Lopes). Coimbra: Imprensa da Universidade.

Lopes, Óscar & Saraiva, António José (1978): *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Livraria Figueirinhas.

Manuel II, Rei D. (1995): *Livros Antigos Portugueses*. Braga: APPACDM.

Osório, Jerónimo (1944): *Da vida e feitos d'el-rei D. Manuel*. (tradução do Pe. Francisco Manuel do Nascimento; org. e prefácio de Joaquim Ferreira), Porto: Livraria Civilização Editores.

Soares, Nair (1994): *O Príncipe Ideal no século XVI e a obra de Jerónimo Osório*. Coimbra: INIC.

Realidade e Providencialismo nas Crônicas de Góis e Osório¹

“[...] por confiar de mĩ ho mais substançial que no screver das
Chronicas se requiere, que he com verdade dar a cada hũ ho
louvor ou reprehensam que mereçe”.

Damião de Góis, *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*

“[...] em muitas cousas admiráveis é visível a Mão Divina que as administrou que
entrara em suspeita de ímpio e pérfido quem lhes refutasse crença”.

Jerónimo Osório, *De rebus Emmanuelis gestis...*

Hoje por hoje, Damião de Góis e o bispo Jerónimo Osório são figuras ampla e felizmente muito estudadas, sobretudo o primeiro que ainda muito recentemente mereceu da parte dos especialistas toda uma atenção gravada em três congressos cujo resultado se acrescenta aos trabalhos que investigadores foram produzindo ao longo dos anos e, em especial, à obra de uma vida que o professor Amadeu Torres lhe vem dedicando. Talvez D. Jerónimo Osório merecesse outro tanto.

Cronistas de D. Manuel I, Góis e Osório deram à estampa duas versões de uma crónica só. O empréstimo que o bispo de Silves fez do trabalho produzido por Góis é claramente por ele assumido na abertura da obra cuja primeira parte do intróito se compõe de todo um argumentário preventivo de riscos futuros por sobreposição ao já acontecido com o celebrado amigo de Erasmo, não se escusando de transcrever algumas das críticas que a este foram dirigidas e posicionando-se, em consequência, numa atitude defensiva que a frase seguinte amplamente ilustra: «E se de homem sisudo é avisar-se contra o perigo alheio, este exemplo [o sucedido com Góis] só bastara para, descorçoado de escrever, me assustar com o sucesso.» (Osório 1804-06: 4).

¹ Artigo publicado nas *Actas do Colóquio de Homenagem a Amadeu Torres*, II volume, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2005.

É também aí que a concepção de história do bispo de Silves fica nitidamente denunciada, sem lugar a equívocos, quando reclama uma linha ideológica para a descrição dos factos na qual defende que, se os feitos dos homens são importantes, significativa foi também a mão de Deus na sua realização, sem a qual tal não seria possível: «Também me movia com agudo estímulo ver que não só tomava nesta obra o peso a feitos de homens mas também a divinos» (Osório 1804-06: 5). Aliás, uns parágrafos antes Osório afirma não poder fazê-lo de outro modo porque o seu estado (leia-se, o facto de ser religioso e bispo) assim o impunha:

Achegava-se outro obstáculo, que aplicado, como me impunha o meu Estado. A tratar e explicar quanto em mim fosse divinas matérias, não tinha por acerto desfiar do Céu os olhos, para os abaixar à terra com tanto desvelo, que sobrestasse nas divinas, enquanto lidasse em ilustrar as humanas cousas. (Osório 1804-06: 4)

Do mesmo modo, o reconto do glorioso reinado de D. Manuel só por Osório foi aceite mercê da «quasi divina brandura» do Cardeal Infante que lhe encomendara a tarefa e também pelo facto do Venturoso, como era sua convicção firme, só por «divino aceno [ter sido] alçado à real grandeza» (Osório 1804-06: 5) e, sobretudo, porque os feitos que os portugueses realizaram nos vinte e seis anos do reinado manuelino são máxima expressão do tributo devido à glória divina cuja presença neles se manifesta; é isto que o autor quer que seja entendido por quem vier a ler a obra quando afirma «[...] aconselho e admoesto a todos os que folhearem estes meus escritos [...] que de lá entendam, *que não aos homens compete o louvor de tão grandes obras, mas (e com suma razão) a Deus, cuja presença foi clara aos nossos.*»² (Osório 1804-06: 7)

Osório, como acima deixámos dito, filia a sua obra no trabalho desenvolvido por Damião de Góis, juntando-lhe alguns apontamentos pessoais e testemunhos orais ouvidos por si mesmo, mas, diferentemente deste, apresenta um argumento dogmático, como que desincentivando aqueles que não fossem afeitos a ver tamanha grandeza nos

² Itálico nosso.

feitos dos portugueses, quando refere que dará conta de um reinado de um escolhido por Deus, ao envolver a mão de Deus em tudo o que foi concretizado.

De modo distinto esclarece Góis os seus leitores sobre o conteúdo e metodologia utilizados na elaboração e redacção da sua crónica. Num prólogo mais sucinto, o humanista de Alenquer elenca as circunstâncias que conduziram à sua aceitação para executar tal tarefa, historia as peripécias antes havidas e define os critérios, que são os seus, para redigir o texto, critérios que acredita serem também do Cardeal-Infante «[...] por confiar de mĩ ho mais substancial que no screver das chronicas se requiere, que hé com verdade dar a cada hũ ho louvor, ou reprehensam que merece». (Góis 1926: 2)

Fica então esclarecido, e dado o mote, sobre qual a ideia, qual o tipo de redacção que os factos históricos lhe merecem. Enquanto Jerónimo Osório se posiciona numa linha que patrocina uma visão providencialista da história que certamente o movimento contra-reformista apadrinharia, o «europeu» Damião de Góis adopta uma prática típica dos historiadores humanistas, valorizando o relato da história do humano, o registo de uma história linear enroupada num «humanismo evangélico»³ que o seu cosmopolitismo cultural justifica. Em vez da ortodoxia histórica de Osório, Góis prosseguia na via de uma heterodoxia⁴ que enquadra a sua perspectiva histórica (que Elisabeth Hirsch chama de humanismo histórico (Hirsch 1987: 191-2) identificada, nestes termos, por Amadeu Gonçalves:

Da naturalidade dos acontecimentos e não por acção divina passando pela interioridade do humano, perspectiva metódica e doutrinal do evangelismo erasmista, já que o erasmismo é «cristianismo interior, é espírito de tolerância», uma interioridade não só contemplativa, mas também ramificando-se na acção e no pensamento. (Gonçalves 2003: 267-283)

³ A expressão é de Amadeu Torres que atribui a Góis a defesa da ideologia oficial da mundialização do cristianismo. Sobre este assunto ver Torres, Amadeu, 2002; “Damião de Góis no V Centenário do seu Nascimento: erasmismo e «Philosophia Christi»”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 50, Fasc. 4, 944-5.

⁴ Entenda-se heterodoxia como obrigação de suportar a liberdade humana como consciência absoluta da pluralidade histórica.

É um processo de secularização em acção, como o observou Amadeu Torres (1982: 336) alicerçado numa convicção explanada em carta pelo próprio Góis ao Cardeal Infante D. Henrique, em 1554, onde vaza as condições para o exercício da objectividade em matéria de escrita da história:

[...] àquele que se propõe escrever história justa e acabada, em primeiro lugar deve conceder-se-lhe tempo livre e vago; em seguida, quietude de espírito e isenção de todos os cargos; logo em pós, o favor dos grandes Príncipes, com cujas recompensas se estimulam o empenho e labor dos estudos. (Góis 1982: 370)

Damião de Góis acrescenta, a estes pressupostos, o estilo e a linguagem histórica que o historiador deve cultivar com especial ênfase para a gravidade, honestidade e autoridade, medidas bastantes para a objectividade histórica a serem temperadas pela prudência do escritor que, acima de tudo, não deve incorrer na busca da glória pessoal nem adornar a sua escrita desnecessariamente e artificialmente. Estas convicções vêm já vertidas no prólogo da *Crónica do Príncipe D. João* onde o autor prescreve:

[...] requer [a linguagem do historiador] alto estilo de escrever, grande ornamento de linguagem, subtil e discreto artifício retórico, e isto tão temperado, que um descuido do escritor não cegue a glória do que trata, nem o desacostumado modo de dar cores desnecessárias. (Góis 1977)

Talvez por isso, concordando com Amadeu Gonçalves, o relato histórico de Góis, na *Crónica de D. Manuel*, se apresente sob uma espécie de estilo jornalístico, «no género de grande reportagem teatral». (Gonçalves 2003: 277) O seu trabalho operativo sobre as crónicas da Expansão, o facto de ter conhecido alguns dos seus protagonistas e ouvido os seus testemunhos, a circunstância de ter sido criado e crescido na corte de D. Manuel, onde tudo se decidia e para onde tinham confluído nobreza e alta burguesia e agentes culturais, a sua vivência no estrangeiro, tudo contribuiu para uma escrita com esses contornos, legitimada por isso mesmo. Convenhamos, de igual modo, que o estilo goisiano favorece toda a sua argumentação político-

religiosa enquanto cronista régio, enquanto alguém que defende um programa político de um reinado. Como afirmou Ana Paula Avelar, «A sua escrita expõe a casa do Rei» (Avelar 2003: 304) que, para o nosso cronista, é também a «daquelles que o seruiram na guerra e na paz». (Góis 1926: I, 2) Por isso, o seu discurso apresenta as marcas típicas de um católico convicto (católico convicto e praticante se afirmou ele perante a Inquisição) facilmente observáveis na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* e onde as referências aos santos, às igrejas e respectivos patronos, a invocação frequente do nome de Deus, a identificação dos santos do dia com as datas dos acontecimentos relatados ou a crença em milagres são exemplos abundantes.

O professor Costa Ramalho viu neste uso frequente, «de modo tão saliente», destas marcas religiosas na *Crónica* não apenas um uso normal por parte de um católico, mas também uma intenção deliberada de Góis que funcionaria como agente preventivo face a um ambiente fanatizado e controlado por uma Inquisição que já por duas vezes o tentara incriminar por heterodoxia. Sem excluir o interesse desta asserção, parece-nos um pouco conclusiva demais; nada indica que, antes da publicação da *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, estivesse em marcha um reatamento da perseguição inquisitorial, então em estado de hibernação, contra o autor; parece-nos, sim, ter sido a publicitação do conteúdo da *Crónica* a responsável pelo que lhe veio a suceder no imediato – as reacções viscerais por parte da família Bragança corporizadas nas alegações protestativas de D. Francisco de Melo, conde de Tentúgal, e a desgraça em que caiu perante o Cardeal-Infante foram o sinal de que a Inquisição precisava para actuar e nem toda a hipotética prevenção e ênfase discursiva em matéria de santos lhe valeram de nada. Sucedeu precisamente o contrário.

Concedamos que, se o teor do discurso goisiano fosse construído numa base providencialista, talvez as consequências tomassem outro rumo. Na observância considerada das precauções, Jerónimo Osório terá andado melhor, sem, na essência, desrespeitar o rigor histórico no seu *De rebus Emmanuelis gestis...* E, o que é mais curioso, Osório manteve no seu texto o que Góis se viu forçado a retirar, acrescentando

mesmo elementos de crítica pessoal sem reservas; referimo-nos, em particular, à suspeita de envenenamento do rei D. João II,⁵ à crítica severa que faz a D. Manuel no caso da conversão forçada dos Judeus ou, ainda, à dureza com que aprecia o terceiro casamento do Rei Venturoso.

É certo que, discursivamente, o *De rebus* é menos «histórico» que a *Crónica* de Góis; a pessoalidade que marca o texto de Osório, a componente opinativa de que não abdica relativamente a alguns acontecimentos (terceiro casamento de D. Manuel), figuras (ex. Fernão de Magalhães, Duarte Pacheco) ou a decisões do rei, o uso de diálogo, a narração na primeira pessoa com recurso a formas interpelativas, suportam a asserção formulada⁶.

Não é nosso objectivo fazer um estudo amplo comparativo entre os textos de Góis e Osório que, ademais, seria incomportável no âmbito de um simples artigo. No estrito respeito pela intenção formulada no título, apontaremos, em seguida, exemplos comprovativos de que, para Damião de Góis, a história é registo de factos cometidos por homens, provando com o facto de os Descobrimentos serem o resultado de práticas resultantes de um planeamento humano sem qualquer intervenção divina, enquanto que para o bispo Osório, adepto de uma perspectiva providencialista, as acções praticadas não relevam unicamente do humano mas de uma parceria superior com a Divindade sem a qual nada seria possível.

⁵ Isto prova que o documento de Góis foi publicitado antes de publicado e demonstra que Jerónimo Osório conhecia muito bem essa formulação inicial.

⁶ Daí o nosso acordo total com a conclusão retirada por António Guimarães Pinto (Braga 2003: 316) que, no seu trabalho comparativo entre os textos de Góis e Osório emite o seguinte parecer: «[...] nem no *De rebus* as adições pessoais são tão copiosas como Osório assevera, nem o trabalho deste é uma mera tradução. [...] a mais justa definição do *De rebus* é a de uma condensação ou versão abreviada em latim do texto da *Crónica Goisiana*.» Acrescente-se que este estudo de António Guimarães Pinto constitui uma alavanca essencial para qualquer investigação que tenha por base estes textos de Góis e Osório.

1. Sucessão de D. João II por parte de D. Manuel I.

Góis destaca a razão do nome Manuel e o facto de antes deste ter havido oito personalidades na linha da sucessão que entretanto tinha falecido prematuramente em resultado de uma espécie de lei da vida humana (Góis 1926: I, 10); Osório faz depender essa sucessão da intervenção divina traçando as peripécias da sucessão por estas palavras: «[...] mas todos [os herdeiros], por altos juízos de Deus (como se persuadiram muitos) passaram da vida para lhe legarem o reinado.» (Osório 1804-06: 1, 15)

2. Vitória de D. João de Meneses no Norte de África por influência da religiosidade de D. Manuel I.

Enquanto Damião de Góis filia as vitórias deste fidalgo nas suas capacidades militares e na coragem daqueles que o acompanhavam, Jerónimo Osório vai noutro sentido afirmando:

Já ElRei D. Manuel reinava quando se cometera esta peleja, e acertou que ganhava D. João de Meneses esta vitória ao mesmo prazo que ele mandava dar os dízimos aos Clérigos de África; e disso muitos ajuizaram, que mais concorreu para vencimento dela a religião de D. Manuel, que a valentia dos Portugueses. (Osório 1804-06: I, 28)

3. Exaltação dos Portugueses, em especial os padres da Companhia de Jesus, como agentes ao serviço de Deus na conversão dos índios brasileiros.

Enquanto Osório se refere aos Portugueses como agentes de Deus,

[...] tive por arrazoado emprego descrever costumes tão selvagens e tão ferinos, para que entender-se possa quanta aluvião de erros investe com a mísera humanidade, se destituída se acha do conhecimento das ciências; e o que funesto inda mais é, do presídio da nossa santa fé; e se compreenda também com quanta benignidade o Clementíssimo Rector do Universo olhou para esta misérrima gente, quando pela arribada dos Lusitanos naquelas praias, lhes grangeou conversação e familiaridade com Cristãos, e com homens religiosos da Companhia de Jesus, que àquelas partes mandaram os Reis de Portugal. (Osório 1804-06: I, 155-6),

Damião de Góis, num dos capítulos mais extensos da sua obra – *Dalguas particularidades da terra de Sancta Cruz, e costumes da gente della* – não faz qualquer referência à evangelização nem sequer refere a presença da Companhia de Jesus no Brasil. (Góis 1926: I, 118-125)

4. A ilha de Santa Helena, ou a Mão Divina que guia o Sucesso dos Portugueses.

Enquanto Osório ilustra a ilha de Santa Helena como sinal da presença de Deus na rota dos Portugueses,

[...] e de passagem deparou [o navegador João da Nova] com a ilha de Santa Helena, ilha não grande, mas que parece depositada ali naqueles mares por determinação divina, para refeição dos marcantes portugueses, (Osório 1804-06: I, 187)

Góis limita-se a registar ser Santa Helena «[...] ilha de muitos bõs ares, boa aguoa, fructas, & carnes». (Góis 1926:1, 143)

5. A vitória dos Portugueses, liderados por Duarte Pacheco, sobre o rei de Calecute, é um exemplo de cedência de Góis a algum providencialismo que, neste caso, Osório eleva à máxima expressão.

Porque nessa luta não pereceu qualquer português Góis assinala «[...] dos nossos por milagre de Deus não morreu nenhum» (Góis 1926: I, 183) aproveitando Jerónimo Osório para celebrar a aliança lusa com Deus:

Dos nossos alguns feridos houve, ninguém pereceu; os inimigos deixaram mais de 1 300 mortos. Fez-se a batalha (como Pacheco em sua confiança tinha) com Divinas forças; porquanto consta, que sendo muitos dos nossos feridos rijamente com pelouros de ferro, outro incómodo não receberam, senão a nódoa de uma leve contusão: porque bem se manifestasse, que os nossos arrodados do amparo Divino, com nenhuma lança podiam ser feridos. (Osório 1804-06: I, 280-1)

6. Na descrição de mais uma batalha contra o rei de Calecute e seus aliados, e pelas consequências inusitadas que teve para os Portugueses, Góis faz mais uma ligeira cedência ao providencialismo expressa nesta simples frase/resumo: «Nesta peleja perdeu elRei muita mais

gente que em todas as outras, sem dos nossos morrer nenhum, cousa que evidentemente se pode crer ser milagrosa» (Góis 1926: I, 193); Osório envereda por um providencialismo irrestrito, emoldurando a vitória portuguesa num apelo desesperado de Duarte Pacheco à intervenção divina num momento em que tudo parecia estar perdido para os cristãos: «Pacheco neste caso considerando o seu total destroço, recorreu com grandes vozes ao amparo Divino, e com efeito viu como lhe acudiu logo o favor da Divindade.» (Osório 1804-06: I, 300)

Vencida a batalha, conclui o bispo de Silves sobre o papel divino cometido aos Portugueses em terras do Oriente, «donde bem se reconhece, que Mão Divina entrava nesta guerra toda; que só Deus pode com um aceno Seu destruir os inimigos, ele que nunca desamparou os seus; e todo aquele, a quem isto pareça incrível [...] mostra não reconhecer de quantas posses é senhora a vera Religião» (Osório 1804-06: I, 301) e a missão providencial de que estavam investidos enquanto guerreiros da fé cristã:

E ora muito relevava ser assim num tempo mas que tudo, em que o nome de Jesus Cristo não era ainda acatado entre aqueles pagãos, para por aqueles milagres virem mais facilmente os homens ao conhecimento de Deus, e lançarem os Lusitanos com roboradas forças os cimentos dum império, por meio do qual pudessem as gentes, que demoram ao Sol nascente ser esclarecidas pelos resplendores da celeste disciplina; o que (como vemos) se verificou depois, e mais manifestamente esperamos virá a ser com o tempo. (Osório 1804-06: I, 302)

7. Num momento difícil da última peleja é mais uma vez a presença de Deus que, segundo Osório, guia os Portugueses e decide o desenlace final: «Era de ver os nossos erguer as mãos ao Céu, celebrar o nome de Jesus Cristo, reconhecer ali presente a Divindade» que, segundo Osório, guia as lanças dos Portugueses, («Nenhuma lança nossa caía em vão nos adversários») e decide o desenlace final, sem quaisquer consequências mortais para os combatentes de Cristo: «Dos nossos houve alguns feridos, nenhum morto» (Osório 1804-06: I, 310-11). O factor decisivo para o término desta luta final em prol dos Lusos foi, para Góis, uma circunstância natural, a enchente da maré, se bem que destaque, como Osório viria a fazer, a circunstância de nenhum

Português ter perecido: «Dos nossos (pela graça de Deos) posto que muitos fossem feridos, nam morreo ninhum.» (Góis 1926: I, 198)

Na abordagem do tema realidade e providencialismo nas crónicas Góis e Osório não nos importou aferir sobre o conceito de história dos dois autores, uma tarefa que seria de difícil execução se pensarmos na consanguinidade que o texto do bispo de Silves tem com a crónica manuelina do primeiro; aliás, no caso deste, as suas competências como historiador foram já vastamente questionadas por Jorge Borges de Macedo em artigo competente (Macedo 1982). Parece-nos, contudo, ser justo reafirmarmos a preocupação de Góis com o relato da verdade (aqui e ali, é certo, a sua verdade com a amostra da realidade dos factos ocorridos, elementos essenciais para concretização de um humanismo evangélico objectivado na saga político-religiosa dos Descobrimentos, plano e realização de homens crentes. Jerónimo Osório fez outro tanto à sua maneira pincelando a realidade das acções dos homens com a, para ele incontornável, mão divina, expressão de um providencialismo que teria o efeito de promover além-fronteiras esta espécie de povo escolhido dos tempos modernos – o povo português. Fica-nos, contudo uma dúvida: será o providencialismo de Osório o resultado de um convencimento pessoal, de escrever conforme «ao seu estado» como afirma na abertura da sua obra? Será que não se pode ver, no aconchego desse resguardo divino uma auto-protecção contra aqueles que tão asperamente criticaram Damião de Góis?

Referências bibliográficas

Avelar, Ana Paula (2003): “Damião de Góis e os cronistas da Expansão: esboços de uma presença”, In: *Actas Congresso internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP.

Góis, Damião de (1926): *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

----- (1982): *As Cartas Latinas de Damião de Góis: noese e crise na epistolografia latina goisiana* (Introd., texto crítico e versão Amadeu Torres). Lisboa: FCG.

Gonçalves, Amadeu (2003): «Heterodoxia Histórica», In: *Actas Congresso Internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP.

Hirsch, Elisabeth (1987): *Damião de Góis*. Lisboa: FCG.

Macedo, Jorge Borges de (1982) “Damião de Góis et l’historiographie portugaise”. In: *Damião de Góis, humaniste européen*. Paris : Centre de Recherches sur le Portugal de la Renaissance.

Osório, Jerónimo (1804-06): *Da vida e feitos do rei D. Manuel*. Lisboa: Imprensa Régia. (tradução do Pe. Francisco Manuel do Nascimento)

Pinto, António Guimarães (2003): “Damião de Góis e Jerónimo Osório: a Crónica de D. Manuel e o De rebus Emmanuelis gestis”. In: *Actas Congresso internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP.

Torres, Amadeu (2002): “Damião de Góis no V Centenário do seu Nascimento: erasmismo e «Philosophia Christi»”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 50, fasc. 4, Braga.

A poesia religiosa de D. Francisco Manuel de Melo¹

Numa singela leitura da *Obras Métricas* de D. Francisco Manuel de Melo, o leitor apercebe-se de como, de forma mais nítida ou menos evidente, a matriz religiosa atravessa a extensa antologia dessa sua produção poética, seja em língua portuguesa, seja na língua castelhana. É, portanto, possível rotular um conjunto da sua criação poética como sendo poesia religiosa que o próprio D. Francisco designa, se não a totalidade pelo menos uma boa parte, como “sacra”. Tentemos, por isso, através do estudo dos textos de D. Francisco Manuel de Melo, uma aproximação ao muito numeroso e complexo universo da poesia religiosa do século XVII português² que, por razões óbvias, também é espanhol. Lembraremos o homem religioso que foi D. Francisco Manuel, que não raro exprime sentimentos de desamparo pessoal que o levam a virar-se para a protecção divina; procuraremos estabelecer circunstâncias de tempo e de lugar atinentes à sua poesia religiosa e reflectir sobre questões que se colocam em torno desse mesmo *corpus*.

Edgar Prestage sublinhava já em 1914 que D. Francisco Manuel era um «homem fundamentalmente religioso e fiel católico», uma definição que justifica pela sua educação no seio de uma família crente e feita por jesuítas, por ter ingressado na Ordem Terceira de S. Francisco, pelo seu interesse pela vida monástica e, sobretudo, pela predilecção por matérias teológicas. (Prestage 1914: 404-405) O mesmo autor

¹ Artigo publicado na edição das *Obras Métricas* de D. Francisco Manuel de Melo feita em 2006 (Braga, APPACDM) sob o patrocínio do Ministério da Cultura e do Instituto Português do Livro e da Bibliotecas.

² Sobre este assunto conferir Silva, Victor Manuel Aguiar e (1971): *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*. Coimbra: Imprensa da Universidade; e Belchior, Maria de Lourdes (1971): *Os Homens e os Livros. Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editorial Verbo, em que são reunidos estudos sobre Frei Agostinho da Cruz, D. Manuel de Portugal e Frei António das Chagas, entre outros.

nota que, já em 1637, surgem nas *Cartas Familiares* um conjunto de informações desse tipo (Prestage 1914: 82), havendo notícia de um *Tratado de Paciência* – talvez ainda em esboço – onde expressa (pela primeira vez?) sentimentos de abatimento moral. Sabe-se também que, desde 1646, D. Francisco se atarefava na escrita de *Janela de Daniel*³ e trabalhava já no quarto livro de *El Mayor Pequeño. Vida e Muerte del Serafin Ameno Francisco de Assis*⁴; nos anos de 1648/9 surge *El Fenis de Africa. Agustino Aurélio, Obispo de Hipona. Hallado entre las inmortales cenizas de su memoria*⁵; no mesmo ano de 1649 Manuel de Melo enviou uma carta «a hum religioso. Em acção de graças de *hum libro espiritual* que havia composto, e lhe tinha mandado»⁶. Sabe-se que em 1650 o Melodino se ocupava com a redacção do *Livro da Vida do Beato Caetano*⁷ na esteira do modelo seguido por Frei Luís de Granada no que escreveu sobre Teresa de Jesus⁸. Segundo Barbosa Machado há a lamentar o desaparecimento de uns *Discursos sobre as Domingas da Quaresma* e do texto *Officio de São João Bautista*. (Machado 1747: 188)

Serve o que fica referenciado para justificar D. Francisco Manuel como autor de uma literatura que se pode aferir como espiritual e reforçar, deste modo, o interesse pela sua obra poética de carácter religioso. Neste particular, várias questões se poderiam levantar. Tentar-se-á, essencialmente, situar esse *corpus* poético dentro das

³ *Cartas Familiares*, Lisboa, 1752, II, 19, 28/7/1646, p. 117, havendo outras referências em II, 73.

⁴ *Cartas Familiares*, ed. cit., II, 18, 26/VI/1646, p. 116; II, 18, 28/VII/1646, p.118; III, 22, 20/VIII/1646, p. 236. Editado em 1647, *El Mayor Pequeño* terá tido muito boa recepção pois mereceu sozinho ou com *El Fenis de Africa* edições sucessivas em 1648, 1650, 1664, 1681 e 1688.

⁵ Obra reeditada em 1664 e 1688, foi tida como modelo de crítica que sintetizava «los muitos estilos estoycos, peripatético, platónico y laconico».

⁶ *Cartas Familiares*, ed.cit., II, 63, 31/XII/1649, pp. 292-293. Sublinhado nosso.

⁷ *Cartas Familiares*, ed.cit., V, 8/XII/1650, p. 614.

⁸ Idem.

Obras Métricas e perceber qual o papel de D. Francisco nas correntes de espiritualidade e sentimento religioso do seu tempo, ele que viveu bem dentro do seu século.

José Adriano de Carvalho identificou 55 composições das *Obras Métricas* como constitutivas do *corpus* poético espiritual do Melodino: 19 Sonetos da *Harpa de Melpomene*, 4 Romances de *La Citara de Erato*, 4 Tercetos, 2 Odes e 2 Letrillas de *La Tiorba de Polimia*, 8 Sonetos, 1 Oitava, 2 Tercetos, 1 Glosa e 2 Cartas de *As Segundas Três Musas*, 3 Sonetos e 2 Tonos de *La Lira de Clio*, 1 Romance e 1 Villancico de *La Avena de Tersicore*, e 2 Villancicos e 1 Ode em *La Fistula de Urania*. (Carvalho 1974: 303-305) E, se referimos estes números e variedade de composições é tão só para demonstrar o quanto esta poesia do autor tem sido esquecida (ou mal conhecida?), bastando para tal analisar a sua representatividade nas várias antologias sobre poesia religiosa publicadas.⁹

Não sendo inteiramente possível datar o *corpus* antes identificado, pode-se, mesmo assim, deixar nota que o soneto “De Utero translatus ad tumulum” (Job 10) é a composição com data mais antiga que se conhece¹⁰; o poema com data mais tardia será o “Canto da Babilónia” – 1652 – de *As Segundas Três Musas* oferecido em carta a D. Francisco de Sousa, havendo nele indícios de que quando o escreveu ainda o poeta estaria preso,

⁹ *Antologia dos Cem melhores Poetas Religiosos de Língua Portuguesa*, César Frias, Lisboa, Liv. Ed. Guimarães, 1932: não tem qualquer poema de D. Francisco Manuel; *A Poesia Religiosa na Literatura Portuguesa*, Augusto C. Pires de Lima, Porto, Domingos Barreira, 1942: “Pó da Terra” de *As Segundas Três Musas*, pp. 104-5; *Antologia de Poesias Religiosas desde o século XV*, Guilherme Faria, Lisboa, Ed. Gama, 1947: “Mundo incerto”; *Na Mão de Deus. Antologia de Poesia Religiosa Portuguesa*, José Régio e A. De Serpa, Lisboa, Portugália, 1958: “Antes da Confissão”, p. 171; *A Paixão de Cristo na Poesia Portuguesa*, A. Salvado, Polis, 1969: não tem qualquer poema de D. Francisco.

¹⁰ 1634 é a data que Astrana Marin propôs para este soneto (in Francisco Quevedo, *Obras Completas*, Madrid, 1943, p. 958) que integra a *Harpa de Melpomene* e tem o nº 36, de acordo com o texto fixado por D. Francisco Manuel nas suas *Obras Métricas*, Lyon, 1665.

Espalharei meu triste canto
 Pelas desertas areias
 Os olhos foram as veias,
 A música foi o pranto
 O instrumento das cadeias.
 Mas eu vendo-me cativo
 Bradei na força da queixa

se bem que no restante da carta se conclua já não estar o poeta encarcerado: «não lhes devo ao tempo ou sorte / a receita de esquecer».

As seis composições poéticas inspiradas em salmos ou orações para-litúrgicas ocupam um lugar à parte no quadro da poesia espiritual de Manuel de Melo. São elas o *Psalmo a la Providencia*, o *Psalmo a la Misericórdia*, o *Canto de Babilónia*, a *Parafrasis del Psalmo 6*, a *Parafrasis da Oração de Santo Agostinho que fez publicar o Papa Urbano Octavo* e a *Parafrasis da Oração preparatória antes da oração que começa: Conditor Coeli*.

D. Francisco, apoiado numa larga tradição de paráfrases de salmos, hinos religiosos e orações que se renovou notavelmente nos séculos XVI e XVII por força do movimento humanista e das Reformas protestante e católica, trabalha os “salmos” de um modo em que a sua intervenção pessoal é veículo para fazer chegar aos leitores informações sobre a sua vida íntima ou espiritual, para além da lição de moral que sempre encerram. Os “salmos”, que diferentemente das paráfrases não estão obrigados a um critério de fidelidade a um texto original, são um género que se adaptou bem às necessidades do Melodino de expor em simultâneo o seu sentimento religioso e o seu caso pessoal de um preso que se sabia inocente¹¹.

O *Canto de Babilónia*, inscrito na vasta tradição poética que se inspira no salmo 136, é a meditação espiritual mais conhecida de D.

¹¹ Estes “salmos” têm a sua filiação mais próxima na Meditação, um género que, na espiritualidade da Idade Média, teve um papel importante.

Francisco Manuel de Melo e, conseqüentemente, a mais estudada. A identificação de “Babilónia” como lugar de abatimento e desencanto provocado pelos seus inimigos é aturadamente tratada neste *Canto* que só a “profunda religiosidade” (Belchior 1971: 23) dos momentos finais permite encaixar nesta reflexão sobre poesia religiosa de D. Francisco Manuel. No estudo que fez sobre este poema José Adriano de Carvalho desfilia-o de simples paráfrase das redondilhas camonianas *Sobolos Rios* como geralmente é visto (Carvalho 1974: 308) e, concordando com J. V. Pina Martins (Martins 1974: 14) também o desconsidera como simples paráfrase do salmo 136. Afirmando-o como um exemplo de Meditação espiritual em verso, J. A. de Carvalho apoia-se no «ritmo de elaboração do poema» e também nas muitas «conotações biográficas, expressões directas do protagonista (...) sinais do processo utilizado para levar o leitor a participar na sua vida interior, de lhe patentear as suas inquietações sobre a sua própria sorte, de o fazer reflectir não só sobre a sua condição de preso e “desterrado”, isto é, de o levar a “simpatizar” consigo, mas também sobre a imensa misericórdia de que o seu “caso” é prova ou esperança». (Carvalho 1974: 338)

D. Francisco Manuel de Melo escreveu, como vimos, duas paráfrases de orações à penitência e à misericórdia; estão n’*As Segundas Três Musas*, ambas em tercetos: *Parafrazis da Oração se Santo Agostinho que fez publicar o papa Urbano Octavo* e *Parafrazis da Oração preparatória da confissão que começa: Conditior Coeli*. Tematicamente, integram as duas o núcleo de poesia penitencial que é o mais importante da poesia de Manuel de Melo. A *Parafrazis da Oração de Santo Agostinho* é uma tradução quase literal do texto agostiniano a que D. Francisco acrescenta um ligeiro comentário, o que lhe permitiu a síntese de temas que são muito seus – exposição do seu sofrimento, pedido de uma intervenção divina para o pecador à beira de perder-se, a paciência de Deus, a contradição da alma que se sustenta do adiamento permanente da sua “conversão”.

Na oração *Conditior Coeli*, na linha da anterior, o autor retoma o tema do peso do pecado e a necessidade urgente de misericórdia, de clemência divina.

A poesia religiosa de D. Francisco Manuel está, como é bom de ver, profundamente ligada às circunstâncias, tantas vezes dolorosas, da sua vida – donde a temática do sofrimento, do pecador, da misericórdia... Mas encontramos nela outros temas mais recorrentes como sejam a reflexão sobre os mistérios da vida de Cristo – Nascimento, Paixão, Morte e Eucaristia -, a celebração da Virgem e dos Santos, a Providência.

A poesia de Manuel de Melo sobre o nascimento de Cristo é constituída por celebrações festivas do acontecimento cujo tom e estilo utilizados sugere ter sido produzida para cerimónias religiosas ou actos similares, o que não surpreende já que o autor deixou indicações nas *Cartas Familiares* de ter sido solicitado para o efeito: são os romances “Al nacimiento de Christo”, “Al nacimiento de Christo, para cantar-se” (*La Citara de Erato*), “En consideracion del misterio del nacimiento de Christo, por metáfora de unas cortes” (*La Avena de Tersicore*) onde se celebra Cristo redentor de um mundo doente, a letrilla “De los Reys” (*La Tiorba de Polimia*) e a glosa “Mandou que podia se glozasse ao Menino Jesu esta cantiga vulgar, na festa do Natal (*As Segundas Três Musas*).

Neste ciclo do Natal há três composições que estão fora do tom de celebração festiva que se observa nas anteriores. São as oitavas “Descrevendo hum passo da descrição por alegoria ao nascimento” (*As Segundas Três Musas*) e os sonetos “Jesus Niño en el Destierro, pintado al pie de un arbol” e “Corriendo borrasca en dia de Navidad” (*Harpa de Melpomene*). As oitavas “Passo de descrição” ainda apresentam um tom ligeiramente festivo, mas reflectem, sobretudo, sobre a relação do Natal de Cristo com a Eucaristia, início da sua Paixão; o soneto “Jesus Niño en el Destierro” é a descrição de um quadro sobre o desterro do Menino no Egipto e onde a simbologia cristã da árvore, trono e cruz está presente, numa associação da infância de Cristo à sua Paixão futura. O soneto “Corriendo borrasca en dia de Navidad” apresenta o contraste entre a paz que anuncia o nascimento do Salvador e a inquietação do pecador à beira da morte.

Compreende-se bem que o nascimento de Cristo não tenha merecido da parte de D. Francisco, um lugar central na sua meditação. Vendo-se sempre como um pecador que precisa com urgência da misericórdia divina, é natural que a Paixão e Morte de Cristo, no seu papel de redentor final, lhe tenham merecido mais atenção.

No grupo de poemas sobre a Paixão de Cristo considera-se os sonetos “Flecit Amare” (*A Harpa de Melpomene*), sobre a dor de Pedro e “Venit Maria Magdalena” (*A Harpa de Melpomene*), sobre a visita de Maria Madalena ao túmulo de Cristo. Poder-se-ia ainda ter em conta um outro conjunto de sonetos, de menor importância, “Los Mistérios de Viernes”, “Et factus est sudor eius sicut gutte sanguinis”, “A Cristo com la Cruz”, “Domine, memento mei” (todos de *A Harpa de Melpomene*) e os romances de *A Citara de Erato* “Refiere la Pasion de Christo” e “Las tinieblas de la muerte de Christo”.

O arrependimento e dor expressos nas lágrimas de Pedro, um tema frequente na época de D. Francisco, são por este tomados como uma exteriorização do interior, forma de amplificação do pecado. É o que pode ver-se nos versos finais do soneto:

Callad, Pedro, callad, pues sois prudente,
Que ninguno repara en vuestra culpa
Sino despues de ver que llorais tanto

Pedro, «Hombre, enfin, ama e niega juntamente», é o exemplo, o perfeito paradoxo da natureza humana, o pecador e penitente que justifica a misericórdia divina.

Também é pelas lágrimas (e pelo seu valor) que Maria Madalena, mulher formosa, alcança a misericórdia divina – «ó lágrimas, ó queixas, ó imposible, / Quanto Dios obligais! Ya se ve quanto / Por lo que pretendéis más que possible – e consegue a “humanização” de Deus.» (Carvalho 1974: 359)

Os elementos de crueldade da Paixão de Cristo estão ausentes dos sonetos referenciados. D. Francisco prefere perspectivar o sofrimento de Cristo em função da sua própria condição de pecador; interessa-lhe

mais o comportamento interior de Cristo, a sua paciência, que quer imitar e reclamar para si mesmo.

A via sacra de Cristo, os momentos dolorosos da Paixão tratou-os Manuel de Melo nos dois romances indicados acima que são uma espécie de paráfrase do texto do Evangelho.

A Virgem não mereceu um lugar de destaque na poesia religiosa de D. Francisco Manuel, não se lhe oferecendo como motivo de inspiração ou meditação, a não ser de forma minguada, se comparado com autores seus contemporâneos como Diogo Bernardes, Fr. Agostinho da Cruz ou os espanhóis Lope de Vega ou Afonso de Ledesma. São José, de quem se considerava devoto, não lhe mereceu qualquer poema ou verso que fosse, assim como Santo Agostinho; São João Baptista surge evocado no “*Salmo a la Providencia*” e recebeu um “*Officio de S. João Bautista*”; S. Francisco de Assis mereceu-lhe uma “*Jacarilla de devoción*”. Também os chamados “*santos novos*” – Santa Teresa d’Ávila, São João da Cruz, Santo Inácio de Loyola, ou São Francisco Xavier – tão cantados no século XVII, não fazem parte da sua poesia sacra. Sabe-se, isso sim, que D. Francisco se fixou nos santos que a sua época valorizava como exemplo de penitência e, por consequência, como elevadas provas de misericórdia.

A poesia sacra de Francisco Manuel é uma poesia que remete para a urgência de misericórdia divina para com o pecador que, como meio de levar Deus a ser misericordioso, deve arrepender-se e penitenciar-se. É neste sentido que as lágrimas, largamente representadas na sua poesia religiosa, são uma manifestação de esperança do pecador na clemência divina e um gesto de penitência, de exteriorização do interior do penitente, e mereceram um lugar destacado «entre los poetas religiosos que durante más de un siglo ya encarnaron en la figura del pecador arrepentido mucha de la agitación religiosa de la época». (Aaron 1962: 174)

Também a confissão – exteriorização do interior – é um tema essencial da poesia religiosa de D. Francisco e mereceu-lhe vários po-

emas, ou partes de poema: “En vésperas de una confession” (*A Harpa de Melpomene*), “Antes da Confissão”, “Parafrazis da Oração de Santo Agostinho”, “Parafrazis da oração antes da confissão que começa: Conditor Coeli” (*As Segundas Três Musas*) retratam o momento da confissão; outros como “Habla com Dios” e “Pide favor contra las memorias profanas” (*A Harpa de Melpomene*) ou passagens do “Psalmo a la Misericórdia” ou a “Parafrazis del Psalmo 6” também são de considerar para o mesmo assunto.

A atitude confessional de D. Francisco é de permanente auto-acusação de toda uma vida e, por isso, «el hombre que es, acusa al hombre que era», uma frase do poema “El pecador com Dios”, de *A Harpa de Melpomene*, que vale, toda ela, uma definição e que vem como que desmontada na longa “Carta” a Fr. António de Santa Maria, inserida em *As Segundas Três Musas*, de que se deixa um exemplo (est. 21):

Eu mesmo me presumi
 Eu mesmo me aconselhey
 Eu mesmo me confundi,
 Eu mesmo me derrubei,
 Eu mesmo em fim me perdi.

D. Francisco reconhece o pecado como coisa sua, mas sabe que o mesmo não significa nada perante a imensa graça de Deus. Razão? O pecado, sendo humano é “finito” e a Graça, por divina, é “infinita”. Por isso, a contemplação da misericórdia divina, da paciência de Deus superam as misérias do pecador, a sua impaciência. Sem a paciência misericordiosa de Deus, como dizia Santo Agostinho, não pode haver salvação (Agostinho 1956: 436) e é de lembrar que muitos dos temas da poesia religiosa de Francisco Manuel – valorização da confissão, exposição da miséria do pecador, providência misericordiosa de Deus, entre outros – andam de mãos dadas e buscam inspiração no autor das *Confissões*.

Em jeito de conclusão, diga-se que a variedade temática e formal da poesia religiosa de D. Francisco Manuel de Melo, bem como

o período da vida do poeta em que parece ter sido escrita, fazem dela um *corpus* autónomo no conjunto da sua produção poética. É uma poesia que se integra em algumas áreas da espiritualidade da época, não demonstrando qualquer atracção por outras, como vimos.

Cristo – o seu nascimento, a sua paixão e morte – tem um lugar primordial na sua poesia sacra. É um Cristo que surge por referência ao seu “eu” pecador e sofredor. D. Francisco Manuel, perante Deus, apresenta-se sempre como culpado, situação diversa à que assume perante os homens reclamando sempre a sua inocência. É este posicionamento que confere à sua poesia religiosa um carácter dramático muito particular levando-o a exteriorizar o seu mundo interior e a interiorizar o seu mundo exterior. Em função disso, desse processo de intensificação do seu drama, D. Francisco Manuel escolheu maioritariamente a paráfrase para trabalhar textos, figuras, situações evangélicas, salmos e orações, pois lhe permitia inscrever os acontecimentos sob o duplo registo do humano – uma identificação muito sua com a situação do texto parafraseado – e do divino, que lhe permitia dar à sua situação uma dimensão espiritual: afinal o objectivo era a sua salvação.

Referências bibliográficas

- Aaron, M. A. (1962): *Cristo en la lírica de Lope de Vega*. Madrid.
- Agostinho, Santo (1956): *De Pacientia*. Madrid.
- Belchior, Maria de Lurdes (1971): *Os Homens e os Livros. Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editorial Verbo
- Carvalho, José Adriano (1974): *A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo*. Paris: FCG.
- Faria, Guilherme (1947): *Antologia de Poesia Religiosa desde o século XV*. Lisboa: Edições Gama.
- Frias, César (1932): *Antologia dos cem Melhores Poetas Religiosos de Língua Portuguesa*. Lisboa: Livraria Guimarães Editores.
- Lima, Augusto Pires de (1942): *A Poesia Religiosa na Literatura Portuguesa*. Porto: Editorial Domingos Barreira.
- Machado, Diogo Barbosa (1747): *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa.
- Melo, D. Francisco Manuel de (1752): *Cartas Familiares*. Lisboa.
- Melo, D. Francisco Manuel de (1665): *Obras Métricas*. Lyon.

Prestage, Edgar (1914): *D. Francisco Manuel de Melo. Esboço Biográfico*. Lisboa.

Quevedo, Francisco (1943): *Obras Completas*. Madrid.

Régio, José & Serpa, Alberto (1958): *Na mão de Deus. Antologia de Poesia Religiosa Portuguesa*. Lisboa: Portugália.

Salvado, A. (1969): *A Paixão de Cristo na Poesia Portuguesa*. Lisboa: Polis.

Silva, Vitor Manuel de Aguiar e (1971): *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

A problemática da morte nos sonetos de D. Francisco Manuel de Melo¹

[...] le baroque est né surtout en Italie, au lendemain du Concile de Trente. C'est dire assez qu'il est un art dramatique. [...] funie l'imbécile confiance dans les possibilites ilimités de la nature humaine, le second XVI siècle [...] ramène l'homme à l'essentiel, la méditation sur sa condition.

Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe Classique*

Tomando como leit-motiv as afirmações supracitadas e considerando-as também como verdades axiomáticas, a transposição (e justificação) das mesmas para o *corpus* da obra de D. Francisco Manuel de Melo constituído pelos sonetos das suas *Obras Métricas* (Melo Lyon: 1665), afigurou-se-nos tarefa interessante. Uma outra justificação para a efectivação de tal estudo: o relativo desconhecimento e até, porque não, ostracismo, a que tal componente dos textos de D. Francisco tem sido votada, ao que não será alheio o facto da mesma se encontrar, em grande número, em castelhano e não ter sido objecto da curiosidade das editoras.

O par dicotómico vida/morte tem sido objecto de reflexão intensa desde sempre. E desde sempre, vida e morte surgem de par em par. A morte pertence, naturalmente, à vida e a reflexão sobre aquela tem sido pretexto para procurar compreender os mistérios desta, mais especificamente do ser humano.

O interregno do Renascimento, que costuma designar-se por antropocentrista, tinha acabado. O homem encontrou-se, de novo, reduzido à pequenez do grão de areia numa praia imensa. Remetido ao essencial – a meditação sobre a sua condição – o homem do século XVII vai desempenhar a preceito o seu papel de actor num mundo que é um teatro, um labirinto confuso, pois tudo não passa de um jogo dramático. Consumido por uma constante luta interior, cons-

¹ Texto apresentado ao *I Congresso Internacional do Barroco* realizado pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 1991.

ciente da circunstancialidade da vida, a obsessão pela morte tornou-se um facto de natureza particular (Maravall 1980: 309 e segs). A este hábito de interiorização e de meditação moral (o que constitui uma espécie de regresso a uma certa linha da Idade Média que o Barroco tanto apreciou) deve juntar-se uma sofrida ânsia de evasão para outra realidade onde tudo é impreciso e misterioso. Acossado agora por uma solidão individual quase insuportável, o que poderia dizer-se o regresso ao teocentrismo resulta, pois, natural e evidente e que, mais do que nunca, Deus está no centro de tudo no século XVII; um tanto paradoxalmente Ele é, de novo, esse pólo organizador e aglutinador da ordem social que nunca deixou de ser (Chaunu s/d: 397-438).

Como observou há já uns bons anos o professor Pina Martins, a poesia do autor da *Carta de Guia de Casados*, integrando logicamente o panorama atrás sugerido em breves linhas, continua a ser a parente pobre da sua vasta obra, sendo por vezes considerada de menor valia (Martins 1974: 97-151)..

Há, no entanto, um aspecto digno de realce: nos estudos referidos, a atenção, normalmente, encontra-se centrada na componente portuguesa do conjunto das poesias de D. Francisco. Ora, as *Obras Métricas* são constituídas por uma boa parte de composições em castelhano. A título de exemplo registre-se que, do conjunto dos sonetos inclusos nesse que será o maior conjunto poético editado no século XVII português, são em número de 100 os escritos em língua portuguesa, constituindo a “Tuba de Calíope”, e 254 em língua espanhola, distribuídos 104 sob a designação de “Lira de Clio” e 150 integrando a “Harpa de Melpomene”.

Uma vez que será do conjunto dos sonetos que iremos extrair o *corpus* a tratar mais detalhadamente, gostaríamos ainda de deixar registadas uma ou outra curiosidade. Assim, na “Tuba de Calíope”, para além do título/dedicatória que antecede cada soneto – o que sucede também com os da “Lira de Clio” e da “Harpa de Melpomene” – o autor indica também a natureza dos mesmos, classificando-os em nove categorias diferentes, a saber, amoroso, moral, laudatório, fúnebre, lírico, festivo, familiar, sacro e heróico. Note-se que tal in-

dicação não surge nos sonetos em castelhano, o que não deixa de ser curioso e que poderá ser indício (porque não?) de um maior cuidado na classificação da vertente portuguesa. Curioso também o facto de surgirem dois sonetos (LXIV da “Tuba de Calíope” e XVII da “Lira de Clio”) dedicados à morte de uma mesma pessoa, o infante D. Duarte, diferentes não só na forma como abordam o assunto, mas também na língua em que estão escritos.

Como antes ficou expresso, os sonetos de D. Francisco abrangem as mais variadas temáticas, que vão desde a simples composição amorosa até uma reflexão aturada sobre a morte. Na sequência de uma prática comum aos escritores barrocos, encontramos também na sua obra vários sonetos de pendor panegírico tendo como tema o falecimento de determinada personalidade (mais frequentemente feminina) exprimindo um sentimento de pesar e melancolia perante a fugacidade da vida a que os áulicos não se furtam e que isso mesmo documentam com o maior e mais dramático esplendor.

É precisamente esta temática, indissociável da problemática da morte, que nos propomos abordar, seguindo uma proposta de análise preconizada pelo professor Pina Martins que, no seu livro *Cultura Portuguesa*, refere a fidelidade do autor de *O Fidalgo Aprendiz* a um «ideal de sinceridade humana, o seu fino cepticismo, amargo e lúcido, o seu pessimismo antropológico [...] tal como parece deduzir-se das *Cartas Familiares*» (Martins 1974: 100)

Comecemos precisamente por estas.

São muitas as cartas (Melo 1980) nas quais D. Francisco aborda a problemática da morte. Das simples referencias do foro pessoal reveladoras do fino cepticismo, amargo e lúcido exposto por Pina Martins, como pode ver-se através da leitura das Cartas 186 – «[...] senão a sepultura, todo outro lugar me sobeja» – e 232 – «Próximo estou ao último golpe» – até à reflexão aturada sobre a morte que na Carta 285 é apresentada como ser guloso e faminto que a todos, tarde ou cedo, deglutirá: «Gulosíssima anda a morte. Ou, de enfasiada dos grandes, petisca nos meãos e nos pequenos. Temam-se todos, que a

todos tomará o sabor», passando por um autêntico sentido do «nada» que é o Homem expresso na Carta 406: «Senhor, não somos nada. Nem a morte, nem a natureza nos deram algum termo para cobrarem de nós aquela dívida que em qualquer hora e idade lhe devemos: pedem-no-la quando lhes parece. Esta é vida que alguém já deduziu de via. Com quem parece se conformam os Franceses que também lhe chamam “vie”; “vie” porque vida e caminho ua própria cousa são» e donde se infere, portanto, uma interessante e original reflexão sobre a precariedade da vida aqui tomada como movimento (uma ideia tipicamente barroca) e caminho (a estrada da vida), noções a que se junta a efemeridade a que ambos estão sujeitos já que o tempo da vida a qualquer hora pode ter que saldar a dívida ao autonomizar-se como tal, dívida que só a morte pode pagar. A quem? A Deus, obviamente. E não se questione o porquê do imprevisto golpe divino pois «[...] Deus faz tudo como Deus», assim o justifica o autor na mesma epístola. Ainda sobre a incerteza do passamento lê-se na Carta 411 dirigida a um *Ministro amigo* a quem a esposa tinha morrido: «[...] Deus, fazendo-nos mortais, não quisesse dar-nos a conhecer o dia do nosso acabamento. Sabia Deus que, se o soubessem os homens, de medo de aquela hora ninguém chegaria a ela; sempre ficaríamos aquém do que nos tivesse concedido de vida [...] porque não havia modo mais eficaz de recomendar-nos nosso fim, que fazer-no-lo incerto», assentando esta sua teoria numa perspectiva claramente agostiniana que apelava ao lembrar constante da morte como forma de apressar a conversão e se estar sempre preparado para enfrentar Deus. Ainda uma outra ideia assente na concepção de que a vida é uma permanente provação num mundo ruim, como vem expresso na Carta 462: «[...] Quer Nosso Senhor levar os moços para mostrar aos velhos que lhes não faz agravo quando os chama; e aos moços também lhes faz mercê, socorrendo-os com sua mão e tirando-os do perigo de tão ruim mundo». O homem é um ser em luta com todos os males e a sua morte assume foros de libertação, resultado de uma graça divina. Para D. Francisco Manuel, o homem tem para si a absoluta certeza de uma vida gloriosa no Além entendendo o percurso

terreno como uma provação tanto mais penosa quanto durável.

Vista desta forma, a morte pode mesmo ser, por si mesma, já uma recompensa, um meio para uma outra vida de gozo eterno – «[...] Valho-me de outra mais sagrada obrigação que se produz de aquele conhecimento assegurador da glória, que goza na morte quem padeceu na vida. E não é necessário que a vida seja penosa para ser cansada; basta que seja grande» (Carta 509 – *a um Conde, considerando os trabalhos da vida*).

Não queríamos terminar a referência que vem sendo feita às cartas sem mencionar a Carta 562 pela curiosidade que apresenta e que, por si só, justificaria um estudo cuidado. Limitar-nos-emos a citar uma ou outra passagens, deixando-as como motivo de reflexão e a fazer um curtíssimo comentário. Note-se que esta epístola é das poucas que se encontra escrita em castelhano. Diz D. Francisco *A un amigo afligido*: «[...] Vida es antes que muerte, afirmó, a mi ver, engañada la filosofía. Y dijera mejor: vida es intervalo de dos muertes. Sease paradoxo a la Naturaleza; que a la moralidad es axioma. Vida es antes que muerte, es imposible. Ser y no ser, son términos de toda entidad Primero no era el Hombre que lo fuese; e después de haber sido vuelve a no ser: luego el no ser antelación supone al haber sido; luego la muerte no sucedió a la vida, sino la vida a la muerte. [...] El vientre que nos engendra es la primera cueva que nos sepulta. Tan próbida fue la Providencia que, habiendo de redicirnos a un estrecho, nos cría en otro». Sintetizando os tópicos bíblicos que outro D. Francisco, o de Quevedo, dissolveu em “La luna e sepultina”, Manuel de Melo apresenta-nos o acto de nascer como uma luta entre a vida e a morte, da qual muitas vezes resulta um compromisso: nasce um novo ser, mas morre o que lhe dá vida. Por isso, D. Francisco escreve: «[...] Éste es el hombre: aquél que antes de serlo, es mortal, facinoroso y homicida». O ser humano é miserável, impuro, pecador e tem a consciência inata desta sua situação; por isso, passa a vida a corroer-se da sua mísera condição humana, numa tentativa constante de purificação. Assim, «lágrimas son su estilo, lágrimas piden las albricias de su nacimiento, lágrimas son las insignias de su dignidad, lágrimas son las atalayas de sus miserias, lágrimas el prólogo

de sus venturas. Y las del nascer, sin falta, cerimonia son con que la Naturaleza le da posesion de las del vivir». Contudo, para ascender ao gozo eterno, necessita regressar ao seu estado de pureza iniciático, o que conseguirá quando o poder divino lhe conceder a purificação (o prémio) final – a morte.

Regressemos agora aos sonetos do Melodino.

Na introdução às *Obras Métricas*, D. Francisco, desenvolvendo velhos princípios novamente caros ao Barroco, considera que a poesia persuade, deleita e ensina. Seguindo estes propósitos e porque para o autor de *Relógios Falantes* o ciclo temporal do homem é uma caminhada irreversível para a morte, os sonetos que abordam esta problemática apresentam uma clara perspectiva de pregação, inserida numa temática moralista mais genérica eivada de um cunho sempre pedagógico. Se é certo que o pessimismo é a tónica dominante, também é evidente que a fé é sempre uma (a última) solução.

Escolhemos um *corpus* constituído por quatro sonetos da “Harpa de Melpomene” (XXXXII, XXXXIII, XXXXIV, XXXXV) e o soneto LXXXI pertencente à “Tuba de Calíope”, classificado de moral, designação sob a qual poderemos acolher os outros poemas antes referenciados.

SONETO XXXXII

Mario, acude, que el mundo te lo acusa
 Dios no mura, mi pluma te lo advierte;
 Dicen que quieres ser más que la muerte,
 Pues tu ambicion la muerte, aun no la escusa.

Quando las sangrientas garras usa
 Contra el misero reo, aquel leon fuerte,
 Si al primer golpe, vida, y sangre vierte,
 La fiera entonces, su crueldad rehusa.

No ay segunda crueldad entre la saña
 De esse animal; y tu interez ardiente
 Contra la muerte palida forcexa:

Mario, ó la Providencia nos engaña,
 O tu te perderàs tan facilmente
 Como tiu tomas lo que el otro dexa.

Este soneto, dirigido *A un codicioso*, apresenta um sentido geral de advertência a um receptor de nome Mário para a necessidade de precaução contra a morte. Perante a morte é preciso ter medo e todas as evocações são úteis, como, por exemplo, a apresentação daquela como uma fera terrível e sanguinária. Ainda no plano das ideias, podemos considerar que o soneto procura vincar a inutilidade do esforço humano contra a morte. Que esforço? A cobiça e a ambição, «Pues tu ambicion la muerte, aun no la escusa» (v. 4). No plano dos recursos imagéticos, sobressai a alegorização da morte como leão forte de sangrentas garras, cujo golpe é cruel e não falha:

Contra el misero reo, aquel leon fuerte,
 Si al primer golpe, vida, y sangre vierte,
 La fiera entonces, su crueldad rehusa.

No ay segunda crueldad entre la saña
 De esse animal; [...] vv. 6,7,8,9,10).

Saliência também para a apóstrofe inicial que se repete no início do segundo terceto num evidente sentido de reforço e reafirmação do pendor apelativo de todo o soneto.

A morte, aqui circunscrita à sua vertente física (como quase sempre acontece na obra de D. Francisco Manuel de Melo), inscreve-se na ordem da Providência:

Mario, ó la Providencia nos engaña,
 O tu te perderàs tan facilmente. (vv. 12-13)

A morte, símbolo de preferência divina e libertadora, é também violenta e devastadora.

Assinale-se, como nota final, que os propósitos enunciados na introdução das *Obras Métricas* são aqui plenamente cumpridos: persuadir, e *docere* estão bem expressos nos dois primeiros versos:

Mario, acude, que el mundo te lo acusa
Dios no mura, mi pluma te lo advierte;

SONETO XXXXIII

Laura, sin my, sin ty, sin luz me quedo,
Si alguna luz me muestra el ser humano;
Que ayas tu de morir, tarde, ó temprano
Que la muerte te apunte con el dedo?

Que lo conozca? Que lo crea? Y puedo
Esperar cortesias de su mano?
Quando de esse verdor tierno, y loçano
Las dulces flores pararán en miedo?

Tus ojos, con que amor nos desafia,
Tus ojos, Laura, (la verdad lo advierte)
Pasto, y albergue an de ser de animalejos;

Bien tardará, mas bien que tarde el día,
Que importa? Si aquel dia de la muerte,
Pues todos puedem ser, nunca està lejos.

O soneto XXXXIII, reflexão sobre *Del comun decuydo de la vida*, apresenta uma ideia muito clara à poesia da morte, quer medieval quer posterior, de contraposição entre a beleza física, a juventude e o viço, por um lado, e a morte por outro, sendo acentuada esta oposição pelo recurso, retoricamente forte, ao macabro. A morte já não é passagem, mas fim e decomposição, «Pasto y albergue an de ser de animalejos» (v. 11).

O texto, ao contrário do anterior, não se situa aqui nos registos do *delectare* ou até do *docere*, tão caros ao horacianismo e frequentes em D. Francisco como no-lo mostrou Pina Martins, mas sobem a nível patético, o do *movere* consagrado pelos tratados de retórica e tão excessivamente usado pela poesia tardo-medieval e retomado a partir dos finais do século XVI. O apelo a sentimentos fortes está, aliás, bem patente no texto, no modo como é antevista a postura da dama perante a morte:

Quando de esse verdor tierno, y loçano
Las dulces flores pararán en miedo? (vv. 7-8)

É mesmo curioso verificar que o poema fixa com clareza dois dos três momentos relacionados com a morte física: o imediatamente antes – o medo perante a presença da morte –, e o imediatamente depois – o cadáver consumido pelos animalejos. Repare-se ainda na alusão (tópica uma vez mais) à omnipresença da morte e o seu carácter imprevisto:

Que importa? Si aquel dia de la muerte,
Pues todos pueden ser, nunca està lejos. (vv. 13-14)

Uma última referência para o destaque concedido à fragilidade da beleza física e efemeridade da vida humana não só expressa nos versos 13 e 14 já citados, mas também conseguida pela referência metafórica ao «verdor tierno» e às «dulces flores».

SONETO XXXXIV

Essos pulvos, ò Lauso, que altamente
Tu sien assombran, en piadoso rito,
No pulvos, letras son, con que se à escrito
Tu sentencia mortal, sobre tu frente.

Lee, y veràs que justa, y que eloquente
Pone a la vida un termino prescrito;
Que embargo agora no sera delito
De la fé que en la duda se desmiente?

Polvo eres, hombre; y se la vida es viento,
Como desculparás aventurarte
Por la fragilidad de tu elemento?

Desengañate, sin desengañarte:
Todo un mundo te sirva de escarmiento,
Un pulvo fuiste, un pulvo às de tornarte.

Este soneto, consagrado ao *Memento homo*, constitui um passo nítido numa direcção diferente do soneto anterior; aqui não está em

causa o drama da morte; apenas a avaliação existencial, onde, de um modo indirecto, por mecanismos de pressuposição, acaba por estar presente o negativismo antropológico tão típico de D. Francisco Manuel de Melo e à luz do qual se deve ler a temática da morte. Como observou Pina Martins, «[...] para D. Francisco Manuel de Melo a realidade só muda no seu pensar, porque tudo, em derradeira análise, é dominado pela irreversibilidade da vida, que é a morte». (Martins 1974: 105). A morte é, portanto, apenas o fim da vida, sendo esta o objecto primeiro dos esforços expressivos: a vida é... frágil vento,

y se la vida es viento,
 Como desculparás aventurarte
 Por la fragilidad de tu elemento? (vv. 9/10/11)

que só poderá desculpar-se com auxílio da fé (curiosamente não há aqui alusão à graça, porque também não há dimensão escatológica...).

Desengana-te (da vida) sem desenganar-te (da fé): esta proposição do verso 12 parece ser a lição deste soneto: tudo se pode resolver através da fé.

Passemos ao

SONETO XXXXV

O como en mi castigo se convierte
 (Tierno à mi error) tu brazo soberano,
 Si a tanto estruendo mal despierta, en vano
 Mi vida, apenas, su peligro advierte.

Cerca an dado los tiros de la Muerte;
 Esse lo dice, y aquel despojo humano;
 Pues si esta, que hoy me erró, tuerce la mano,
 Quien duda que al tercero tiro acierte?

Acertar de mi mesmo en tanta parte
 Mal dixé que era errarme? Antes à sido
 Un ensayarle al golpe de mi vida.

Señor, tu providencia assi reparte,
 El dolor, donde foi menos sentido,
 El horror, donde no parece herida.

Tal como aponta a epígrafe (*En las dos muertes juntas de madre, y hermana*), o soneto é motivado pela morte concreta de duas pessoas. Para além da personificação da morte, «Cerca an dado los tiros de la Muerte» (v. 5), o que parece mais saliente é a submissão da morte (já referenciada em relação a outro soneto) à Providência Divina, que trai um sistema antropológico-cosmológico (e escatológico) sem as tenções visíveis no final da Idade Média, onde a autonomia da morte corresponde a um teor elevado de incerteza quanto ao desfecho do Juízo Final.

Aqui todos os problemas da perdição/salvação parecem resolvidos satisfatoriamente, o que está, sem dúvida, relacionado com o problema, que D. Francisco aflora em vários poemas, de eficácia da graça divina.

Analisemos, por último, o soneto LXXXI, *Apólogo da Morte*, pertencente à “Tuba de Calíope”:

Vi eu hum dia a Morte andar folgando
 Por um campo de vivos, que a não vião.
 Os velhos, sem saber o que fazião,
 A cada passo nella hião topando.

Na mocidade os moços confiando,
 Ignorantes da Morte, a não temião;
 Todos cegos, nenhuns se lhe desvião;
 Ella a todos co dedo, os vay contando.

Então quiz disparar, e os olhos cerra:
 Tirou, e errou. Eu vendo seus empregos
 Tão sem ordem, bradei: tem te, homicida.

Voltouse, e respondeu: Tal vay de guerra;
 Se vos todos andais comigo cegos,
 Que esperais que com vosco ande advertida?

Este soneto, curioso pelo movimento que apresenta, é, pode dizer-se, quase iconográfico e está construído sobre a temática da morte imprevista, da impreparação de novos e velhos (o mesmo será dizer homens/mulheres, ricos/pobres), perante o seu surgimento

invisível e imprevisível, e do carácter arbitrário e provocador da sua acção, também aqui apresentada numa sequência de tiros. Perpassa no soneto a consciência de que o tempo é breve, logo, a vida decorre em permanente instabilidade.

O diálogo do sujeito com a morte vem completar o quadro até então traçado, juntando-lhe uma certa ironia trágica que, no entanto, acaba por adquirir uma dimensão claramente didáctica, como pode verificar-se pela leitura dos quatro últimos versos:

Tão sem ordem, bradei: tem te, homicida.
 Voltouse, e respondeu: Tal vay de guerra;
 Se vos todos andais comigo cegos,
 Que esperais que com vosco ande advertida?

O poema acaba, pois, por se transformar num apelo do tipo *memento mori*, exortando ao fim da cegueira e à procura da via que leva à preparação para a morte.

Concluindo, na poesia de D. Francisco Manuel de Melo estamos perante uma ideia da morte (fim da vida) para a qual o vivente deve precaver-se continuamente. O tempo, e a consciência dele, é breve; a vida é uma permanente provação num mundo ruim. Mas, autêntico acto de fé, para o Melodino o homem tem para si a absoluta certeza duma vida gloriosa no Além. Deste modo, a morte é uma recompensa, o passe de mágica para uma outra vida de gozo eterno.

Terminaríamos parafraseando de novo o próprio autor na sua Carta 509: «[...] Valho-me de outra mais sagrada obrigação que se produz de aquele conhecimento assegurador da glória, que goza na morte quem padeceu na vida. E não é necessário que a vida seja penosa para ser cansada; basta que seja grande».

Referências bibliográficas

- Ariès, Phjilippe (1975): *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris: Editions du Seuil.
- Chartier, Roger (1976): “Les Arts de Mourir”, in *Annales*, Janvier-Février.
- Chaunu, Pierre (s/d): *La civilisation de l'Europe Classique*. Paris.
- Delumeau, Jean (1983): *Le Péché de la Peur*. Paris: Fayard.
- Maravall, J. A. (1980): *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- Melo, D. Francisco Masnuel de (1665): *Obras Métricas*. Lyon.
- (1980): *Cartas Familiares*. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- (1966): *As Segundas Três Musas*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- Pina Martins, J. V. (1974): *Cultura Portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Silva, V. M. Aguiar e (1971): *Maneirismo e Barroco na poesia lírica portuguesa*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos.

Inquisição e Religiosidade no reinado de D. João VI

Numa sociedade em que o príncipe se apresenta ao culto público como investido por Deus, o poder religioso e o poder político apoiam-se mutuamente.

(Pierre Flottes 1971)

Quando na manhã do dia 23 de Janeiro de 1808 D. João VI e a sua comitiva desembarcaram em S. Salvador da Baía (depois da retracção de um dia por ineficiente informação sobre a sua chegada ao Brasil) depressa foram encaminhados sob um pálio purpurino até à igreja da Sé onde assistiram a um *Te Deum Laudamus* celebrado pelo arcebispo D. José da Escolástica como forma de agradecimento pela travessia bem sucedida do Atlântico.¹

Quase 308 anos antes, também Pedro Álvares Cabral iniciava a presença portuguesa no Brasil com uma missa de acção de graças e competente elevação do padrão dos Descobrimentos, em 26 de Abril de 1500, contando com a presença curiosa dos ameríndios também eles a “ouvir missa e pregação”, mas sobretudo estupefactos perante o espectáculo daquela gente vestida dos pés à cabeça, cabelos compridos e hirsutos, enormes barbas, suja, e que se fazia transportar em grandes embarcações. Cabral sinalizava a dilatação da fé e do império; o Regente D. João era o símbolo vivo e decadente de ambos: uma espécie de representante de Deus na terra e cabeça do império que, pela primeira vez, se instalava fora da capital. A Baía é, seguramente, um dos melhores exemplos de manifestação arquitectónica da religiosidade portuguesa ou não fosse a cidade erigida na encosta da baía baptizada de Todos-os-Santos, uma cidade tipicamente portuguesa de matriz medieval, desordenada, pouco planificada (Boxer 1963: 124), recheada de igrejas e conventos, uma cidade onde abundavam procissões e festas religiosas misturadas com rituais profanos.

¹ A decisão de atracar primeiro na Baía é hoje apresentada por Laurentino Gomes como uma jogada estratégica do Regente D. João visando a unificação administrativa e política do Brasil (GOMES, 2008: 93).

Nada de novo. Desde sempre a religiosidade portuguesa combinou em harmonia oficiosa religião e credences, práticas religiosas e bruxaria.

Pilar da Contra-reforma, Portugal viveu um fanatismo religioso que conheceu o seu auge no reinado de D. João V que, de tão crente que era, levou ao extremo essa sua convicção convivendo harmoniosamente com as esposas de Cristo, uma situação de todos conhecida e que ultrapassou fronteiras: afinal, o convento das freiras de Odivelas era paredes meias com o paço real dizendo-se mesmo que havia uma porta secreta que os ligava usada pelo fidelíssimo rei.

Fosse por que fosse, um pequeno país como Portugal tinha (tem) um patriarca, figura honorífica máxima na hierarquia da Igreja, e o seu rei mereceu do papa o título de Fidelíssimo: D. João V foi tão fiel na sua fidelidade que, como vimos, não se esqueceu de partilhar a cama das freiras e espalhou pelo país alguns filhos dessas relações.

Contando por quase três séculos com um Tribunal do Santo Ofício, o fervor religioso dos portugueses era alimentado por uma Igreja que congregava uma verdadeira legião de membros responsáveis por uma fanatismo visível que mereceu por parte de viajantes estrangeiros que demandaram as terras lusas nos finais do século XVIII e inícios do século XIX os mais variados comentários coincidentes no facto de que a religião assumia importância decisiva na estruturação e definição do carácter do povo português.

Neste particular, vem em primeira instância a intolerância que se manifestava sobretudo no seio da própria sociedade e menos para com os estrangeiros (ver *Cartas de um Viajante Francês*, Carl Israel Ruders, William Beckford); a intolerância é fruto de uma religiosidade profundamente doentia, alimentada por uma intencional falta de formação escolar das pessoas tendo conduzido ao fanatismo, à superstição, à cega credulidade: Carl Israel Ruders, um pastor sueco protestante que esteve em Lisboa na passagem do século XVIII para o XIX sentenciou: «Todos os povos incultos são muito supersticiosos [...]. Num país em que a religião de certa maneira favorece tais ideias não é para admirar que a superstição encontre mais fanáticos que

em qualquer outra parte» (Ruders 1981: vol. I, 224).

A valorização das visões, revelações, supostos milagres ou previsões do futuro fazia parte do cardápio e manjar da vida religiosa no tempo de D. João VI: acreditava-se e respeitava-se cegamente nisso tudo – se o sacristão ou o padre sonhavam que a estátua da Virgem suava, era verdade; se uma beata dizia em confissão ouvir vozes interiores sobre castigos divinos, mortes iminentes, etc., logo corria o confessor a divulgá-las; se uma jovem reagia mal a amores contrariados, era julgada possuída pelo demónio e exorcizada; se os médicos não atinavam nas mezinhas para uma doença, faziam-se benzeduras ou ia-se à bruxa (Moreira & Machado 2007: 49-52); se acaso surgia um cadáver incorrupto anos após estar enterrado, era milagre e virava santo (Ruders 1981: vol. 1, 223); se alguém diz que um protestante se converteu à hora da morte, logo vêm os dignitários da Igreja e nobres importantes participar no funeral da criatura abençoada por tal milagre (V. Beckford).

Uma religiosidade tão singular só podia ser fruto de uma enorme ignorância e deficiente educação cristã causadas por um clero também ele pouco instruído e sempre pronto para condenar ao inferno ««todos aqueles que pensarem diverso deles» (Moreira & Machado 2007: 53-56), distorcendo toda uma prática religiosa que devia ser boa.

Por isso, o poeta Robert Southey constatava:

Os camponeses e a grande massa do povo acreditavam, com uma fé implícita e intensa em tudo aquilo que lhes era ensinado. O clero paroquial, diferindo pouco do povo no seu modo de vida e tendo recebido uma educação de tão pouca valia que dificilmente se pode dizer que o tenha elevado acima do nível comum era, na maioria, tão supersticioso e mal-informado como o seu rebanho. (Southey 2007: 17)

Há, portanto, toda uma falsa devoção instigada por um clero pouco menos que ignorante, que lê latim mas não sabe o que lê, um clero que fomenta a «[...] prática minuciosa dos mais inúteis exteriores da religião, numa sujeição cega ao poder eclesiástico, e num horror a tudo o que é gente instruída, e ilustrada, a que eles prontamente caracterizam de ateus, ou hereges», segundo as palavras do viajante

anónimo francês (Moreira & Machado 2007: 55). Ruders, constatando essa ignorância dos religiosos portugueses vai mesmo ao ponto de dizer nunca ter ouvido em Portugal sermão de outro qualquer credo religioso de onde pudesse tirar qualquer préstimo (Ruders 1981: vol. 1, 109).

Para além de ignorante, o clero vivia na ociosidade, à custa das rendas dos conventos e das esmolas, uns perfeitos parasitas que não raro se acolhiam junto de casas abastadas (sendo aí muitas fonte de discórdias entre os casais) e aos quais o Viajante Francês anónimo chamou, de forma eloquente, de «divinos insectos» (Moreira & Machado 2007: 56).

Onde melhor se manifestava a religiosidade portuguesa era nas procissões e romarias. A riqueza e opulência ostensivas do cerimonial religioso e o número quase sem conta de membros do clero numa procissão do Corpo de Deus deixaram ironicamente extasiado o britânico William Beckford que era só um dos homens mais ricos da Inglaterra de então, assinalando «[...] uma infinidade de padres trazendo luzidas e diversas bandeiras de seda pintada; rebanhos de frades macilentos de hábitos brancos, pardos, e pretos, vinham de envolta e sucessivamente, como bandos de perus levados ao mercado» (Beckford 1988: Carta IV). Uns anos mais tarde, já em plena governação efectiva de D. João VI, a jovem irlandesa Clarissa Trant que acompanhava o seu pai² na sua estadia em Portugal descrevia assim a procissão do *Corpus Christi*:

No dia do Corpus Christi aceitámos o convite do Marquês de Ponte de Lima para assistir das suas janelas à grande procissão que tem sempre lugar neste dia.

A procissão não começou senão à uma hora, quando uma multidão de homens, mulheres e crianças andrajosos avisaram da sua aproximação correndo junto à casa. A ordem do cortejo era a seguinte: alguns cavalos muito elegantes levados um por um [...] seguia-se a imagem do santo [S. Jorge, patrono dos cavalos] em cartão [...] o

² O Coronel Nicholas Trant, militar de origem escocesa, participou na Guerra Peninsular tendo depois sido nomeado Governador do Porto e condecorado por D. João VI com a comenda de Torre e Espada.

gigantesco S. Cristóvão seguia o seu amigo S. Jorge e provocava muito riso pela sua altura colossal e andar instável [...] Um grande número de padres de vários conventos caminhavam atrás devagar, depois vinha uma imagem da Virgem Maria [...] e o conjunto desta triste representação era encerrado por padres levando um dossel debaixo do qual se levava a Hóstia Consagrada (Trant 2007: 101).

Ruders, por seu lado, destaca a rica ornamentação nas janelas e varandas das casas lisboetas, os ricos arcos festivos erguidos nas ruas e toda a cópia de padres das mais diversas ordens religiosas que se incorporavam na procissão com os seus hábitos característicos.

As romarias e peregrinações a santuários eram, na leitura do Viajante Francês anónimo, espaços para as «maiores desordens da embriaguez e do deboche» tudo complacentemente admitido e mesmo fomentado por clérigos e frades que «dali trazem as copiosas esmolas de missas pedidas e de outras rogadas». (Moreira & Machado 2007: 55)

O retrato pode parecer exagerado, mas tem confirmação cabal num texto que o Pe. Francisco Manuel do Nascimento – o poeta Filinto Elísio – escreveu lá do seu exílio parisiense descrevendo uma procissão e toda a *entourage* profana que a envolvia traduzindo de forma muito viva e, diríamos, quase perfeita, as observações dos visitantes estrangeiros:

Carta ao M.al Luís de C.

Tu sabes o que vai? Houve cá hoje
Uma tal procissão, que é muito bonita.
Leva tanto santinho!!! Tanta gente!!!
E gasta a preparar-se tanto tempo
Que lá, do ano passado, cuidam nela.

Prontos os santos, prontos os andores,
Janelas já pedidas, fatos feitos,
Moças alvoroçadas, e peraltas
Tomava aos Irmãos sécios grão desgosto.

[...]

Chega o dia feliz, e suspirado.
 Começam logo c'ó a alvorada, as moças
 A edificar no monte sem miolo
 Castelos váos de flores, e de fitas,
 A vestir galas, a pegar cambraias
 [...]

Dão três horas. Começa-se o fadário
 Espreitam-se as janelas, povoadas
 De deusas, ninfas, damas e rascoas.
 A rua entra a ferver de ponta a ponta
 Com soldados, com frades, com lacaios,
 Com garotos, com cães, com ratoneiros.
 [...]

E a mãe, muito devota, intima a filha:
 «Não te arredes de mim. Não dês mais trela
 Ao peralta, e se acaso o pé te pisa,
 Assenta-lhe à mão-tente um tapa-olhos».
 [...]

E o Menino Jesus vem feito Arqueiro!
 Mãezinha! Vem bonito. E um santo preto!!!
 Como vem luzidio!!! E este santinho
 Proude entrar todo negro assim no céu?
 [...]

Mexe-se a gente toda...Apanha – Apanha
 Que é um ladrão, que leva dous relógios.
 Cá me falta o meu lenço. Ai a minha bolsa!
Eis aí o de que estas funções servem!
 (Dizia um velho muito poupado, e rico)
 [...]

Este padre daqui, da cabeleira
 Loura, covinhado das bexigas
 Que vai ao pé do irmão do hábito rico,
 É quem fez este andor. – É muito douto!
 Ele é que deu a ideia disto tudo
 E é que achou as palavras, que escrevera
 O apóstolo santo André. Trabalhou muito
 Para as achar, que faltam na Escritura.
 Mas tanto esgratou, que deu com elas...

Eis que um velho de aspeito venerando,
 Que lhes ficara ao pé, entre a mais gente,
 Postos, nos dous, os olhos, meneando
 Três vezes, a cabeça, descontente,
 O nariz grosso, um pouco arrebitando
 Que os dous, de perto, viram claramente;

C'um saber só de experiência feito,
Sorriu-se, e o mais calou no experto peito. (Elísio 1999: 363-7)

A intolerância, o fanatismo, a superstição, a credence, a falsa devoção são, entre outros, sinais de uma religiosidade muito particular em que sagrado e profano muitas vezes se confundem, não se sabendo onde um acaba e o outro começa e da qual a actuação do clero, aliada a uma ignorância generalizada, é a maior responsável.

Por trás de tudo isto havia a Inquisição. O esplendor inquisitorial, vivido no reinado de D. João V, fora refreado pelo Marquês de Pombal que também procedeu à alteração do seu regimento funcional, proibindo a perseguição dos judeus e transformando o Tribunal do Santo Ofício num tribunal régio especialmente vocacionado para a defesa da religião católica e suprimindo-lhe as suas funções em matéria de censura.

Desaparecido Pombal da cena política, e invocando o integrismo religioso, a Inquisição vai fazer-se notar, com D. Maria I e com D. João VI, pela perseguição aos hereges filósofos e *maçons*; o vírus revolucionário vindo de além-Pirenéus será mais um alento de alma para o Santo Ofício que, em parceria com a Intendência da Polícia, que fora criada por Pombal, encabeçará o combate aos difusores de textos, símbolos e ideias revolucionárias. Amortecida com Pombal, a Inquisição ressurge no reinado de D. Maria I, algo fragilizada mas mais actuante. A perseguição aos hereges visou, sobretudo, jovens com instrução académica (V. ex. José Anastácio da Cunha, lente da Universidade de Coimbra), sacerdotes “pouco firmes” nas suas convicções ou de “costumes debochados” (ex. Pe. Francisco Manuel do Nascimento), pessoas referenciadas como libertinas (ex. o poeta Bocage), tudo numa tentativa de impedir a divulgação, por esta gente esclarecida, dos princípios filosóficos ou políticos iluministas tidos, por uma Igreja ultramontana, como heréticos.

Esta atitude persecutória contra a heresia dos filósofos estava consignada pela própria Real Mesa Censória que Pombal instituía enquanto entidade substituta da Inquisição em matéria de censura

de livros, a qual, no seu edital de 24 de Setembro de 1770, se insurge contra os filósofos culpados pelos erros do “Ateísmo, Deísmo e do Materialismo”.

A população continuava a viver num verdadeiro pavor da Inquisição; o que antes fora um ódio secular contra os judeus e que como por um passe de mágica desaparecera após a legislação pombalina, virara-se contra os defensores da Razão, contra os simpatizantes das ideias maçónicas, contra os que viram na Revolução Francesa e nos propósitos que a enformaram a solução para mudar o destino dos portugueses. A actuação inquisitorial continuou, os alvos é que mudaram instituindo-se aqueles, como vimos, numa verdadeira justificação para a continuidade existencial do tribunal religioso.

Não espanta, por isso, que, num relato de 1812, o irlandês William Graham, um oficial do Comissariado pertencente à Comissão de Abastecimento de Géneros às tropas britânicas estacionadas em Portugal, registasse ainda a presença efectiva do Santo Ofício em Portugal confirmando a sua má reputação na Europa:

Os gabinetes da Inquisição permanecem ainda na praça do Rossio e fui informado por fontes credíveis que todos os horríveis instrumentos usados nos interrogatórios e nas torturas ainda lá permanecem. As diferentes espécies de tortura excedem as invenções dos selvagens na América, e as cenas que aqui tiveram lugar foram tão infernais como das piores que costumamos ler (GRAHAM, 2007: 188-9).

Esta vergonha perante a Europa em que se tinha tornado a existência da Inquisição e que fora largamente denunciada, entre outros, por Voltaire nos anos sessenta (ex. *Candide*), é também expressa pelo poeta Robert Southey que, por duas ocasiões visitou Portugal, primeiro em 1796 e depois em 1800, tendo, posteriormente, escrito uma *History of the Peninsular War* que contratualizara em 1817 com o editor John Murray; Southey deixa bem claro que a actividade inquisitorial abrandara, mas que a intolerância fanática continuava:

Se bem que o seu princípio de intolerância permanecesse o mesmo [...] a prática abrandara grandemente; e os autos-da-fé, os grandes dias festivos dessa idolatria implacável, estavam no fim: pois sentia-se e reconhecia-se secretamente

que estas exhibições desumanas eram vergonhosas aos olhos da Europa (Southey 2007: 20).

E para provar a utilidade do Tribunal para o poder político deixou-nos Southey o testemunho impressionante do que dele fizeram os franceses invasores: «Lagarde³ tomou posse da Inquisição; o velho estabelecimento daquele tribunal diabólico foi reduzido a apenas um para perseguição política, como se o próprio edifício estivesse contaminado e sempre destinado a merecer as execrações da humanidade.» (Southey 2007: 36)

Afinal, antes como agora, o Santo Ofício era um poderoso instrumento religioso e político, duas realidades impossíveis de separar no Portugal setecentista que se prolongou até à Revolução Liberal, se bem que, nos finais da sua existência, sob a capa da religiosidade, o que havia era uma pragmática acção ao serviço do poder político. Ainda Southey: «A Inquisição [...] ao fechar os portos e barrar os caminhos de entrada e saída da Península cortou, tanto quanto possível, toda a comunicação intelectual com o resto do mundo». (Southey 2007: 17)

Perante este cenário, os espíritos racionalistas, os “iluminados”, foram apontados como libertinos e perigosos para os crentes. Às tentativas dos racionalistas de impor o domínio da razão, a Igreja respondia com a defesa dos inatacáveis dogmas da religião católica. E tinha a Igreja um auxiliar precioso na sua luta contra as “heresias racionalistas”: o estado absolutista.

Sabe-se que a legislação portuguesa do tempo corporizava princípios da religião cristã e interesses do próprio clero. Sabemos como a monarquia portuguesa tirou partido dos privilégios que concedeu à Igreja, verdadeiro sustentáculo da sobrevivência monárquica. É também certo que a Inquisição surgiu como um tribunal eclesiástico servindo também o rei absoluto e assim continuou sendo, e ainda mais,

³ Oficial de Napoleão Bonaparte conhecido pelo seu carácter violento que, antes de integrar a primeira invasão das tropas napoleónicas, estivera em Portugal como embaixador. Por esta altura Lagarde era um ministro do governo constituído por Junot.

após a reforma pombalina; e, se mais fosse preciso para atestar as bem conseguidas relações – por vezes até poderia falar-se de concubinação – entre a Igreja e o estado absoluto na segunda metade do século XVIII, relembremos as impressões registadas por viajantes estrangeiros que visitaram Portugal nesse período, todas elas unânimes, como vimos, em notar a importância sem paralelo das práticas religiosas na vida dos portugueses, em constatar o carácter indissociável religião/vida social, de qualquer classe, entenda-se.

Sendo verdadeiro este cenário, também é certo que nos finais de Setecentos um significativo acervo de livros constantes dos diferentes índices entravam no país e circulavam em círculos restritos da aristocracia, do clero e da burguesia, os quais sentiram um apelo à crítica contra este estatuto existencial do clero, contra uma Inquisição em perda definitiva e irremediável, mas que continuava a infundir um medo notório. Não era fácil abandonar, de um dia para o outro, uma atitude mental persecutória e de delação contínua com séculos de existência e prática activa; não se extinguia de um momento para o outro o sentimento de medo que agitava a população.

Como não ter medo da Inquisição se os processos e sentenças condenatórias continuavam? Como não ter medo se uma simples crítica à Igreja, ou a membros seus poderia levar a uma perseguição sem quartel? O medo de ser denunciado convivía com as pessoas instigado que era por um Santo Ofício que, em editais sucessivos publicados até inícios do século XIX reiterava a obrigação das pessoas em denunciar os suspeitos. A Inquisição era uma entidade promotora de medo e foi-o até ao final. Baste, para tanto, um simples excerto do jornal *Correio Brasiliense*, de Abril de 1816, a propósito de uma ordem papal para abolir o uso da tortura pelas Inquisições portuguesa e espanhola:

A Inquisição é um tribunal civil e denominado régio em Portugal. O seu regimento só tem força de lei porque o soberano lhe deu aquele carácter. Os castigos e processos criminais da Inquisição só podem ter lugar pela autoridade d'El-rei. Logo a corte do Rio de Janeiro deve rejeitar *in limine*, como fez a respeito dos jesuítas, toda a tentativa do papa em ingerir-se nas leis criminais do Estado as quais manifestamente só são da competência civil.

Como se comprova, cinco anos antes da sua extinção, a Inquisição continuava a ter os seus defensores e a confundir-se com o próprio Estado; assim se percebe também que, apesar de uma acção cada vez menos efectiva, continuava a ser temida e odiada. A sua má reputação permaneceu até ao final bem como o medo que provocava na sociedade portuguesa. Porquê? Porque a mentalidade inquisitorial persistia juntamente com os defeitos do tribunal, resultantes das normas a que se subordinava e das práticas a que se limitava.

Referências bibliográficas

Beckford, William (1988): *Diário de William Beckford em Portugal e Espanha*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Boxer, Charles (1963): *A Idade do Ouro do Brasil*. S. Paulo: Companhia Editora Nacional.

Flottes, Pierre (1971): *El inconsciente en la história*, Madrid: Esparsa.

Gomes, Laurentino (2008): *1808*. Lisboa: Livros d'hoje / D. Quixote.

Graham, William (2007): in *A Guerra Peninsular em Portugal – Relatos Britânicos*. Lisboa: Caleidoscópico.

Moreira & Machado (ed.) (2007): *Cartas de um viajante francês*. Vila Real: UTAD/CEL.

Moreira, Fernando (ed.) (1998-2000): *Obras Completas de Filinto Elísio* (11 vols). Braga: APPACDM.

Ruders, Carl Israel (1981): *Viagem a Portugal. 1798-1802*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Southey, Robert (2007): in *A Guerra Peninsular em Portugal – Relatos Britânicos*. Lisboa: Caleidoscópico.

Trant, Clarissa (2007) in *A Guerra Peninsular em Portugal – Relatos Britânicos*. Lisboa: Caleidoscópico.

O Estado da Nação no século XVIII: o olhar do(s) Outro(s)

*Cartas de hum viajante francez a hum seu amigo rezidente em Pariz*¹

1. Caracterização do documento. Interrogações sobre uma autoria.

As *Cartas de hum viajante francez a hum seu amigo residente em Pariz* apresentam-se com a finalidade de reflectir e apresentar uma síntese dessa labor sobre «o carácter e estado presente de Portugal» o que se traduz na feitura de uma espécie de relatório pormenorizado sobre a sociedade portuguesa da segunda metade do século XVIII, do modo de ser das pessoas às suas práticas religiosas, da composição dessa sociedade ao modelo educativo, das riquezas naturais à indústria existente, da agricultura ao comércio, dos divertimentos mais comuns às práticas culturais, da memória histórico-cultural à identificação de um presente, sem esquecer uma reflexão sobre a língua.

Trata-se de uma edição manuscrita feita em Paris no ano de 1784, com cento e dezasseis páginas (índice incluído), composta por vinte cartas temáticas de tamanho variado, para além de uma introdução e de uma conclusão, apresentadas como tendo sido «traduzidas da lingua Franceza na Portugueza por hum Portuguez assistente em Pariz»². A página dois tem inscrito um pensamento de Erasmo, usado como *incipit* (*Admonere volimus, non mordere, prodere non laedere; consulere moribus hominus, non officere*) que cumpre, como era uso em semelhante tipologia de texto, a função de captar a benevolência do

¹ Texto apresentado como lição de síntese das provas de agregação em Cultura Portuguesa.

² Nas citações das Cartas seguimos a versão original.

potencial leitor ao mesmo tempo que revela a intenção do autor, os seus propósitos, e dá o tom para o documento que segue.

Antes, porém, o tradutor redigiu uma advertência – *Advertência do Traductor* – onde, por sua vez, explicita as suas motivações, o porquê de publicitar este documento e quais os objectivos que pretende atingir, afinal, também esta a razão que motivou a nossa escolha:

O meu fim foi utilizar aos meus patrícios, cujos defeitos estão aqui tão diligentemente notados, dar-lhes um claro espelho, em [que] vissem estas manchas, [que] afeião a sua natural formosura. [...] queira o Céu, que n'este tom, em que eu lhes offereço estas CARTAS, as queirão elles acceitar e que tirem d'ellas o fructo que eu muito sinceramente lhes desejo. (p. 4)

Diz-nos ainda o tradutor que acedeu a estas cartas por intermédio de um tal Monsieur de S., seu proprietário, que as recebeu enviadas pelo Cavaleiro de M. o qual, nos primeiros anos da década de oitenta do século XVIII, estivera na Corte de Lisboa.

É pela primeira carta – a única que está datada, Lisboa 2 de Fevereiro de 1782 (a data da publicação desta tradução é o ano de 1784) que ficamos a saber que o autor estava em Portugal já há três anos, uma estadia longa que assegura, à partida, um bom conhecimento da matéria de que se ocupará. É também pela primeira carta que tomamos conhecimento do porquê da redacção desses textos: fora o tal Monsieur de S. que aconselhara o Cavaleiro de M. a viajar pela Europa e que, especificamente, lhe pediu que «visitasse com mais cuidado o reino de Portugal, que pela pouca correlação, que tem com os mais domínios da Europa, e pelo pouco que a sua Língua he conhecida no mundo [...] [lhe] fizesse alguns apontamentos, do que fosse observando, e que vo-los remetesse para vos divertirdes, e instruiredes» (p. 5) Lembremos aqui que o tradutor identificara esta personagem como «sojeito bem conhecido pelos destintos talentos, e elegantes produções» (p. 3) o que explica o pedido formulado ao autor destas cartas.

Para o exame que faz de Portugal, o autor declara ter contado com a ajuda de muitos franceses que encontrou em Lisboa e com os seus conhecimentos da língua portuguesa que considera quase a mesma

que a castelhana (Carta I: 6); declara que o seu relato é o resultado de uma observação directa e que, por isso, para satisfazer a curiosidade do seu destinatário, exporá o observado «com imparcialidade, brevidade, e clareza» (idem), traçando um quadro bem fiel, lamentando-se não ter o “filosófico estilo” de Montesquieu ou o “nervo e graça” do americano Adison; verdades é o que o autor afirma escrever, mas é exactamente por isso que faz um pedido ao seu interlocutor:

He que reserveis só para vós a collecção destas Cartas, porque se as comunicásseis, poderião vir às maons d’algum portuguez e conhecendo-se o seu author, concitar-me isto à raiva de huma nação, que eu estimo, a quem sou obrigado, e a quem não intento pregar verdades, pois nada me obriga a isso. (pp. 6-7)

O tal Monsieur de S. não acatou o pedido (?) do Cavaleiro de M. pois logo confiou aos olhos do tradutor, cujo nome pensamos ser J. F de Araújo – nome que vem inscrito no canto superior esquerdo da página dois e cuja letra é semelhante à do documento. A não ser que, por detrás deste pedido esteja aquilo de que suspeitamos, isto é: não seriam cartas da autoria de um viajante francês, pese embora as tentativas de identificação com a literatura e cultura francesas, e sim de um português exilado ou vivendo em França, francófilo como tantos outros deste tempo, e que terá usado este subterfúgio para publicitar a sua opinião sobre o país natal – não seria impunemente que alguém faria revelações deste quilate sobretudo em matéria religiosa e sobre a Igreja em geral. As suspeitas acumulam-se por, na «Conclusão desta pequena obra», a “assinatura” que lá vem – O Cavaleiro de H. – não coincidir com a registada na Carta 1.^a – o Cavaleiro de M. – e adensam-se porque os propósitos do segredo pedido na primeira carta, e repetidos na conclusão, para além dos muitos sinais que se vão espalhando por todo o conjunto das cartas, são contrariados pela ideia de uma «Conclusão de uma pequena obra» que, por ser uma obra, remete para a intenção de publicação, e depois porque o autor, que se revela um adepto das Luzes e que assim se assume como um filósofo ou *homme d’esprit*, na previsão de virem a ser conhecidas as suas opiniões sobre Portugal, desenvolve um argumentário prévio

em sua defesa, pondo mesmo a hipótese acadêmica de ser português («Porém eu quero conceder, que eu era português, e que escrevia as minhas cartas, para se divulgarem, com que motivo podíeis vós culpar a minha empresa?» (p. 112)), recusando ser julgado pelo povo ou por «hum congregado, e ajuntamento de todos os vícios, e preocupações» (p. 113), mas apenas e só pelos «Espíritos illustrados pelas Luzes da Razão, e as Sciencias» (id.) que darão um «sorriso de aprovação» ao seu trabalho, um trabalho de um «sábio [que] caminha contra as opinioens vulgares, e segue uma derrota contrária à multidão.» (p. 115)

Será o autor, de facto, um viajante francês? Ou antes um português disfarçado que se temia de uma Inquisição ainda actuante e de uma Intendência da Polícia excessivamente diligente e persecutória, nesta fase da sua ainda curta existência, que enviava para a prisão do Limoeiro qualquer suspeito de heresia? Aceitemos para já, e por falta de melhor informação, a verdade do documento.

2. Depois de uma referência à situação geográfica privilegiada do país, ao seu bom clima, às suas riquezas naturais, aos produtos que produz para concluir que «Portugal abunda em tudo quanto he preciso para a vida, quanto apetece para o gosto» (Carta 2.^a), o viajante francês reflecte sobre o carácter dos portugueses, seus costumes e usos declarando ser essa reflexão produto das suas observações das pessoas de Lisboa e das províncias por onde diz ter viajado, e das informações recebidas de muitos franceses residentes em Portugal, particularmente de uma abade que aí residia há longos anos.

Os portugueses são mostrados como «[...] mais sóbrios, animosos, e fortes que os castelhanos [...] mais soffredores do trabalho, e mais atrevidos para os negócios da paz, e da guerra»; por isso, por esta “louca audácia” (expressão que cita de Paulo Jóvio) mostraram ao mundo «[...] espantado países nunca dantes sonhados, nem conhecidos» depois de enfrentar as «carrancas do imenso oceano». A par destas qualidades, encontra o viajante nos portugueses a marca da brutalidade e da vingança – vingativo e ciumento são características do português que o autor liga à nossa raiz mourisca – apontando as

rixas frequentes em que o uso da faca é uma constante, consequência directa de um uso generalizado de armas que nem uma lei proibitiva de D. João V conseguia suster. Carl Israel Ruders, um pastor protestante sueco que viveu em Portugal no final deste mesmo século, para além de mencionar a sobriedade do povo português, ainda registaria estes sinais de violência quotidiana, de insegurança nocturna, com muita veemência,

A minha estada em Portugal ser-me-ia muitíssimo mais agradável se eu não me visse sempre forçado a escolher entre duas aborrecidas alternativas: ou a ficar em casa, encerrado no meu quarto, apenas a noite desce, ou sair para a rua, com a imaginação sobressaltada, receando um bandido em cada pessoa que encontro. (Ruders Vol.1, Carta II: 79)

[...] a ideia da falta de segurança pública nas ruas, que, pelas exageradas histórias populares, se nos afigura maior do que na verdade é, reteve-me muitas noites em casa durante o último ano. (Ruders Vol. 1, Carta VIII: 87-88)

A falta de segurança pessoal em Lisboa é actualmente muito grande. Fala-se de vários assaltos à mão armada perpetrados seguidamente em diversos pontos da cidade. (Ruders Vol. 1, Carta XXIV: 227)

enquanto o inglês William Beckford – que também assinalou a hospitaleira cortesia que distingue os portugueses – foi praticamente alheio a esta matéria tendo apenas exarado o seu incómodo perante «[...] os abelhões humanos, que pulam e bailam, e arranham bandurras desde o sol posto até à alvorada [...] [ou] a bulha suja da vadiagem insolente que percorre as ruas em busca de aventuras». (Beckford Carta IX: 29 de Junho 1787)

Entre os defeitos que encontra nos portugueses, o autor das *Cartas...* coloca em lugar de destaque a presunção e o desprezo com que tratam os estrangeiros, defeitos comuns ao povo e gente instruída:

[...] vamos a falar num gravíssimo defeito desta nação, do qual não há quasi pessoa, por mais polida que seja, que esteja isenta. É este a demasiada presunção, que esta nação (ainda mais que a castelhana) tem de si, e o sumo desprezo, e enjoo, com que trata os outros. (Carta 3.^a)

Para este “gravíssimo defeito” encontra o viajante razões objectivas na pouca instrução, ignorância, no auto-isolamento dos portu-

gueses instruídos que os leva ao fácil auto-elogio de que os autores nacionais – poetas, (Camões sobretudo) oradores ou historiadores – são um bom exemplo porque «contínuos panegiristas da sua pátria» (Carta 3.^a) e ao desprezo dos outros: «Basta que um homem não seja português, para ser aqui tido por ateu, por indigno, ignorante, falso, impostor» (Carta 3.^a). Beckford, apesar de dizer ter sido sempre bem tratado, alinharia parcialmente nesta qualificação ao declarar que «[...] em patrióticas jactâncias e gabos nenhuma nação leva a melhor aos portugueses» (Beckford Carta XXIV: 8 de Novembro 1787)

Apesar de tudo, e por muito paradoxal que possa ser, estavam os nacionais pouco confiantes da qualidade das suas realizações, dos seus produtos, apresentando a cega convicção do alheio extraordinário. Por isso, denuncia o viajante francês

«[...] a cega opinião, em que estão [os portugueses], de que tudo o que é estrangeiro, vence incomparavelmente as obras nacionais. Só porque um pano, um vidro, etc., é filho de Portugal tem perdido metade do seu valor, ao mesmo tempo que adquire um outro tanto, se é fabricado em França, Itália, Inglaterra, etc.» (Carta 12.^a)

concluindo:

«Não posso concordar esta mal fundada opinião com a grande estimação que de si e de tudo o que é seu fazem os portugueses e com a desmedida presunção, que de si têm». (Carta 12.^a)

Finalmente, os portugueses são muito fiéis ao rei e à pátria, honrados, sérios nos negócios, pouco criativos se bem que bons imitadores, muito engenhosos e bons conversadores, havendo alguns que pelo estudo e viagens se ombreiam com o *savoir faire* francês, o engenho italiano ou a honra inglesa.

3. A religiosidade dos portugueses mereceu, dos mais variados viajantes, apontamentos diversos. Pilar da Contra-reforma e sede, por quase três séculos, de um Tribunal do Santo Ofício que vencia pelo medo, não espanta que o fervor religioso dos portugueses, alimentado

por uma Igreja que incorporava uma verdadeira legião de membros em tudo atinente a um fanatismo visível, suscitasse aos viajantes do norte da Europa os mais variados comentários.

Convencido da importância que a religião assume, enquanto elemento estruturante, na definição do carácter de um povo, o viajante francês anónimo dedicou 10 páginas divididas por duas cartas nas quais aborda a religião dos portugueses (Carta 4.^a) e expõe as características do clero português, secular e regular (Carta 5.^a).

A intolerância vem assinalada em primeiro lugar, se bem que Ruders, uns anos mais tarde, não deixe de notar que os clérigos portugueses eram geralmente polidos e educados com os estrangeiros protestantes; William Beckford, que participou como convidado em muitas cerimónias religiosas, é um bom exemplo desta tolerância para com o estrangeiro, não admitida ao cidadão nacional.

Em matéria de religião, refere-se o viajante francês ao Santo Ofício se bem que, nas suas palavras, não seja «[...] a Inquisição ainda hoje tão terrível em Portugal, como o foi desde os séculos da sua fundação até o reinado passado» (Carta 4.^a), uma situação cujo mérito é atribuído à acção de Pombal que, como é sabido, transformou o Santo Ofício em tribunal régio assim passando a controlá-lo; mesmo assim, a Inquisição continuava actuante, como o denuncia Beckford ao relatar a perseguição e prisão que viu sofrer uma cigana, que lia a sina, e foi arrastada pela rua sem piedade por um familiar do Santo Ofício. (Carta X: 30 de Junho 1787)

A profunda religiosidade conduziu, segundo o autor anónimo das cartas, a maior parte dos portugueses ao fanatismo, à superstição, à cega credulidade como em nenhum outro país. E explica apontando alguns exemplos:

Não há parte alguma do mundo, onde as visões, revelações, milagres, e predições do futuro, sejam mais facilmente cridas, nem mais cegamente respeitadas. Porque um simples clérigo, ou sacristão sonhou (se é que lho não fez sonhar o interesse) que qualquer imagem da sua igreja estava suando, porque de noite se viu uma luz sobre alguma imagem, cruz, ou ermida, não se averigua mais nada: corre o povo em tropa, e o mais é, que corre com ele aquela parte da nação, que devia indagar as forças físicas da natureza, ou o poder da imaginação, e clamando todos a uma voz «milagre, milagre» erguem-se templos, penduram-se votos, correm de

toda a parte povos espantados, fervem as esmolas, e triunfam muitas vezes os falazes impostores, que deram voz, e carreira a este pseudo-milagre.

Porque uma beata nos seus misteriosos raptos, e imaginários êxtases, creu sentir uma voz interna, que a avisava da morte de um grande, do castigo de uma cidade, da perda de uma negociação; e porque tão facilmente, como creu este aviso, fruto de uma imaginação exaltada, o confiou ao seu confessor, presumptuoso ignorante, corre este logo a divulgá-lo; treme o povo aterrado, venera-se a devota profetisa, é invocada em todas as necessidades, qual outro Elias; e em pouco tempo são citadas as suas decisões, como as de um S. Francisco de Paula, ou Vicente Ferrer.

Porque uma pobre donzela, cruelmente tiranizada pelos bárbaros pais, vê embaraçado o casamento desejado e entra em convulsões, e desatinos, é crida logo possuída do demónio; é exorcizada, guardada, e ida ver como um miserável ludíbrio do espírito infernal, quando ela só é uma triste vítima do amor. Porque um miserável enfermo padece uma febre lenta, e desconhecida aos médicos (que são muito ignorantes neste país) uma moléstia teimosa, e rebelde aos medicamentos, prontamente se recorre às armas da Igreja: têm feitiços, os bons clérigos, que o benzem; quási se atrevem a jurar, em que espécie do comer lhos deram, ou se os lançaram no mar. Inda isto não seria o pior: muitas vezes corre-se a consultar uma nova pitonisa de Endor, alguma bruxa, ou velha impostora, que à conta da sua infernal ciência desfruta amplamente os pais, ou parentes do padecente. (Carta 4.^a)

Exemplo semelhante nos deixou escrito Carl Israel Ruders, na sua Carta XXIV, (Vol. 1: 223) relatando o aparecimento de um cadáver inteiro de uma pobre velha enterrada havia 23 anos, facto que foi considerado um milagre e elevou a senhora à categoria de santa. Conclusão do pastor sueco: «Todos os povos incultos são muito supersticiosos [...]. Num país em que a religião de certa maneira favorece tais ideias, não é para admirar que a superstição encontre mais fanáticos que em qualquer outra parte.» (Ruders Vol. 1, Carta XXIV: 224)

Provando a frequência com que a expressão da religiosidade dos portugueses vivia de factos religiosos deste quilate, também W. Beckford se viu participante no funeral de uma idosa inglesa que milagrosamente se tinha convertido à hora da morte, uma conversão que foi aproveitada e declarada *urbi et orbi* tendo o préstito sido acompanhado por altas individualidades da Igreja e o caixão transportado por membros da alta nobreza. Note-se que Beckford denuncia, na sua carta, a vida dissoluta que a senhora inglesa levava em vida e que a conversão mais não fora que uma manobra de um estalajadeiro irlandês fanático e de dois padres monsenhores.

Ignorância extrema e má educação cristã serão, no entendimento do viajante francês, as causas profundas de uma religiosidade tão particular. Não sendo tão comedido nas palavras como Ruders, o francês coloca a responsabilidade por esta situação nas costas de um clero monstruosamente ignorante, que anatematiza «todos aqueles que pensaram diverso deles» e que destorce a imagem «dessa filha do céu» que é a religião.

Vai mais longe, o autor, ao enfatizar as consequências históricas, ainda hoje dramaticamente actuais, diríamos, dessa distorção dos ministros da Igreja e seus resultados:

«Esta é a razão, porque ela [a religião] tem produzido no mundo tantas guerras, cismas, heresias e desordens, porque querendo os homens fazê-la servir aos seus particulares interesses, em breve tempo veio a ser causa de desordens aquela que veio trazer a paz no mundo.» (Carta 5.^a)

O retrato da Igreja em Portugal neste último quartel do século XVIII é pintado a negro pelo viajante francês, cor única que se deve, em sua opinião, a três factores:

- a) a falta de educação, ou a péssima que se dá aos jovens;
- b) o descuido das autoridades da Igreja;
- c) o prémio que se dá aos bajuladores e não aos que por mérito o deviam receber;

Resultado: o clero secular lê latim, mas não entende o que lê; domina alguns princípios de moral, distingue os sacramentos e limita as suas leituras ao missal e ao breviário; os poucos que frequentam a universidade fazem-no para aí ficarem.

Consequência: «Aqueles que se destinam a curar almas, e a párocos, educam as suas ovelhas nos princípios de uma falsa devoção, que consiste toda numa prática minuciosa dos mais inúteis exteriores da religião, numa sujeição cega ao poder eclesiástico, e num horror a tudo o que é gente instruída, e ilustrada, a que eles prontamente caracterizam de ateus, ou hereges.» (Carta 5.^a)

Talvez por isso Ruders que, como já se disse, era um pastor protestante, assinalasse nunca ter ouvido, em Portugal, sermão de

onde outro qualquer credo religioso pudesse tirar qualquer préstimo. (Vol.1, Carta IX: 109)

Do clero regular pouco mais abonatória é a opinião do anónimo francês: afirma ter um pouco mais de instrução (aponta até bons exemplos de religiosos regulares que «à força do próprio estudo se elevam ao conhecimento do sólido, e verdadeiro gosto nas ciências») vivendo a maioria em perfeita ignorância e ociosidade, subsistindo à custa das rendas dos conventos e das esmolas, para além de se ocupar da direcção das beatas e freiras, e promover a intriga e governo nas casas nobres, onde, em consequência, «[...] nunca deixa de haver desordens domésticas, queixas nos criados e faltas no essencial do governo da casa». (Carta 5.^a) É esse o resultado da acção destes “divinos insectos”, como lhes chama o viajante francês... isto é, levam a discórdia ao seio das famílias que os acolhem.

As procissões e romarias são, para os viajantes estrangeiros que aqui compulsamos, o melhor exemplo desta original vivência religiosa. Beckford, um dos ingleses mais ricos da sua época, não deixa de se extasiar ironicamente perante a opulência e riqueza ostensiva do cerimonial religioso e membros do clero sem conta numa procissão do Corpo de Deus descrevendo como «[...] uma infinidade de padres trazendo luzidas e diversas bandeiras de seda pintada; rebanhos de frades macilentos, de hábitos brancos, pardos, e pretos, vinham saindo de envolta e sucessivamente, como bandos de perus levados ao mercado» (Beckford Carta IV: 7 de Junho 1787). Ruders, por seu turno, anotou a rica ornamentação de janelas e varandas das casas lisboetas, os arcos festivos colocados nas ruas e toda a cópia de padres das mais diversas ordens religiosas que se incorporou na procissão com os seus hábitos.

O autor francês, não fazendo qualquer descrição objectiva de procissões ou romarias, invoca, para sustentar a sua posição, uma proibição imposta pela Igreja primitiva às vigílias e festas nocturnas junto aos sepulcros dos santos mártires; insurge-se, assim, contra as

romarias e peregrinações a santuários porque, nas suas palavras, possibilitam as «[...] maiores desordens da embriaguez e do deboche», tudo isto perante a complacência e estímulo de clérigos e frades que «[...] dali trazem as copiosas esmolas de missas pedidas e de outras rogadas.» (Carta 5.^a)

O quadro parece exagerado, mas tem confirmação plena numa *Carta ao M.al Luís de C.*, deliciosamente irónica, que o Padre Francisco Manuel do Nascimento, aliás Filinto Elísio, escreveu lá do seu exílio parisiense, por essa mesma época, e onde relata uma procissão com todo o envolvimento profano que a acompanha, traduzindo de forma muito viva e quase perfeita, as observações dos visitantes estrangeiros.

A intolerância, o fanatismo, a superstição, a credence, a falsa devoção são, entre outros, sinais de uma vivência religiosa muito particular, em que sagrado e profano muitas vezes se confundem não se sabendo onde um acaba e outro começa, e da qual a actuação do clero, aliada a uma ignorância generalizada, é considerada como principal responsável.

4. No estabelecimento do estado da nação portuguesa, a mulher mereceu ao viajante desconhecido um destaque particular, não pelo facto em si já que outros também o fizeram, particularmente no respeitante às características físicas, mas pela apreciação sociológica que faz, mais concretamente no que respeita ao papel (melhor seria dizer a falta dele) da mulher na sociedade portuguesa setecentista. Duas frases nos servirão para introduzir o conteúdo e, simultaneamente, para uma reflexão sobre o mesmo: a primeira refere o modo como os portugueses tratam as suas mulheres, «São sumamente ciosos das suas mulheres, filhas, irmãs, etc., e vivem aqui estas pobres em hum duro captiveiro» (Carta 3.^a: 15).

A segunda remete para as dificuldades sentidas pelas mulheres no acesso ao conhecimento, facto que determina a sua realidade:

Apenas huma mulher quer neste Reino elevar-se acima das suas companheiras, applicando-se às Artes e Ciências quando logo se conspiram contra ella

vozes, não só das outras, porém mesmo dos homens que a conhecem. Começam a proclamá-la ironicamente com o título de doutora e a dizer que he huma soberba, huma ocioza e que o tempo que gasta sobre os livros, melhor fora que o gastasse em sua roca, e no governo da sua casa (Carta 18: 89).

Se o italiano Giuseppe Gorani, que passou por Portugal nos anos de 1765-67, descreveu as mulheres portuguesas como as «[...] mais belas e sedutoras de todas as europeias» (Gorani 1989:143) mantendo por muito tempo a presença da mocidade (exemplificou com a beleza da “velha” marquesa de Távora) e apresentando uma graça peculiar, de olhos negros e expressivos, dentes brancos e regulares, modos afáveis e naturais, gentis e delicadas, o pastor Carl Israel Ruders, trinta anos mais tarde, descobriu nas portuguesas a mesma beleza, amabilidade, vivacidade, sensualidade e ternura (Ruders Vol. 1, Carta XIV, 156), a par de muito recato, tolerância com os caprichos dos maridos e serem boas mães. Homem comedido registou também a abundância em Portugal de «[...] figuras de mulheres feias até à náusea [...] e de maus costumes» (Vol. 1, Carta XV: 163-5). A mais que duvidosa orientação sexual de William Beckford levou-o a olhar mais para o jovem D. Pedro de Meneses, futuro marquês de Marialva e para o adolescente cantor lírico italiano Gregório Franchi do que para as portuguesas às quais se refere sem grande pormenor notando os seus rasgados olhos pretos, de “amorosas tendências”, o seu cabelo “azevichado”, a tez morena, lábios rosados.

À pena do viajante anónimo francês também não escapou o traço para descrever a beleza física da mulher portuguesa:

As portuguesas são em geral muito belas e airosas. A sua cor nem é tão alva como a das mulheres do Norte, nem tão fusca como as espanholas meridionais. Quási todas são muito coradas, e quási todas têm excelentes cabelos pretos. Os seus olhos são vivíssimos, bons dentes e excelentes vozes muito engraçadas. Nada deixou a natureza para adornar estas belas europeias. (Carta 18.^a)

Mas foi mais longe o autor, não se ficando por aquilo que, nos viajantes estrangeiros em geral, mais não é do que a expressão de objecto de desejo que quase nunca pode ser concretizado; procurou, este

autor, estabelecer as causas que determinam o espaço que a mulher ocupava na sociedade portuguesa.

Com a exceção de algumas raras senhoras que se aplicavam às belas letras e sabiam línguas, a mulher portuguesa tinha uma educação que a levava a valorizar a formosura como tal sem tratar das coisas do espírito, não se dedicando às artes, ao conhecimento, vivendo como as plantas; por isso, a sua conversação é banal e andava à volta de modas, enfeites, defeitos dos outros; são também fanáticas, visionárias e beatas, o que as fez integrar as procissões de muitos autos de fé inquisitoriais na condição de condenadas. Educadas a sobrepor a beleza física às qualidades do espírito, o francês anónimo vê as portuguesas do século XVIII como sendo arrogantes e insuportavelmente convencidas. No traje imitam as outras nações europeias; pela falta de luzes e conhecimentos são pouco dadas a amizades; ciumentas, amam insípida, fervorosa e carnalmente sem a delicadeza que caracteriza a arte de amar das outras europeias. No entanto, considera este autor que não cabe a culpa deste quadro às mulheres e sim aos homens e à convicção instalada no país de que as artes e ciências eram só próprias para os homens, hostilizando, como vimos antes, as mulheres que procuravam cultivar-se.

Feita no ano de 1782, esta apreciação revela a manutenção de um *status quo* que um Verney já denunciara no seu *Verdadeiro Método de Estudar* em 1746-7 nos seguintes termos:

Certamente que a educação das mulheres neste reino é péssima; e os homens quase as consideram como animais de outra espécie; e não só pouco aptas, mas incapazes de qualquer género de estudo e erudição. (Verney 1953: vol. V: 148-9)

E isto apesar de, no ano de 1759, António Nunes Ribeiro Sanches nas suas *Cartas sobre a educação da mocidade*, ao assumir para a sociedade civil o papel de educar os jovens referir especificamente a necessidade de ensinar as mulheres a ler porque «[...] as maens, e o sexo femenino são os pymeiros mestres do nosso; todas as pymeiras ideas que temos, provem da criação que temos das maens, amas, e ayas» (Sanches 1922: 189), isto é, Ribeiro Sanches aponta como

elemento de desenvolvimento social e educativo a aprendizagem da leitura pelas mulheres pois são elas as primeiras responsáveis pela boa educação dos filhos.

Escrever, ou melhor, dedicar uma carta à mulher portuguesa e questionar o seu papel na sociedade é revelador de um sintoma de modernidade neste autor anónimo que, neste particular, se guindou a um patamar de observação superior ao de muitos outros viajantes, já que, como bem viria a notar Georges Duby, não era possível fazer-se um juízo cabal e sério de uma sociedade sem dar conta, sem observar, uma das duas metades que a compõem. (Duby 1995: 15) Ora, parece-nos claro que o anónimo francês estava tão consciente da importância do papel da mulher na sociedade e das rupturas que daí adviriam, particularmente em Portugal, que deixou escrito: «[...] se acaso as portuguesas tivessem tanto cuidado em se enriquecer de prendas pela arte e pelo estudo, quanto teve a natureza em as formar belas, seria Portugal um reino temível» (Carta 18.^a).

5. O estado de desenvolvimento do país é, segundo o viajante francês, o resultado da profunda ignorância do seu povo e de uma educação das crianças que, em seu entendimento, é muito deficiente (porque pouco disciplinadora) ou inexistente.

Também a agricultura, segundo observa, é praticada em muito pouca escala e feita de forma desordenada, e selvática e sem quaisquer critérios, uma situação que se arrasta desde os descobrimentos (que originaram um abandono do campo) e que se amplificou com o desastre de Alcácer Quibir e consequente decadência da monarquia portuguesa. Afirmando a sua convicção de que só o Alentejo bastava para alimentar de pão todo o país, uma verdade tantas vezes ainda hoje repetida, o viajante explica o caos agrícola do país porque é «[...] quase sempre errada a escolha das plantações [...] A vinha, aonde devia estar o olival; a seara, aonde devia estar a vinha; o olival, aonde devia estar a seara» (Carta 11.^a); a isto acrescenta a inexistência de vias para o transporte dos cereais do interior e a falta de formação específica (i.

é, escolas) para quem trabalha a terra.

Mal a agricultura, o mesmo para as fábricas, apesar das muitas e boas matérias-primas de que o país dispõe, e da qualidade dos produtos produzidos (ex. chapéus). Os esforços da governação de Pombal, (que destaca), na criação e instalação de fábricas isentando-as de impostos e concedendo-lhes privilégios (uma prática ainda hoje recorrente) gerou um aumento em número e qualidade que no reinado de D. Maria I não teve sequência (excepto a fábrica Stephen's); para isto contribuiu também, segundo o autor, um factor muito negativo que enforma, como vimos, o carácter do povo português e que não favorece, de todo, o sucesso das fábricas e que é a ideia de que tudo o que é estrangeiro é melhor que o que é produzido em Portugal. Quanto ao comércio, o autor define-o como estando tutoriado pela Inglaterra, fazendo-se as trocas apenas entre as partes do império, em circuito fechado, sendo certo também não lhe é favorável a convicção enraizada no país de que «[...] é vil, e indigno de um homem ilustre a profissão de negociante». (Carta 13.^a)

Concluindo:

O olhar que o viajante francês anónimo lança sobre Portugal definindo o estado da nação é o olhar de um outro que procura deixar-nos uma visão “científica”, objectiva, alicerçado num quadro de veracidade e seriedade que repetidamente reclama como que pretendendo desfazer a perspectiva unilateral que, afinal, é a sua. Frise-se, no entanto, que se é verdade que foi a partir do século XIX, com o Romantismo, que surgiram autores com o propósito de escreverem a sua viagem, o anónimo francês das *Cartas...* antecede claramente essa tendência já que não é um escritor casuístico como o foram William Beckford ou Carl Israel Ruders, e sim alguém que, claramente, veio a Portugal para do país dar a outrem as suas impressões, confirmando, ou não, o que dele ouvira falar ou sobre ele lera.

Como escreveu acertadamente Ana Vicente, afinal «[...] ele [neste

caso o viajante francês] é o observador e não o observado» (Vicente 2001: 40), é o detentor do poder já que não se confronta com ninguém, não se expõe directamente ao objecto da sua observação. O outro sente-se diferente e o que escreve é o resultado da sua superioridade.

Referências bibliográficas

Cartas de hum viajante francez a hum seu amigo residente em Pariz: s. / l., 1784. (Ed. manuscrita existente na B. N.).

Beckford, William (1988): *Diário de William Beckford em Portugal e em Espanha*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Elísio, Filinto (1817-19) *Obras Completas*, 11 vols: Paris, A. Bobée.

Gorani, Giuseppe (1989) *Portugal (A Corte e o País nos anos de 1765 a 1767)*: Lisboa, Lisóptima Edições.

Moreira, Fernando (2000): *Filinto Elísio: o exílio ou o regresso impossível*. Braga: APPACDM.

Ruders, Carl Israel (1981): *Viagem a Portugal. 1798-1802*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

Sanches, A. N. Ribeiro (1922): *Cartas sobre a educação da mocidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Vernei, Luís António (1746): *Verdadeiro Método de Estudar*. Valença: Oficina de António Balle.

Vicente, Ana (2001): *As Mulheres portuguesas vistas por viajantes estrangeiros: séculos XVIII, XIX, XX*. Lisboa: Gótica.

D. José Maria de Sousa, Morgado de Mateus: um transmontano em Paris¹

Mateus Rosé é a marca do vinho português mais conhecida no estrangeiro, um produto embrulhado numa garrafa original e rotulado com uma imagem de um solar setecentista, o solar de Mateus, sito a poucos quilómetros de Vila Real. Para muitos, essa imagem, para além da sua beleza, não será mais do que isso, mas a realidade induz a essa representação arquitectónica uma história rica de um passado e presente que caminha seguro para o futuro. Para os mais bem informados, o solar ou casa de Mateus associa-se ao nome do transmontano D. José Maria do Carmo de Sousa Botelho Mourão ou, mais simplesmente, o Morgado de Mateus.

Curiosamente, por circunstâncias que a vida tece, D. José Maria de Sousa nasceu na cidade do Porto, a 9 de Março de 1758; no início do ano seguinte, estava já no solar de Mateus em cuja capela de Nossa Senhora dos Prazeres viria a ser baptizado. Os pais do Morgado, D. Luís António de Sousa Botelho Mourão oriundo de uma família transmontana de velha estirpe, e Dona Leonor de Portugal, uma dama da corte lisboeta, eram em tudo diferentes: ele, um homem da província, ela, uma mulher da sociedade. Resultado: a sua vida conjunta pouco durou e uma estadia prolongada de D. Luís como governador do Estado de São Paulo, no Brasil (1765-1775) facilitou esse desajuste matrimonial.

É quase certo que D. José Maria (e os seus irmãos D. António José e Dona Maria do Carmo) passou a infância entre o solar de Mateus e Lisboa, numa propriedade da sua progenitora, às Laranjeiras. Mesmo certo é que, nas vésperas de fazer 8 anos, mais precisamente em 8 de Março de 1766, deu entrada no Colégio dos Nobres, uma

¹ Este artigo segue de perto um conjunto de informações contidas no livro de Anne Gallut – *Le Morgado de Mateus, Editeur des Lusíadas*, Paris/Lisboa, Liv. Klincksieck/Bertrand, 1970 e foi publicado na revista *Latitudes – Cahiers Lusophones*, nº 29, Paris, Abril 2007.

recente criação do Marquês de Pombal que visava formar uma elite dirigente, ainda não aberto oficialmente, cuja durabilidade se estendeu por seis parcos anos durante os quais o jovem José Maria efectuou os seus estudos sem qualquer nota de realce; dali foi para Coimbra e prosseguiu os estudos numa universidade reformada, também ela, segundo a vontade de Pombal. Inscrito em 1772, concluiu a sua formatura em 13 de Março de 1778 na área de Matemática, com frequência em Filosofia; foi, segundo as suas próprias palavras, «o primeiro fidalgo licenciado em matemáticas». (Cf. Arquivo da Casa de Mateus, “Papéis Avulsos”)

Apesar de licenciado e, por consequência, poder exercer a profissão de engenheiro real, D. José optou por seguir a vida militar assentando praça, no ano de 1778, no regimento dos Dragões de Chaves, na linha do que fizeram os seus pai e avô. Em 1785 já é capitão, nasce-lhe o filho D. José Luís do casamento que contraíra com Dona Maria Teresa de Noronha em 1783 a qual viria a falecer em Junho daquele ano.

Organizado e metódico, recebeu louvores dos seus superiores; em 1789 é nomeado Alcaide-mor de Bragança e em 1791 integra o conselho do rei; é a saída da vida militar confirmada pela sua nomeação como Ministro enviado à corte de Estocolmo, na Suécia, em Setembro desse mesmo ano; recebe a Ordem de Cristo e o título de Cavaleiro mercê dessa sua nomeação como embaixador. É o início de um percurso de vida que só por uma vez mais o trará de volta a Portugal.

No caminho para a Suécia faz uma paragem na Holanda onde contactou com inúmeros refugiados políticos (uma situação que não lhe seria estranha por toda a sua vida) oriundos de uma Europa quase toda ela em guerra. Partiu para Estocolmo em 1793 onde se manteve até 1795; Hamburgo será a sua nova residênciã nos dois anos seguintes sem se saber ao certo com que missão. Durante este tempo, conheceu uma jovem refugiada política, a francesa Madame de Flahaut, viúva do conde do mesmo nome que a Revolução e o designado período do Terror haviam feito perecer na guilhotina. Esta senhora fazia-se acompanhar do seu filho Charles que se suspeitava ser o resultado

de uma ligação com Talleyrand, figura preponderante no período revolucionário que a França viveu. Madame de Flahaut era a autora do romance *Adèle de Sénange*, uma obra que mereceu o crédito dos leitores seus contemporâneos, certamente por procurar traduzir, com preocupação de objectividade, a sociedade francesa de finais do século XVIII. Terá sido uma espécie de paixão súbita entre ambos, sendo conveniente não esquecer as necessidades evidentes da jovem viúva exilada e de reputação algo duvidosa. A vida continuava e D. José Maria de Sousa viria a ocupar a embaixada portuguesa em Copenhaga nos anos de 1797-98; no entretanto, Portugal e França estavam em campos opostos desde 1793, já que o primeiro integrava a coligação europeia que se opunha ao governo francês saído da Revolução. A tentativa de se fazer as pazes, em 1797, levaria o diplomata e futuro conde da Barca António de Araújo de Azevedo à prisão do Templo por suspeita de espionagem e corrupção nas pessoas dos ministros Delacroix e Talleyrand. O Morgado foi chamado a mediar esta situação, ocupando o lugar de Araújo nas negociações com a França, uma situação que não teve qualquer efeito já que, por demora da chegada das suas credenciais em resultado daquilo que o próprio considerou ser um conluio entre Talleyrand e o conde da Barca, este foi libertado. Este desfecho terá sido a consequência do facto de Sousa ser um adepto do chamado “partido inglês”, em Portugal, e Araújo um seguidor do “partido francês”.

D. Luís António morrera em Outubro de 1798, só, em Mateus, herdando D. José Maria o título de Morgado devendo assumir, por ser primogénito, a herança paterna. Regressa a Lisboa, onde estavam sua mãe e seu filho, partindo logo de seguida para Mateus, desgostoso com o ambiente de intriga na corte. Por pouco tempo: o príncipe regente, futuro D. João VI, chamá-lo-ia para uma missão em Madrid numa tentativa de impedir a já anunciada invasão de Portugal por tropas espanholas, como resultado de uma aliança com a França, assinada entre Lucien Bonaparte e Manuel Godoy em 29 de Janeiro de 1801 e na qual se instava Portugal a romper com a Inglaterra. Sousa recusou assinar esta convenção franco-espanhola, falhando os seus propósitos;

como resultado, a Espanha invadiu Portugal e, após os Tratados de Badajoz e Madrid, Olivença ficaria sob ocupação espanhola, uma situação que ainda hoje se mantém apesar de, uns anos mais tarde, o Tratado de Viena obrigar à devolução desta cidade a Portugal.

Sousa foi enviado depois a Amiens em Novembro de 1801 para representar o país numa cimeira que visava estabelecer a paz na Europa; também aí os seus esforços foram em vão porque a atitude dúbia da Inglaterra não fazia acompanhar as palavras dos correspondentes actos concretos. Foi uma segunda derrota para o Morgado que na sequência seria nomeado embaixador em Paris, uma nomeação que acolheu com desconfiança e receio já que era sua convicção serem os governos franceses dos últimos anos os responsáveis pelas convulsões que a Europa vivera nos últimos anos quer a nível moral, quer a nível religioso e do derrube dos alicerces sociais vigentes até então: convém não esquecer que Sousa era um monárquico, um homem do Antigo Regime, um nobre da velha estirpe!

D. José Maria chega a Paris em 1802 e reencontra Talleyrand; é apresentado ao primeiro cônsul, Napoleão Bonaparte, no qual descortina a futura importância, e é recebido em casa da senhora Bonaparte. A vida em sociedade regressava ao normal numa Paris onde, em vez de um rei absoluto, havia um primeiro cônsul com poderes semelhantes. Os temores iniciais do Morgado foram-se esbatendo; depressa Monsieur de Sousa passou a ser tratado por Monsieur le comte de Sousa – era o regresso da etiqueta devida aos embaixadores estrangeiros. No entanto, D. José Maria negociava com as autoridades francesas o pagamento faseado de um subsídio de 20 milhões de libras fixado no Tratado de Madrid: a sua cortesia, a sua cultura e boas maneiras facilitaram o seu trabalho e abriram-lhe as portas dos poderosos em França; nem a presença do general Lannes em Lisboa e todas as tropelias que aí cometeu enquanto embaixador em Portugal impediam a felicidade de D. José Maria que veria estendida a sua missão de embaixador junto da República Italiana onde pontificava outro Bonaparte.

A felicidade do Morgado aumentaria quando reencontrou Madame de Flahaut, entretanto regressada a Paris, a qual frequentava

o salão de Mme Beauharnais, tia de Mme Bonaparte; o Morgado conhecia o seu passado, mas seguramente acreditava que Adélaïde Filleul (o seu nome de solteira) tinha dado lugar à viúva do conde de Flahaut, uma mulher que, no exílio, viveu duramente para sustentar-se e ao seu filho. À paixão do Morgado não terá sido alheia a coragem desta mulher; era também ele viúvo, tinha 44 anos e estaria cansado de viver sozinho. O consórcio entre ambos gerou alguns comentários a favor e contra e não faltou quem apontasse a ingenuidade de Sousa perante uma senhora atrás da sua fortuna.

A sua actividade enquanto embaixador junto do governo francês continuava mas D. José Maria de Sousa temia-se quanto à sobrevivência de Portugal como país soberano; aconselhava, por isso, prudência para com o general Lannes, um “fou furieux”, e reafirmava a sua convicção no fortalecimento do exército português – não apreciava, de todo, os métodos de Bonaparte e muito menos confiava no poder saído da Revolução. Portugal era um país neutro, mas a sua aliança com a Inglaterra era um facto permanentemente vigiado por um Lannes mais espião que embaixador. Foram tempos complicados para o Morgado que, mais a mais, se via a braços com a força que o seu rival político António de Araújo de Azevedo tinha em Portugal.

Substituído D. João de Almeida por Luís Pinto de Sousa na Chancelaria do reino, a margem de manobra de Sousa ficou ainda mais estreita. Tudo em Lisboa se prefigurava para diminuir a sua acção junto dos cônsules franceses, a ponto da sua situação se tornar insustentável, o que se amplificou com a nomeação de D. Lourenço de Lima como embaixador extraordinário que apresentaria, junto de Napoleão, os cumprimentos do Regente português. Isto fora uma vitória do agora marechal Lannes que considerava D. José Maria seu inimigo. Depressa o destino do Morgado seria a corte de S. Petersburgo, por despacho do Regente de 22 de Outubro de 1804. Após uma estadia em Berlim esperando ordens, acaba por ser dispensado da carreira diplomática tendo sido nomeado conselheiro da Fazenda pelo futuro D. João VI o que implicaria o regresso a Portugal para tomar posse do cargo. Se D. José Maria respondeu diplomaticamente a esta situação que lhe

criaram, já em privado não escondeu a sua ira e revolta perante esta trama urdida contra si pelo conde da Barca.

A 7 de Julho de 1806 encontra-se ainda em Berlim quando recebe a notícia da sua eleição como membro da Academia Real das Ciências de Lisboa. Vai em seguida para Haia onde permanece até Maio de 1807, regressando a Paris no mês de Junho aí decidindo ficar, fazendo da sua residência um espaço de reuniões culturais; mas Sousa era um homem triste: no Outono do mesmo ano a França invadia Portugal pela primeira vez e a família real seguia, com quase toda a corte, para o Brasil numa fuga precipitada. Sousa só poderia dedicar-se a honrar o país de outro modo, já que a diplomacia lhe estava vedada: a sua velha paixão, isto é, Camões e *Os Lusíadas* iriam ocupá-lo a partir de então.

Não há propriamente nada de excepcional nesta nova fase da sua vida. Apesar de formado nas ciências da engenharia, Sousa era um profundo conhecedor das crónicas medievais portuguesas e dos escritores quinhentistas, com particular destaque para a obra de João de Barros. Mas, incentivado pelo matemático e escritor José Anastácio da Cunha que fora seu mestre em Coimbra, *Os Lusíadas* vieram a ser o seu livro de cabeceira. A circunstância de não haver nenhuma boa edição da obra, e muito menos uma edição de luxo à semelhança do que acontecia com as obras de outros grandes escritores europeus, levou o Morgado de Mateus à decisão de erigir a Camões um monumento digno da sua obra. Primeira etapa: encontrar um manuscrito original de *Os Lusíadas*; o poeta Filinto Elísio, também ele exilado em Paris, dizia possuir um exemplar, mas tal revelou-se uma falsidade. Segunda etapa: partir em busca das edições existentes para se fixar o texto.

De Dezembro de 1807 até 1811 Sousa vive com algumas dificuldades já que esteve impossibilitado de receber os rendimentos da sua propriedade de Mateus; resolvido este problema pôde o Morgado intensificar a consecução do seu projecto editorial que, além da fixação do texto, incluiria um conjunto de gravuras. Para a realização destas contratou o pintor Gérard (François-Pascal Simon Gérard, 1770-1837) que, para executar a tarefa se associou aos desenhadores

Evariste Fragonard (1780-1850) e Alexandre Desennel (1785-1827) e ao gravador Raphaël-Urbain Massard (1775-18743). Sousa faria ainda um estudo sobre Camões e sobre a própria obra a que juntaria uma breve História de Portugal. Reuniu o maior número de edições de *Os Lusíadas*, desde os dois exemplares conhecidos da primeira edição de 1772 até uma edição de 1815 feita pelo editor parisiense Firmin Didot que, aliás, escolhera para fazer a sua própria edição.

Os acontecimentos de 1814/15 viriam a colocar novas dificuldades ao editor, casa editora e demais envolvidos na empresa; o regresso episódico de Napoleão Bonaparte, e a sua ligação ao general Flahaut, enteado de Sousa, colocaram ainda mais problemas ao Morgado, olhado como bonapartista. Recebeu mesmo ordens para sair de França, lutou sem tréguas contra a injustiça de que estava a ser vítima: intercedeu junto de Luís XVIII, invocou nomes de personalidades abonatórias. Seis meses depois, e após uma intervenção de Talleyrand e do embaixador português em Paris Francisco José Maria de Brito, Sousa pôde sossegar e voltar a dedicar-se por inteiro a *Os Lusíadas*. Quatro anos demorou esta tarefa a que se somaram dezassete longos meses a fio a acompanhar o trabalho de impressão na casa Firmin Didot; a obra saiu, finalmente, em 1817 e foi um acontecimento na cidade de Paris: Luís XVIII, a quem o Morgado ofereceu um exemplar, louvou a qualidade estética da obra, feita por artífices franceses, e o sentimento patriótico do editor Sousa; também a Academia Francesa avaliou a edição pelo seu valor tipográfico, pelas ilustrações e pelo valor literário atribuindo-lhe altas qualidades. Enviado para as principais chancelarias europeias, o livro teve um caloroso acolhimento, principalmente em Itália, Áustria, Estados Alemães e Rússia, recebendo o antigo embaixador português em Paris as maiores felicitações.

Contudo, do Brasil, onde se encontrava a Corte portuguesa, não chegou qualquer reacção e o Morgado esperava ansiosamente o acolhimento vindo de Lisboa já que enviara exemplares para a Academia Real das Ciências, da qual era membro, e para o Conselho de Regência do Reino. Os governantes, particularmente o inglês Beresford, exprimiram os melhores encómios ao editor e à obra editada; a Academia

demorou a reagir à oferta do seu associado e, quando o fez, divulgou um parecer desfavorável à edição num Relatório enviado para Paris em 2 de Maio de 1818. Era a inveja nacional em acção perante uma obra que não fora feita em território nacional (antes num país com o qual recentemente se estava em guerra) e por um editor também ele estrangeirado. O Morgado de Mateus ficou colérico e ressentido com esta reacção dos seus pares já que o relatório punha em causa não só a generalidade da sua edição d'*Os Lusíadas*, mas também porque, na realidade, era uma espécie de posição oficial da sua pátria. Foi, por isso, duro na sua resposta à Academia acusando-a de não fazer o seu trabalho em defesa da língua portuguesa, em especial no que respeitava à fixação de uma norma linguística e ortográfica. A esta reacção da Academia somaram-se dois outros artigos também muito críticos saídos numa revista portuguesa publicada em Paris e dirigida pelo médico Francisco Solano Constâncio, os *Annaes das Sciências, das Artes e das Lettras*. Para lá de não gostar do impressor Firmin Didot, Solano Constâncio não apreciava Sousa e daí a sua crítica severa, aliás não muito bem sustentada no plano científico, já que ele acreditava na existência do tal manuscrito, supostamente original, pertença de Filinto Elísio, do qual era amigo.

Para a história fica que o interesse reservado à edição monumental d'*Os Lusíadas* foi diferenciado conforme os interesses em causa: se os estrangeiros se detiveram mais na apreciação formal e estética, os portugueses viraram-se mais para o texto em si e, neste caso, merecem destaque as opiniões positivas do futuro duque de Palmela e do então embaixador em Paris Francisco José Maria de Brito que saudaram as reacções dos académicos franceses Sismondi e Raynouard que consideraram a obra não só bela como boa.

Em 1825 saíria uma tradução da edição de Sousa feita por Jean-Baptiste Millié (1772-1826) com comentários de Montesquieu, La Harpe, Voltaire, Mme de Staël e Chateaubriand sobre Camões; tendo-a recebido inicialmente com receio, Sousa entendeu depois que esta tradução era mais uma forma de divulgar o poeta na Europa.

Entretanto, o rei português regressara a Portugal nos finais de

1820, ano em que D. José Luís de Sousa, filho do Morgado, o informava do falecimento de D. Maria, em Lisboa. Foi um abalo profundo, apesar de Sousa poucos anos ter convivido com sua irmã que já não via desde 1801, mas que permanecia como o elo mais intenso de ligação ao passado; ela era, segundo as suas palavras, a metade da sua alma. A vinda do seu filho a Paris nos meses de Fevereiro e Março de 1821 veio sossegar um pouco a depressão que dele se apossara. Regressado a Portugal, D. José Luís decidira instalar-se no solar de Mateus o que muito agradou ao Morgado que enviou recomendações para uma boa estadia.

Demitido do Conselho da Fazenda em 1823, por motivo de ausência prolongada, D. José Maria começava a ter de controlar a sua vida no plano financeiro. Todavia, ainda mais uma contrariedade haveria de o desassossegar: uma nova edição *d’Os Lusíadas* em pequeno formato (in 32º) foi lançada pelo editor Aillaud, em Paris, à sua revelia, em meados de 1823, usando o material da casa Didot, mas com alterações no plano ortográfico que nada lhe agradaram já que iam ao encontro das críticas que lhe foram lançadas no relatório da Academia Real das Ciências de Lisboa e por Francisco Solano Constâncio; tudo fora feito com a colaboração do luso-francês Timóteo Lecussan Verdier que o ajudara na revisão das provas da edição monumental, uma acção que Sousa considerou um acto de traição recusando quaisquer explicações de Verdier e a sua amizade.

Apesar de todas estas contrariedades, D. José Maria ainda encontrou ânimo para se dedicar ao estudo das famosas *Lettres Portugaises* que a tradição atribuía a Sórora Mariana Alcoforado, uma franciscana residente num convento de Beja. Era um projecto e uma paixão também ela antiga, dos tempos da Universidade de Coimbra, que executou seguindo procedimentos semelhantes aos utilizados para a edição *d’Os Lusíadas* e nos inícios de 1824 saíram publicadas pela casa Didot uma notícia bibliográfica e cinco cartas autênticas.

Em meados do mesmo ano a família Sousa mudava-se da Grande Rue Verte, no Faubourg Saint-Honoré para uma sua outra residência na rua de La Ville-l’Evêque, na Madeleine; no final desse mesmo ano

D. José Maria adoeceu. Viria a falecer de uma bronco-pneumonia no dia 1 de Junho de 1825, tendo, alguns dias antes, ditado novas disposições testamentárias (fizera um primeiro testamento em 1818) onde não mencionava qualquer ligação a Portugal: nesta altura, só Mme Sousa e seus familiares parisienses contavam. Desagravo para com uma pátria madrastra? Desiludido com o que havia sido a principal razão da sua existência? Não o sabemos.

Foi enterrado no Père-Lachaise de forma simples, como havia disposto. A Academia Francesa fez-lhe, pela voz de Népomucène Lemerrier, um elogio fúnebre em sessão pública de 25 de Agosto de 1825 tendo sido lida uma *Ode à la mémoire du comte de Sousa*. Quase um século e meio depois, em 1965, os seus restos mortais foram trasladados para a capela do solar de Mateus onde fora baptizado. Note-se, em jeito final, o facto da lápide da sua primeira sepultura ter inscritos dois versos d'*Os Lusíadas* que ilustram na plenitude a vida deste transmontano e a sua relação com a pátria:

*Vereis amor da Pátria, não movido
De prémio vil: mas alto, e quase eterno.*

(*Os Lusíadas*, Canto I, 10, vs. 1-2)

Identidade Cultural Portuguesa: espaço de autonomia e diversidade

A identidade, sendo diferença, não implica oposição e, por isso, nada tem de necessariamente anti-universal.

(Almeida 1995: 24)

1. «Ao longo da vida, a nossa identidade vai-se alargando (deve alargar-se) para o universal. Mas todo o universal tem o seu chão» escrevia Onésimo Teotónio de Almeida no ano ido de 1995. Pois bem, é desse chão, dessa mancha original que nenhuma água lava que pretendemos falar. Fazemo-lo num momento em que a emergência de uma cultura à escala global se vai apresentando como um facto irreversível cada vez mais consolidado, potenciado que é pelo contacto intenso e incontornável entre culturas diferentes mais ou menos distantes entre si. Neste quadro perguntamo-nos se as culturas de pequenos países, como é o caso de Portugal, poderão sobreviver e manter os seus traços distintivos que as consagram como tais e, de modo mais particular, como reage a cultura portuguesa ao fenómeno da globalização?

Antes de prosseguirmos assentemos, como ponto de partida, em duas definições básicas de cultura e globalização que nos permitirão ancorar a nossa reflexão:

Para António José Saraiva, cultura é «todo o conjunto de actividades lúdicas ou utilitárias, afectivas e intelectuais que caracterizam, especificamente, um determinado povo» (Saraiva 1993:11)

Já para o sociólogo alemão Ulrich Beck ao termo globalização estão associados e identificados processos que têm por consequência a subjugação e a ligação transversal dos estados nacionais e a sua soberania através de actores transnacionais, as suas oportunidades de mercado, orientações, identidades e redes. (Beck 1997)

Se estabelecermos que a identidade cultural é algo que permite a cada indivíduo reunir-se emocionalmente e afectivamente a um grupo, ao qual se sente pertencer, ou reconhecê-lo como estranho,

afastado ou incompatível com a sua própria maneira de estar e de ser, então temos aqui os três ingredientes de que necessitamos para ajudar à reflexão que a seguir propomos.

2. Ninguém negará o papel que o Portugal imperial jogou enquanto nação-chave e pioneira no conhecimento geográfico-cultural do mundo, nação charneira para os primórdios de uma cultura universalista; para a eternidade ficou disso prova n' *Os Lusíadas* de Camões, mas também na *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto e na *História Trágico-marítima* compilada por Bernardo Gomes de Brito porque a história e a cultura de um povo são feitas de glórias e também de misérias. As vicissitudes do estado-nação que somos têm perto de oito séculos e meio de um processo centrífugo e pouco mais de duas dezenas de movimento centrípeto que, na definição de Margarida Calafate Ribeiro, representa o caminho para a Europa comunitária e apresenta, hoje, a crise do espaço português contemporâneo, afinal o dilema de um Portugal-centro-periferia. (Ribeiro 2004: 19)

Este novo ciclo de Portugal e do percurso construtivo da sua identidade cultural, entendida como aquilo que consagra a existência de um núcleo de características constantes, quase inalteráveis a par de um processo de construção permanente e em mudança contínua, tem sido amplamente estudado de modo diverso, às vezes contraditório, mas fundamentalmente complementar por, entre outros, um Eduardo Lourenço, um Boaventura Sousa Santos, um José Mattoso ou pela já referida Margarida Calafate Ribeiro que recentemente nos legou um extraordinário estudo sobre a matéria. É uma evidência que a identidade cultural de um país se cimenta com o passar do tempo e se fortalece com as marcas que nela vão sendo transpostas por outras culturas, sem esquecer que no colectivo sempre é importante relevar a identidade de cada um, obreiro e testemunho vivo do que nela é essencialmente mutável enquanto movimento contínuo de (des)construção, aliando os dois factores à circunstância de um ritmo desenfreado nas relações inter-países propiciado pelas novas tecnologias que mudam fulgurantemente a cada instante que passa. Este facto aliado a uma

nova forma de relativismo, por demais hoje notória, que considera que a verdade em si não existe, a maioria é que a define, colocou (coloca) aos interessados nos temas de cultura e identidade nacional as questões que acima enunciámos com um dramatismo reforçado. Sejam, mesmo assim, positivos: se pensarmos que a capacidade de aceitar, integrar e assimilar elementos de culturas e identidades diferentes será peça essencial para a construção da “futura identidade” nesta época de incontáveis influências e aculturações, então estamos crentes de que a cultura portuguesa está em posição privilegiada para reagir afirmativamente, mercê de uma situação que o seu historial justifica. Dois séculos vividos a afirmar uma diferença em relação aos outros povos/nações peninsulares (que a *Crónica Geral de Espanha de 1344* de D. Pedro, Conde de Barcelos, consagra, sendo, como é, uma construção textual que, seguindo de perto a matriz patrocinada pelo Rei Sábio Afonso X, afirma a “naturalidade” da existência de Portugal como país independente no quadro da Ibéria) e quase sete centúrias demonstrativas de uma capacidade de integração/assimilação de novas e diferentes identidades culturais fazendo disso uma verdadeira imagem de marca sustentam essa nossa convicção.

Ninguém hoje duvida que um dos pilares fundamentais da nossa especificidade como nação e como entidade cultural autónoma é o resultado dessa capacidade histórica portuguesa de, por um processo de simbiose, se (re)construir num exemplo de abrangência que legámos ao mundo. Este será o principal suporte da nossa reacção aos desafios que a globalização coloca: a identidade cultural portuguesa, enquanto espaço de autonomia e diversidade, já que é o produto de uma certa globalização que ela mesma fez formando uma identidade de país pluricontinental, algo diferente, é certo, daquela que hoje se manifesta.

3. A reflexão actual sobre a identidade portuguesa coloca a tónica na sua organização dicotómica entre dois espaços, Portugal e os outros países (cá e lá, aquém e além) conduzindo, por isso, à consideração da cultura portuguesa como uma cultura de fronteira apoiada que está na

realidade geográfica do país periférico ou semi-periférico que somos. Boaventura Sousa Santos e José Mattoso são os principais defensores destas teses de que não se afasta muito Isabel Allegro de Magalhães quando aponta o par “Aquém e Além” como espaços estruturantes da identidade; recentemente, Eduardo Lourenço dissolve a importância do espaço no artigo intitulado «*Lá fora*» e «*Cá dentro*» ou o fim de uma obsessão considerando essa forma de colocar o problema como uma falsa questão já que, em sua opinião, só a expressão «*Cá dentro*» é portadora de conteúdo por via da maneira de ser insulares dos portugueses que se sentem «*cercados de mundo*, que visto e sentido do interior da ilha que somos, ou da nossa *interioridade* simbólica, é um «*Lá fora*» que, em última análise, nada altera o sentimento de intimidade, de conforto, de plenitude que nos confere a ideia de *cá dentro*». (Lourenço 2004: 163)¹

São, a nosso ver, interpretações que se complementam resultantes de visões originárias de formações académicas diferentes, vindas que são de historiadores e sociólogos, mais apoiadas numa vertente empírica interpretativa, e de um estudioso da literatura para quem a metaforização literária assume a noção poética pessoana do “sentir a dor que deveras sente”. Uns e outro contribuem, de modo distinto e complementar pela sua diversidade interpretativa, para a ideia de um Portugal que, segundo as palavras acertadas de Margarida Calafate Ribeiro, é gerador de uma

[...] identidade de nação pluricontinental sedimentada num sentimento de diferença relativamente a outros europeus, e de sentido único na relação com outros povos, motivado pelo contacto pioneiro que os Descobrimientos tinham proporcionado, dando assim lugar a um discurso fundador de uma identidade baseada no conhecimento do novo mundo e da centralidade de Portugal nesse processo. (Ribeiro 2004: 32)

4. Correspondendo a uma perspectiva de imaginação teórica contextualizada, sobretudo, pelo acervo literário português e menos em outras manifestações artísticas por razões que aqui não cumpre

¹ Os itálicos são do próprio autor.

expressar, gostaríamos de propor uma outra asserção para a caracterização expressiva da cultura portuguesa e afirmá-la como uma cultura de paisagem marítima, designação que, quanto a nós, melhor traça distintivamente a nossa identidade cultural. Fazemo-lo, como dissemos, tomando como suporte principal um percurso de análise da história literária portuguesa com a convicção de que é nela que, substantivamente, a cultura portuguesa melhor se exprime e duravelmente se fixa, se armazena em mais quantidade e traça um percurso autónomo no contexto das literaturas em geral. Sem esforço se observa que desde as suas primeiras manifestações – as *Cantigas de Amigo* – o elemento marítimo, a relação do português com o mar envolvendo comportamentos e formas de vida, ocupa lugar primeiro; é uma evidência o tributo que *Os Lusíadas* são à saga marítima dos portugueses, ao feito dos feitos da nossa História. E nesse deambular pelas marcas, levando e trazendo, relacionando a Europa com os novos mundos numa aventura picaresca única, porque gesta de um povo e não de um indivíduo, ficou o registo perene na *Peregrinação*, relato de grandezas e misérias, lugar de encontro de civilizações que o mar separa e une em que o elemento fantástico, sem desaparecer em definitivo, cedeu lugar a uma realidade que a Europa e o Ocidente se recusavam a admitir ou, no mínimo, desconheciam. Que melhor expressão para os traços essenciais do modo de ser português, ainda hoje, do que aquele que vem estendido pelas páginas realista e dramaticamente cruéis de *O Soldado Prático*, de Diogo do Couto e pelos episódios trágicos (e tão humanos!) descritos na *História Trágico-marítima*?

Uma cultura de paisagem marítima, sim, que nos arrastou para as terras do Norte de África, na última nau, e aí nos sangrou, por séculos, em Alcácer Quibir, fomentando um mito de névoa marítima redentora; uma cultura de paisagem marítima suave e tragicamente condensada no “Ninguém” doromeiro do *Frei Luís de Sousa* de Almeida Garrett (Eduardo Lourenço falaria com uma ponta de ironia de um excesso de identidade) que resume, como em nenhuma outra cultura literária – perdoe-se-nos a vaidade! –, toda a densidade psico-trágica

da identidade cultural de um povo. Poderíamos, *en passant*, referir a notação psico-social de um Sá de Miranda nas suas *Cartas*, em especial na que endossa a D. João III, ou a perspicácia revelada por Gil Vicente em grande parte dos seus textos, de que o *Auto da Índia* é o melhor exemplo, onde se alerta para os perigos de uma sociedade que o mar transformou e arrastou para uma viagem sem retorno possível.

Como ninguém, e com a mestria poética única que o mundo lhe reconhece, também Fernando Pessoa condensou na *Mensagem* toda a tessitura de uma identidade cultural forjada na paisagem marítima, como se tal fosse uma fatalidade: D. Dinis, o poeta das cantigas de amigo é o «plantador de naus a haver», desse pinheiral ondulante que na terra se fez mar, «voz da terra ansiando pelo mar»; D. Henrique, o infante senhor dos mares, «tem [...] / O globo mundo em sua mão»; D. João II, «uma alta serra», fita «O mar que possa haver além da terra»; é todo um mar português, por Deus sagrado como tal, que dele fez surgir «a terra inteira [...] redonda, do azul profundo»; é todo um povo, qual homem do leme unido na vontade férrea de querer o mar, de ser o mar.

Mas não é só nas folhas de papel que observamos esta cultura de paisagem marítima; também na arquitectura ela está patente de modo fortemente real, simbólico e impressivo (a ponto de ter gerado um estilo próprio – o manuelino); veja-se os exemplos da Torre de Belém, do Mosteiro dos Jerónimos e, mais recentemente, do Padrão dos Descobrimentos; mas atente-se, particularmente, na famosa janela do Convento de Cristo, em Tomar, um monumento que, aliás, é, todo ele, um repositório de toda uma cultura, do século XI ao século XVIII, que as diferentes intervenções construtivas testemunham, mas cujo destaque vai, naturalmente, para a paisagem marítima nele inscrita que tudo domina.

5. É esta cultura de paisagem marítima que fizemos aportar à Europa (e ao mundo) primeiro como mera correia de transmissão, lugar de passagem, agora como elemento significativo sedimentado daquilo que somos como país no seio da comunidade dos vinte e cinco países

política e administrativamente organizados que compõem a União Europeia. Enquanto país periférico, travamos uma luta contra o centralismo cultural da U.E.²; enquanto povo com uma identidade própria ancorada numa memória histórica profunda batemo-nos contra a massificação cultural do globo e a desmemória que uma tecnocracia dominante nos quer impor de modo standardizado. Vivemos, como diria Eduardo Lourenço, mais um dos nossos momentos de crise, de um estado cultural de auto-superação e negação.

Mas esta localização geográfica que nos obriga a uma defesa notória da nossa identidade é o que mais nos expõe à aceitação da alteridade e faz dela uma regra de uso; uns receiam que um excesso de exposição possa desvirtuar um tanto a identidade nacional; outros são crentes de que a nossa característica secular de “casa de trespassé” continuará a fazer reverter positivamente essa sujeição a influências externas. No fim de contas, identidade e universalidade são complementares no plano cultural, isto é, somos mais nós porque temos semelhanças com outros, beneficiando da instabilidade de um equilíbrio entre o Eu e o Outro; caracteristicamente, a identidade cultural portuguesa forjou-se no contacto, na busca do outro para melhor se conhecer, dando razão a José Saramago nas palavras que ditou a Francesca Blockeel afirmando: «A busca do Outro talvez seja o caminho pelo qual cada um de nós consegue chegar a si próprio. Para nos aproximarmos àquilo que somos temos de passar pelo Outro.» (Blockeel 2001) Ontem, o Outro foram todos os povos e civilizações que buscámos e com que nos cruzámos; hoje, é o confronto com a Europa a que sempre pertencemos e com todo um mundo que vive uma globalização irreversível e com o qual temos muito que partilhar cumprindo uma tradição de aceitação de diversidade afirmando, desse modo e mais acentuadamente a autonomia da nossa identidade cultural crentes no valor de uma cultura

² A aceitação da existência de uma cultura europeia é assunto que tem merecido opiniões muito variadas embora nos pareça pacífico que a diversidade cultural europeia assenta numa matriz civilizacional comum visível num conjunto de valores partilhados – liberdade, democracia, religião, estado de direito, dignidade humana, etc., – que enformam a construção de uma identidade comum futura, tomando como alicerce elementos culturais transversais.

global de partilha que valorizará, com vantagem para todos, o que de mais humano há no homem.

6. Concluindo: se é verdade que hoje o axioma camoniano «Aqui onde a terra acaba e o mar começa» merece a reequação invertida que lhe formulou Saramago, «Aqui o mar acaba e a terra principia», em *O ano da morte de Ricardo Reis*, consagrando o estado-nação original, não é menos certo que a identidade cultural portuguesa continua devedora (e é produto) de um viajar de séculos que a enforma, a entroniza pela diversidade miscigenada, quanto mais não seja por essa imagem de marca original de ser, mais do qualquer outra, uma cultura de paisagem marítima onde, verdadeira, histórica e fundamentalmente, se encontra o nosso chão.

Referências Bibliográficas

Almeida, Onésimo Teotónio (1995): “Em busca da clarificação do conceito de Identidade Cultural – o caso açoriano como cobaia”. In: *Actas do I Centenário da Autonomia dos Açores II*, Ponta Delgada: Jornal de Cultura.

Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp.

Blockeel, Francesa (2001): *Literatura Juvenil Portuguesa Contemporânea: Identidade e Alteridade*. Lisboa: Caminho.

Lourenço, Eduardo (2004): “«Lá fora» e «Cá dentro» ou o fim da obsessão”. In *Destroços: O Gibão de Mestre Gil e outros ensaios*. Lisboa: Gradiva.

Ribeiro, Margarida Calafate (2004): *Uma História de Regressos – Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*. Porto: Editorial Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2001): “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”. In: *Entre Ser e Estar – Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*. Porto: Edições Afrontamento.

Saraiva, António José (1993): *O que é a cultura?* Lisboa: Difusão Cultural.

Singer, Peter (2004): *Um só mundo: a ética da globalização*. Lisboa: Gradiva.

A Cultura Portuguesa no século XXI. O culturalismo dos *media*

Foi nas costas de um recorte de um texto do poeta, ensaísta e crítico literário Fernando Pinto do Amaral sobre a edição das *Obras Completas* de Filinto Elísio, que presentemente ainda editamos, que li, uns tempos mais tarde e casualmente, um artigo do prof. Eduardo Prado Coelho intitulado “A Cultura depois do 25 de Abril” (*Público* 1999, 24 de abril) o qual, por sua vez, esteve na base desta comunicação; entretanto, uns quantos artigos mais tarde e uma evolução (ou involução) porventura insuspeitável à época, do Panorama Audiovisual Português levou-nos a prosseguir numa reflexão sobre o estado das coisas nesse domínio envolto que está, presentemente, numa discussão acesa e exacerbada, aqui e acolá, de supremo cinismo, um debate que se alargou ao espectro político português com especial destaque para a Assembleia da República e remissão para a respectiva comissão especializada de Direitos, Liberdades e Garantias, envolvendo a Alta Autoridade para a Comunicação Social.

No seu texto, E. Prado Coelho reflecte sobre a cultura portuguesa no pós-25 de Abril, interrogando-se, metodicamente, sobre o inverno da cultura durante o Estado Novo; aqui infere três domínios de expressão (ou a falta deles) da cultura: os espaços de resistência cultural – associações culturais, livrarias, revistas, tertúlias – como forma de resistência política; o papel da censura, com a dupla vertente política e hipocritamente moralista, que conduzia a um jogo do gato e do rato, com cedências e atitudes calculadas entre censores e censurados, e que levou ao crime de impedir o aparecimento de certos livros, filmes ou quadros; o isolacionismo em que Portugal vivia e que conduziu ao exílio um conjunto assinalável de prestigiados artistas e intelectuais (Vieira da Silva, Jorge de Sena, por exemplo) – havia pouca informação do exterior e só algumas personalidades, revistas (*Seara Nova*, *Vértice*, etc.) ou suplementos literários de jornais tentavam ultrapassar

este obscurantismo cultural isolacionista. Resultado: no estrangeiro, Portugal não tinha qualquer visibilidade do ponto de vista cultural e assemelhava-se a uma aldeia gaulesa dos tempos modernos para turista descobrir na sua postura pré-moderna, espaço de um ruralismo quase medieval ilustrado por mulheres vestidas de negro em cima de jumentos vagarosos.

Com o 25 de Abril tudo mudou. Num primeiro momento a política ocupou tudo. De apolíticos passámos a ser só políticos – a política preencheu quase todos os espaços; com ela veio a circunstância de todos poderem tomar a palavra, uma circunstância “profundamente cultural” no dizer de Eduardo Prado Coelho, mas que levaria a discursos contaminados por lugares comuns, sem originalidade, que os meios de comunicação acolheram, provocaram e reproduziram. Criou-se então uma situação original, porque contraditória: o povo era o centro do “sujeito-suposto-saber” onde residia toda a sabedoria, mas era preciso alfabetizá-lo e educá-lo – foi o momento do projecto de dinamização cultural, das famosas campanhas de alfabetização. Passada que foi esta fase de populismo, o chamado “cultural” reganhou alento, invadindo quase todos os domínios, numa dinâmica que nos colocou a par da Europa; foi a progressão do “tudo é político” para “tudo é cultural”: Mas, concordando com EPC, estamos perante «[...] um “cultural” difuso, ligado à emergência das indústrias da cultura e à tendência banalizante da estetização do quotidiano»; é a derivação do político e do social para o protagonismo da Economia e da Cultura: Dito de outro modo, chegámos ao ponto em que se deve falar de indústrias da cultura:

Que aconteceu depois de Abril? O ponto importante é o do reconhecimento da existência incontornável duma realidade: a das indústrias da cultura. (Idem)

Em consequência, o pós-25 de Abril criou a necessidade de uma política cultural que foi ganhado espaço nos programas dos diferentes governos, no organigrama dos mesmos e a Cultura, depois de ter direito a uma Secretaria de Estado, é hoje designação de um Ministério e integra também, a nível autárquico, um pelouro na vereação. Foi-se

sedimentando uma política cultural que levou Portugal aos circuitos internacionais colocando o país no mapa cultural europeu. O sucesso de alguns eventos como a Europália, Lisboa 94, Portugal / Frankfurt, Bienal do Rio de Janeiro, O Triunfo do Barroco, Porto Capital Europeia da Cultura provam isso mesmo e instituem a internacionalização da cultura portuguesa à qual devemos juntar o Prémio Nobel atribuído a José Saramago, o prestígio além-fronteiras de um Siza Vieira ou o crescente sucesso da nossa literatura por essa Europa fora.

Tudo bem. Esta era a situação em Abril de 1999 e estamos a falar da existência de uma política cultural, associada, naturalmente, a grandes eventos, suportados por fortes investimentos e a estratégias de marketing mais para consumo externo que interno.

E a cultura em permanente construção? E o país cultural que se vai construindo também com estes eventos e apesar deles? Que padrões de cultura cultivamos?

«Que andamos a fazer?» interrogava-se dois anos mais tarde o mesmo Eduardo Prado Coelho nas páginas do mesmo jornal (*Público* 2001: 23 de fevereiro) com um ar de preocupação evidente respondendo com uma pergunta a um conjunto de interrogações lançadas por Rúben de Carvalho no *Diário de Notícias* dias antes e que poderíamos juntar às anteriores:

Que andamos nós, jornalistas, a escrever nos jornais, a dizer nas rádios, a mostrar nas televisões, para que se tenha chegado ao Big Brother, Acorrentados e quejandos? Que andou a fazer a democracia com reformas pedagógicas, modificações de currículos, promoção a Ministério da Cultura governativa? Que andaram os criadores da cultura, os escritores, os pintores, os músicos a fazer ao longo das últimas décadas para enfrentarmos hoje tais padrões? (*Diário de Notícias* 2001: Fevereiro)

Sim, que andamos nós a fazer lá na estrutura profunda que molda e constrói a cultura deste nosso país, a ponto de quase transformar em fogos fátuos, simples carapaças de superfície, a positividade representada por esses eventos da política cultural acima enunciados?

Exemplificando: como foi possível caminhararmos dessa referência

televisiva do início dos anos setenta que foi o **ZipZip**¹, feito apesar da censura, exultarmos com a qualidade extra da **Visita da Cornélia**² da segunda metade da mesma década e chegarmos, em 2001, a um programa “do outro mundo”, de seu nome **Noites Marcianas**³, de qualidade rasca, mas um e outros tendo como responsável, como rosto principal a mesma pessoa, Carlos Cruz, que, por sinal, é tido como uma boa referência da locução televisiva?

Tudo isto exige reflexão e pretendemos dar algum eco a estas perguntas. É evidente que hoje muita gente se interroga e busca responsáveis pela degradação das instituições com responsabilidades culturais e comportamentos da chamada sociedade civil (e também da classe política, excelente reflexo da mesma). Falamos não só de programas televisivos degradantes (e agora que a casa foi arrombada anda-se à procura da tranca para a fechar) mas também de outros factores sociais, exemplos de um dado estado cultural como a violência nas escolas, a insegurança pública, os problemas da justiça, a mortandade nas estradas ou o culto da irresponsabilidade que, apesar de alguns, permite à culpa continuar a morrer solteira.

Poderá parecer abusivo, mas não julgamos ser possível separar a actual situação do Panorama Audiovisual Português e, portanto, de programas como o **Big Brother** ou o **Bar da TV**⁴, de um contexto geral onde se inserem os exemplos apresentados e, necessária e infelizmente, muitos outros. Parece-nos óbvio que a questão não deve colocar-se só do lado desses programas (mas também, claro), mas sim nos níveis de popularidade e adesão que suscitam: há muitos mais portugueses que identificam os residentes da “casa mais famosa de Portugal”, (assim

¹ Programa de entretenimento da RTP, da responsabilidade de Carlos Cruz, Fialho de Gouveia e Raúl Solnado, com uma forte componente cultural e por onde passou, entre outros, o escritor e pintor Almada Negreiros.

² Programa de entretenimento da responsabilidade dos mesmos autores do Zip-Zip, feito já depois do 25 de Abril e com grande impacto a nível de audiências..

³ Programa de entretenimento (?) da SIC.

⁴ Reality Shows das estações de televisão TVI e SIC, respectivamente.

rezava o *slogan* de apresentação do programa Big Brother), que têm presente o golpe de karaté protagonizado por um dos concorrentes ou as sessões de *strip-tease* avulso que alimentam um certo *voyeurismo*, do que aqueles que sabem quem é José Saramago ou António Lobo Antunes ou identificam uma qualquer das suas obras. Mais grave que o lixo televisivo é o espectáculo daqueles muitos familiares, amigos e milhões de desconhecidos que seguem religiosamente o que é dito ou feito na “casa”.

Como compreender o desajuste entre a audiência popular e a opinião unânime de toda uma crítica bem pensante? A explicação está na televisão, no uso perverso do seu poder, nas guerras de audiências sem quartel, no puro negócio de lucro em que se transformou potenciando as sensações e emoções mais primárias que contrariam valores assumidos e os mais simples princípios éticos. Quer isto dizer que a televisão pôs a nu um povo sem convicções éticas fortalecidas, sem educação e, portanto, frágil e vulnerável. Estamos perante um público moldado por uma linguagem televisiva (que se foi degradando mais e mais com a concorrência entre vários canais) que é «[...] primária e boçal, desinformativa e deformadora de valores»⁵.

A televisão educou o seu público e é assim que o *prime time* está, de momento, ocupado por programas onde um conjunto de pessoas (jovens, claro) devidamente escolhidas e treinadas, gente vazia de tudo que apresenta como qualidades ou normalidades que acontecem a toda a gente um rol de vícios e comportamentos estranhos e erráticos quantas vezes fabricados para espectador ver. (Foi esta mesma educação televisiva que conduziu à forma inenarrável como os acontecimentos da ponte de Entre-os-Rios foram apresentados e esteve na base de uma romaria inqualificável de *voyeurs* que nos dias a seguir se dirigiram ao local para ver a tragédia).

Mas serão as televisões as únicas responsáveis pelo estado de coisas a que chegámos? Será que podemos culpar as televisões pelo facto dos nossos jovens desconhecerem o mais trivial da História de Portugal e

⁵ É a opinião manifestada por Miguel Sousa Tavares nas páginas do jornal *Público*, 18/05/2001.

muitos estarem convictos, como alguns inquéritos revelaram, de que o prof. Oliveira Salazar, o general Ramalho Eanes ou o dr. Mário Soares foram reis de Portugal? Pelo andar da carruagem, não tarda nada o próprio Jorge Sampaio integrará, por legitimação popular, uma qualquer dinastia monárquica e, quem sabe, se das primeiras!...

É evidente que as TVs espelham a face mais visível de um problema sócio-cultural mais profundo que se revela, para usar um exemplo também ele mediatizado, no modo como nos relacionamos com o automóvel. Nas páginas dos jornais, há tempos, um turista estrangeiro emitia a sua opinião sobre os condutores portugueses comparando-os a ladrões de automóveis a fugir aos perseguidores – William Beckford, esse lord inglês que por cá passou nos finais do século XVIII e emitiu sobre a sociedade portuguesa vasta opinião sustentada, se cá voltasse, não diria melhor. Para as autoridades competentes esta nossa trágica relação com os veículos a motor resume-se a excesso de álcool, manobras perigosas, excesso de velocidade e a estradas deficientes; o Presidente da República prefere falar de uma atitude machista que deve ter contagiado as inúmeras senhoras que entretanto obtiveram licença de condução... uma vez que a sinistralidade não baixou. Feito o diagnóstico e em vez de se promulgarem leis imediatistas não seria aconselhável tentar perceber o fundo da questão e patrocinar medidas estruturantes adequadas? É que os males apontados decorrem de uma atitude mental dos portugueses manifestamente contrária às condições da vida de hoje e como afirma José Dias Urbano «[...] o problema só se resolve cabalmente quando cada cidadão se assumir como polícia dos seus instintos e como garante da sua responsabilidade». (*Público* 2001: 17 de março)

Chegamos, portanto, à conclusão que uma das mais sérias questões do país, para os comportamentos vários e também para o seu relacionamento com o áudio-visual, é o problema da atitude mental e da sua emolduração cultural. É um problema que se liga a uma incapacidade endémica de reflectir sobre as coisas, de as apreciar com distância e um mínimo de organização de ideias; é a presunção instalada de que na nossa ignorância, somos os donos da sabedoria; é a

convicção presente e acrítica de que a verdade da TV é a novel verdade revelada a modos que a opinião pública já não é o reflexo da opinião do povo, mas a dos níveis de audiência. Por isso, concordando com Miguel Sousa Tavares,

[...] nada do que se passa na televisão é inócuo ou inocente. As democracias suicidam-se quando, em nome da liberdade de opinião, cedem o poder que conta e que influi aos novos *ayatollahs* dos tempos modernos. (*Público* 2001: 18 maio)

O que fazer então? O que fazer para evitar que a maioria dos Portugueses continue a deleitar-se com subprodutos televisivos, os coloque no topo de audiências e, desse modo, a mediocridade continue a imperar como lei? O que fazer para evitar a prossecução desta cultura de irresponsabilidade, de acriticismo reinante, para não descobrirmos que o fundo que pensávamos ter atingido com o lixo televisivo afinal está mais além?

Precisamos, naturalmente, de mobilizar uma opinião activa em Portugal, resolver o problema do nosso desajustamento cultural. Ora, isso implica uma mudança radical, uma melhoria substancial da cultura científica e social dos portugueses. É preciso patrocinar uma escola que propicie como escreveu o prof. Mariano Gago (*Público* 2001: 17 de abril), uma mudança fria, assente, sobretudo, numa ética de estudo e de trabalho, e na responsabilidade. É que não há mudança possível sem a escola; não uma escola qualquer ou sequer aquela que temos, expressão lídima de reformas sucessivas inconsequentes, mas uma escola que, parafraseando o prof. Carlos Reis, seja

[...] feita com aulas substantivas e avaliações exigentes, com a coragem de valorizar os que estudam e penalizar os que o não fazem sem complexos nem pudores; uma escola onde importa estudar mais e divertir menos, onde se deve exigir mais e transigir menos, disciplinar mais e consentir menos, responsabilizar e não desculpabilizar por sistema [...] onde o método não dilua a substância do que é ensinado. (*Público* 2001: 12 de maio)

Uma escola que adopte o culto do esforço em detrimento de opções pedagógicas que propagandeiam o prazer a todo o transe e

sustentam a irresponsabilidade do ensino como uma festa e traumatizantes as matérias de difícil aprendizagem – as consequências desta prática são bem evidentes no quadro traçado anteriormente. Ora, o honesto estudo exige esforço e há matérias que só se aprendem com insistência esforçada.

Precisamos também de uma escola que revalorize a memória ostracizada e colocada nas ruas da amargura pelas teorias da aprendizagem. Resultado: perdeu-se a memória como valor, enquanto instrumento de aquisição de elementos vários e patrocinou-se um saber frágil, inconsistente, sem suporte reflexivo, como se o saber do presente, e o do futuro, fosse possível sem a espessura memorial do passado!

Uma escola de valores que nos permita lidar, prevenidamente, com os avanços científicos e tecnológicos que nos surpreendem a cada instante.

Finalmente, uma escola que num dado momento da sua estruturação assuma a formação de elites alicerçadas nos pressupostos anteriores, sem qualquer trauma ou espécie de pudor, responsáveis idóneas pela formação e fixação do gosto e pela influência positiva e reconhecidamente especializada que podem exercer. Tenho para mim que a cultura, enquanto caldo de culturas que é, deve ter como elemento catalizador essencial o conjunto das elites dos vários ramos do saber que não podem demitir-se dessa responsabilidade.

Contudo, a situação presente está bem exposta à saciedade; neste início do século XXI, o culturalismo dos *media* conduziu-nos a uma realidade incontornável e a verdade é que perdemos as estribeiras e a postura mental daí resultante mostra-nos um panorama sócio-cultural televisivo onde tudo vale, desde a promoção despidorada da indústria cinematográfica de índole pornográfica, publicitada num ambiente marciano (?) que desceu à terra neste jardim à beira-mar plantado, ao pobre Camões que pelos seus versos assiste, numa reivindicação impossível da parede de um confessionário, aos tratos de polé a que a cultura portuguesa está sujeita, até à focalização de criancinhas que, madrugada fora, empoleiradas aos ombros dos pais, esperam

ansiosamente que um qualquer Zé Maria⁶ promovido ao estrelato exemplar, surja na porta dos fundos transportando consigo uma mala de residente vencedor em direcção à mala das notas. Razão terá Vasco Pulido Valente quando escreveu:

Portugal não teve uma revolução industrial e, se nos rasparem, por baixo de cada um de nós – trabalhador, empresário ou intelectual – há um camponês ou merceeiro manhoso. Precisamos de muito tempo e muitos desgostos, para nos civilizarmos. (Diário de Notícias 2001: 24 de março)

Certamente!...

Referências bibliográficas

Diário De Notícias: 3 de Fevereiro de 2001, 24 de Março de 2001.

Público: 24 de Abril de 1999, 23 de Fevereiro de 2001, 17 de Março de 2001, 17 de Abril de 2001, 12 de Maio de 2001 e 18 de Maio de 2001.

⁶ Concorrente vencedor do primeiro programa televisivo Big Brother.

Cultura Portuguesa e globalização

1. Definir globalização não é tarefa fácil já que mesmo os especialistas na matéria dizem as coisas mais díspares sobre o assunto e, seguramente, o conceito semântico dominante depende muito da área de interesses do definidor. Nos últimos meses, a nossa atenção prendeu-se mais à temática e fomos retendo alguma coisa do que se disse e escreveu em Portugal sobre a questão. Para além das contradições já aduzidas e que não elencaremos por razões óbvias, gostámos particularmente de uma definição do prof. Mário Murteira o qual, assumindo ser esse um dos seus temas preferidos, enquadra-o do seguinte modo, absolutamente original e esclarecedor:

Globalização “É uma falsa ideia clara porque é uma verdadeira ideia confusa.” (JN, 8 de Dezembro de 2003)

Concede, mesmo assim, que a globalização pode ser uma avenida para a generalização do acesso ao conhecimento – uma ideia generosa ditada certamente por aquilo que o distinto professor quer aproveitar do fenómeno global, a saber, o enquadramento e papel das novas tecnologias daí decorrente e, por isso, apresenta como sinónimo a palavra transnacionalização.

Para uns, globalização é o mesmo que uniformidade e, logo, contraponto a identidade; para outros, ao invés, globalização é igual a diversidade na uniformização, uma diversidade que implica mais liberdade, sem perda de identidade.

Sem querer embarcar nesta dinâmica contraditória (mas positiva) nem ser redutor, o que se sabe, de certo, é que a intensificação das trocas políticas, culturais, sociais e, sobretudo, económicas nos últimos vinte/trinta anos está na base do que hoje se designa por globalização. Se quisermos emprestar algum rigor histórico, falaríamos de um processo lento espoletado, em definitivo, pelos descobrimentos dos séculos XIV, XV e XVI, base do início de um comércio à escala mun-

dial, hoje transformado numa economia global, imagem aproximada (há quem pense adulterada) de uma “aldeia global” que um Marshall McLuhan décadas atrás futurou e teorizou e que se materializa em aspectos vários da vida social como sejam a globalização dos sistemas produtivos e financeiros, a revolução tecnológica, práticas de informação e comunicação, aumento das desigualdades sociais, transmigrações fronteiriças, protagonismo das empresas multinacionais, novas práticas culturais e identitárias.

Obviamente que a questão se coloca: globalização não será, por pecado original, o mesmo que ocidentalização ou americanização já que os valores, artefactos culturais e a simbologia são ocidentais ou mesmo tipicamente norte-americanos, como sejam o individualismo, a democracia, a racionalidade económica, o utilitarismo, o primado do direito, o cinema, a publicidade, a televisão, etc.?

Sendo embora uma forma de expansão capitalista, a globalização económica não pode ver-se isoladamente pois criou uma civilização transnacional pela via da exposição às mesmas tecnologias e fontes de informação que contribuem, para o bem e para o mal, para a aproximação dos povos e culturas.

Em plena economia global poderemos falar de sociedade global? E qual o papel e espaço da cultura portuguesa nesse contexto?

2. O espaço das culturas locais e regionais numa globalização cultural em crescendo tem sido objecto de particular atenção por parte de intelectuais e teóricos do fenómeno da globalização originando estudos diferenciados consoante as áreas do conhecimento em que se inserem. Exemplifiquemos com a opinião de João Barrento que afirma:

[...] perguntar quem é um dos nossos, de quem ou de quê se pode dizer que é “um”, é entrar numa questão infinitamente mais complexa e crepuscular do que o “coração das trevas”. Uma cultura fechada, auto-referenciada, é cada vez mais um corpo estranho no contexto ético de um encontro permanente com a diferença; a noção de cultura transformou-se, passou de uma cultura de valores (durante séculos “naturalmente” eurocênicos, hoje americanos) para uma cultura dos direitos, que pressupõe a diferença num contexto global de negociação. (Barrento, 2002: p. 129).

Com efeito, trata-se de uma questão que atravessa estudos que vão da psicologia à sociologia, antropologia ocupando pedagogos, ecologistas, matemáticos, físicos, astrónomos, historiadores, economistas, etc..

A temática da cultura local *versus* cultura global é, normalmente, configurada de modo contraditório: destaca-se o valor da cultura global, pelo lado da partilha entre todos e consequentes vantagens – melhor comunicação, mais exigência ética na vida política e cívica; opõe-se-lhe a consciencialização do valor exclusivo das culturas regionais e locais contrário à uniformização cultural que prima pelo axioma de que «[...]se não se é semelhante a qualquer coisa, não se é nada, e se se for apenas semelhança, também não se tem existência própria.» (Vilela, 2002: pp. 371-3).

As posições extremistas que suportam cada uma destas formas de entender a cultura, hoje em dia, apoiam-se em diversos modos de propaganda: a globalização cultural impõe-se pelos meios de comunicação e pelos processos de produção dos bens materiais (e consequente consumo); as culturas locais procuram afirmar-se por uma lógica de legitimação que assenta na história e, mais especificamente, na tradição.

3. É lícito afirmar-se que o impacto da globalização nas estruturas nacionais é muito contraditório e heterogéneo pois impõe uma dialéctica entre ruptura e continuidade, novos riscos e velhas seguranças. Constatando este facto (íamos a dizer inelutável) detenhamo-nos na seguinte reflexão de João Barrento sobre o efeito normalizador (e perigosamente negativo porque destruidor potencial da essência identitária) da globalização: «[...] o fenómeno da globalização, no seu tecido complexo e abrangente de todas as formas de manifestação cultural (e essa parece ser a consequência mais séria e que deve ser pensada), tende a operar a viragem de uma cultura da palavra para uma cultura do espectáculo. Essa tendência democratizadora acarreta determinados riscos, como, por exemplo, a radicalização da sua prática que pode levar, como já efectivamente acontece no nosso ensino, a transformar

Camões e Shakespeare em meras obras de consulta, pondo-os ao mesmo nível da literatura de cordel. A tendência performativa da cultura espelha a sua debilidade actual, sem frentes significativas e que, longe de fomentar a atitude crítica e consciente, sobrevive, precisamente à custa do seu cadáver exangue» (Barrento, 2001). Fala-se, portanto, da osmose dos lugares de identidade nacional e literária; progressivamente, autores tão representativos, nacionalmente, como Camões, Pessoa, Lobo Antunes ou Saramago, por via da universalização, deixarão de ser os referenciais culturais primeiros do povo português em detrimento de escritores estrangeiros, actores de Hollywood ou de telenovelas brasileiras. É um processo que caminha...

A ser assim, poderemos ainda hoje falar de uma cultura portuguesa ou lusófona nos termos em que o fazíamos há duas/três décadas? Como conciliar um discurso de especificidade cultural com um outro que propaga mais Europa e mais cultura europeia? E, depois, como se relacionam estas duas perante a cultura americanizada dos nossos dias? É que, nos limites da globalização, todas as culturas teriam o mesmo estatuto, porque equivalentes enquanto partes de uma cultura mundializada... mas estamos, naturalmente, a falar de uma situação teórica...

4. Se a cultura de um povo é tudo o que permite identificá-lo por oposição a outros é, seguramente, no conceito de identidade nacional que melhor se materializa a adjectivação – portuguesa – pelo sentido de pertença a um dado espaço histórico-geográfico, pela partilha de mitos e memórias, por uma cultura de massas pública, por direitos e deveres comuns a todos os membros, pelas instituições que os enquadram, por uma economia comum, afinal, pela nação enquanto expressão por excelência da ideia de unidade cultural, pela pátria enquanto comunidade de leis e instituições que têm em vista um propósito político único e pela cidadania que pressupõe a existência de uma consciência de uma igualdade legal entre os membros de uma comunidade.¹

¹ A este respeito ver Anthony Smith, *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva 1997.

Visando um sentido de homogeneização à escala global, a globalização tem provocado, um tanto paradoxalmente (ou talvez não) a defesa e valorização das culturas nacionais; o invés da crescente afirmação de uma cultura mundializada de tipo uniforme, das variadas e nem sempre claras redes da economia capitalista transnacional é a afirmação valorativa das culturas locais, a reinvenção das identidades; dito de outro modo, o efeito homogeneizador da globalização solicita, *a contrario*, a valorização dos elementos específicos da cultura que caracteriza um povo.

São diversificadas as opiniões quanto às consequências da globalização nas culturas nacionais. Havendo quem acredite na criação de uma cultura global por via da força centrípeta da globalização (e nós acreditamos que sim já que há elementos bastantes que formalizam essa existência), outros há que sustentam, pela mesma razão, o surgimento de centros de defesa das culturas nacionais seja para efeitos de pura conservação seja para criação de novas realidades culturais específicas de cada comunidade. São crenças que não se opõem, antes se complementam...

Portugal é um estado/nação que partilha com outros países um substrato cultural profundo pela via da língua, esse lugar privilegiado onde melhor se caracteriza e define a cultura nacional, depósito activo da memória cultural dos seus falantes². Falamos de uma partilha que é, sobretudo, abrangência congregadora de vários países espalhados por diferentes continentes, como o Brasil, os PALOP e Timor. Boaventura Sousa Santos defende mesmo que, à excepção dos séculos XV e XVI, Portugal actuou como « [...] correia de transmissão entre as colónias e os grandes centros de acumulação» (SANTOS, 1994: 133).³

² Do conjunto dos países lusófonos, no entendimento do prof. Eduardo Lourenço, não pode excluir-se a Galiza, [...] *não por mera vizinhança, mas por intrínseca pertença à mesma matriz e sensibilidade*. (in *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 178)

³ Por este facto, o mesmo pensador classifica a cultura portuguesa como sendo de fronteira, no sentido anglófono de *border* e não de *frontier*, já que o seu posicionamento é o de estar na fronteira, o que lhe confere um estatuto cosmopolita; também José Mattoso fala de Portugal como país de fronteira com uma função especial, uma

Podemos, em certa medida, falar de uma comunidade cultural lusófona, sem esquecer, concordando com Eduardo Lourenço, que uma língua não é pertença de ninguém embora cada povo se afirme por uma língua que faz sua.⁴ É pela língua comum, e só por ela, que culturas, chamemos-lhes afins, partilham em mais elevado grau um conjunto de elementos que constituiriam, no caso presente, uma “cultura lusófona”; é essa mesma língua que é o elemento partilhado de um mundo que os portugueses lançaram “[...] mas que é criação de vários povos e de várias culturas”.⁵

Parece-nos óbvio que quando falamos de cultura portuguesa, pensamos em lusofonia, temos presentes as marcas do tempo e a espessura histórica que um estado/nação com quase novecentos anos transporta; podíamos até pensar em excesso de identidade como muito bem tem argumentado o professor Eduardo Lourenço quando ao assunto se refere. Mas, no momento presente, nestes tempos de globalização pode uma cultura, que não é de poder, antes pertença de um pequeno país periférico, sobreviver, afirmar-se, desenvolver-se?

Digamos que o nosso ponto de partida é bom: a partilha (imagem de marca embora sempre desfocada pela cultura dominante) que caracteriza uma cultura global é um referente essencial da cultura portuguesa que, antes de mais, é uma cultura de missigenação. Partilhar significa conceder, pôr em comum, o que quer dizer que, neste mundo globalizado, certas tipificidades da cultura de um país deixarão de o ser: vejamos o que já acontece ao nível dos países da União Europeia que, pouco a pouco, mesclam elementos do seu imaginário, dos seus costumes, da sua organização política...

Contudo, não se pense que a globalização possibilitará a emergência de uma cultura única e universal: estaríamos no domínio de uma

posição que lhe dá a possibilidade de contacto permanente com culturas diferentes, tornando-o numa espécie de interface cultural. (cf. MATTOSO, José – *A escrita da História: teoria e métodos*, Lisboa, Editorial Estampa, 1988, p. 138).

⁴ É neste sentido que Eduardo Lourenço interpreta a famosa frase de Fernando Pessoa *A minha pátria é a língua portuguesa*. (Cf. op. cit. p. 178.)

⁵ Expressão extraída de um artigo publicado por Guilherme d’Oliveira Martins no *Jornal de Letras, Artes e Ideias* intitulado A pátria é a língua.

utopia semelhante à que foi potenciada pela criação do esperanto... e a menosprezar a força das identidades nacionais que não só são relacionais como se consciencializam no contacto com outras identidades... e podem ser irracionais na sua expressão comportamental! Pensemos antes que, gerando talvez culturas globais parciais, o processo de globalização torna ainda mais evidentes (e conscientes) as diferenças culturais dos vários povos contribuindo para uma maior afirmação da sua identidade.⁶

Portugal tem uma cultura que se ocupa, maioritariamente, a reflectir sobre o que é ser português – grande parte da nossa produção romanesca dos últimos trinta anos está aí para o provar!... Talvez por isso, com maior ou menor apoio directo das entidades político-administrativas, seja por uma via de positividade ou de pessimismo, a cultura portuguesa continua sendo um objectivo nacional permanente e histórico.

Primeiros arquitectos de uma mundialização e de uma não sonhada globalização futura, os portugueses executaram-na na dupla vertente comercial e religioso-cultural; não foi por acaso ou mero engano que um Bartolomeu Dias ligou o Atlântico ao Índico ou que o Gama aportou a Calecute; mas, *o tempora o mores*, o que o mundo globalizado mais celebra é a figura histórica de um Colombo cujos méritos assentam num engano evidente... é caso para dizer que o local tem mesmo de existir para credibilizar o global! (Como consolação (e por méritos do mundo globalizado) fica-nos a certeza de que foi um vinho português o escolhido para a abertura de um restaurante chique franco-americano nessa cidade expoente do mundo global que é Nova Iorque e, já agora, saber que uma das canções com mais versões no mundo (parece que a seguir à *Garota de Ipanema*, também ela em língua portuguesa) é a balada *Coimbra/Abril em Portugal* que também um Louis Armstrong ou um Bing Crosby gravaram.)

⁶ Foi neste sentido que o programador cultural Alexandre Melo se pronunciou numa conferência proferida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em Dezembro de 2003, inserida na 4.^a *Semana de História de Arte* e onde defendeu a ideia de globalização cultural como factor positivo por ser sinónimo de diversidade na uniformização e, por isso, sinal de mais liberdade.

5. Podemos concluir que a globalização, mais do que um processo sócio-económico é, sobretudo, uma espécie de amálgama de forças que está reconfigurando a existência esboroante dos estados-nação, de que são exemplos a União Europeia e os países do leste europeu. Num percurso que vai dos descobrimentos à industrialização desembocando na acumulação de capital na primeira metade do século XX, num processo de sucessivos movimentos de descolonização e nessa tragédia que foi o 11 de Setembro de 2001 e agora o 11 de Março de 2004 sabemos hoje que quem decide não são os políticos, mas entidades anónimas não necessariamente fixas num país.

Conscientes dessa realidade, talvez por isso os académicos preferiram a globalização os termos internacionalismo ou internacionalização até porque estamos a falar, no essencial, de um fenómeno espacial e não de tempo; perdeu-se hoje a noção de tempo (ex. comunicação, internet) porque as pessoas contam pouco e o tempo está nas pessoas... por isso é absolutamente necessário revalorizar a História, onde se materializa o tempo, e a história de cada povo não se globaliza, a não ser na medida em que é uma parte identitária (individualizada) de um todo; se é certo que cada vez mais a identidade dos países faz parte de uma identidade global, também é verdade que nesta era mundializante cada país afirma-se pela capacidade que tem em mostrar os seus protagonistas culturais. Cremos, desse modo, que a cultura portuguesa tem um espaço próprio (como outras) no mundo globalizado, quanto mais não seja porque o verbo português tem um futuro promissor neste século XXI.

Mas, sem perder o sentido de partilha que é uma das características mais generosas do processo de globalização (embora usada muitas vezes de modo perverso), sejamos um pouco “Cândidos” com uma boa dose do pessimismo realista de Voltaire, notando que, no fim de contas e a bem da cultura dos povos, *il faut cultiver notre jardin*.

Referências bibliográficas

Livros:

Barrento, João (2001): *A Espiral Vertiginosa Ensaios sobre Cultura Contemporânea*, Lisboa, Edições Cotovia.

Barrento, João (2002): *O Poço de Babel: para uma prática da tradução literária* Lisboa, Relógio d'Água.

Lourenço, Eduardo (1999): *A Nau de Ícaro seguido de Imagens e Miragens da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva.

Mattoso, José (1988): *A escrita da História: teoria e métodos*, Lisboa, Editorial Estampa.

Santos, Boaventura Sousa (1994): *Pela mão de Alice: o Social e o Político na Pós-modernidade*, 3.^a ed., Porto, Edições Afrontamento.

Smith, Anthony – *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1997.

Vilela, Mário (2002): *Metáforas do nosso tempo*, Coimbra, Almedina.

Jornais:

Jornal de Notícias, 8 de Dezembro de 2003 – Entrevista com o Prof. Mário Murteira.

Jornal de Letras, Artes e Ideias, 14 de março de 2004, artigo «A pátria é a língua», de Guilherme d'Oliveira Martins.

Multiculturalismo e Identidade no Portugal do século XXI – o caso do filme LISBOETAS

Falar de cultura é ter presente, desde logo, o cultivo das letras, das artes (noção clássica) e das ciências – as humanidades –, isto é, está-se a falar, fundacionalmente, do momento em que, na Antiguidade grega e latina se constrói o *croquis* da condição humana e se desenha conscienciosamente o seu posicionamento na polis e no mundo. Muitos séculos depois, a auto-estrada forjada pelos Descobrimentos portugueses veio a impulsionar o interesse pelas civilizações e povos não pertencentes às chamadas altas civilizações; foi-se, inclusivamente, à apreciação do desenvolvimento humano antes da escrita. Entretanto, o conceito de cultura foi evoluindo: para lá da concepção clássica, a cultura passou a integrar também o conjunto dos objectos que o homem produz, o seu *modus vivendi*, aquilo que uma geração deixa a outra – o património, legado cultural.

Hoje, cultura é, *grosso modo*, a consciência que uma sociedade tem de si, dos outros e do mundo e, conseqüentemente, talvez se deva mais propriamente falar de culturas, até porque, dentro de uma mesma sociedade não existe homogeneidade cultural: há cultura citadina e cultura rural, cultura de elite e cultura popular, cultura da província e cultura da capital, etc.. Conclusão: falamos hoje de multiculturalismo porque as sociedades não são estrutural e, muito menos, culturalmente homogêneas.

No mundo globalizado que por estes dias construímos, o multiculturalismo é o facho que se empunha, se bem que talvez se devesse, com mais propriedade, falar-se de interculturalidade. Neste quadro, Vitorino Magalhães Godinho, num ensaio publicado no *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, perguntava se «Como cidadão, poderemos – deveremos – respeitar igualmente todas as maneiras de agir, todas as crenças, ritos» (Godinho 2007: JL, 24 Outubro), ajuntando uma dúvida na resposta, que ele mesmo dá, chegando à noção de

contra-cultura para actos como os praticados por Hitler, o massacre de Srebenica, a destruição dos Budas Gigantes no Afeganistão às mãos dos fundamentalistas talibans ou, por exemplo, a destruição por bombardeamento da catedral de Reims na Primeira Guerra Mundial. O multiculturalismo (ou as diferenças culturais) conduz à clarificação de identidades e também aqui já não se fala só de nações ou regiões, mas também de cidades, aldeias, instituições, empresas, indivíduos. Por aqui se vê a ambiguidade do termo, mas se bem atentarmos, também os indivíduos vão acumulando diferentes bilhetes de identidade pela vida fora que vão perdendo validade, tal como as nações ou os povos que à manutenção de traços identitários ao longo dos tempos vão somando outros que vão produzindo retratos diversos sancionados pela história, esse «desenrolar efectivo do passado» para usar as palavras de Vitorino Magalhães Godinho no artigo antes citado.

A modalização da identidade de uma nação forja-se nas características próprias às quais vai somando, hoje mais do que nunca, marcas culturais de outros povos através de um processo de simbiose em que rejeição e aceitação/transformação são o *modus operandi*.

É uma evidência que o português de hoje não é o dos Descobrimentos, se bem que herdeiro daquilo que esses antepassados lhe legaram e, portanto, portador de uma identidade que o passar do tempo sedimentou num processo de continuidade: língua, religião, paisagens, construções, esquemas mentais, etc..

Talvez mais do que qualquer outro país, Portugal, melhor, a identidade presente da nação portuguesa, explica-se pelo recurso ao passado, porque imutável geograficamente por muitos séculos, porque desde sempre assimétrico na sua urbanização (interior/litoral; macrocefalia da capital), porque tradicionalmente favorável à assimilação fácil de modelos estrangeiros, pelo sangramento secular da massa populacional – o português esteve quase sempre de partida para fora e muitas vezes sem regresso – enfim, pelo seu papel mediano de conversão da História ocidental em História universal.

E, se é verdade que a Europa se enriqueceu porque soube sempre ir ao encontro dos outros (muitas vezes deles se aproveitando e massa-

crando-os), nesse particular o contributo português está no primeiro patamar, sendo certo que, no contacto com o outro, no estabelecimento em país estrangeiro, o português quase nunca muda a sua raiz, mesmo que integrando-se, o que só denota um factor de enriquecimento pelas virtudes da assimilação de uma segunda herança cultural.

É partindo deste conjunto de pressupostos que apreciaremos, de seguida, o filme LISBOETAS de Sérgio Tréfaut que relata uma nova realidade na evolução da matriz cultural portuguesa que, de povo emigrante é agora também um país de imigrantes.

A apresentação do filme LISBOETAS lança duas questões: *Quem és tu? O que fazes aqui?*

São estas as perguntas que Sérgio Tréfaut, um brasileiro filho e neto de portugueses coloca no genérico do seu filme/documentário LISBOETAS e que são o *leitmotiv* para o seu trabalho, realizado nos anos de 2003/04, tendo sido apresentado pela primeira vez no *Festival Indy Lisboa* de 2004, feito em blocos e numa versão de 3,5 horas, reduzida depois para 2,45 horas numa exibição feita na cidade alentejana de Serpa e, finalmente, comercializado num formato de 1 hora e 40 minutos.

Na versão comercial o filme divide-se em 17 capítulos, incluindo um Prelúdio (cap. 1) e Créditos Finais (cap. 17).

No entretanto, apresenta a verdadeira odisséia dos imigrantes no Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (cap. 2), no Centro de Emprego (cap. 3), na aprendizagem da língua portuguesa (cap. 4), vários capítulos filmando práticas religiosas em igrejas de diferentes credos (caps. 5, 8, 10, 15) e outros observando o quotidiano difícil dos imigrantes, seja no trabalho (caps. 1, 10), seja em busca de emprego (cap. 3), ou ainda nas dificuldades do dia a dia (caps. 6, 7), em actividades de lazer (cap. 12), ou na observância da vida dos seus filhos (caps. 11, 14, 16).

Sérgio Tréfaut, numa entrevista gravada que integra a versão em DVD do filme, diz que teve a preocupação de filmar pessoas no trabalho, tendo para isso contado com a colaboração das diferentes Igrejas; considerando que as pessoas se sentem em casa nas igrejas, logo mais autênticas, foi a partir destas que fez os contactos com as

comunidades, que ganhou a sua confiança.

Mas a pergunta é: que vieram fazer a Portugal estas pessoas, que vieram fazer a um país pobre e tradicionalmente também ele de imigração?

A resposta é dada no capítulo 13 (“Desabafo”) por um ucraniano filmado num espaço que tem como pano de fundo o velho casario lisboeta, marca cultural profunda do que simbolicamente resiste: “Eu acho que o Paraíso deve ser construído onde vivemos, onde queremos viver”.

O facto é que estas pessoas estão lá, vindas das ex-colónias (cabo-verdianos, angolanos, moçambicanos, guineenses) mas ultimamente, e sobretudo, dos países de Leste, com preponderância para os ucranianos, do Oriente e do Brasil, sendo destes três últimos pontos de origem emigratória que trata Tréfaut.

Por isso, o realizador diz ter feito um filme não de bons e maus, mas de informação sobre um assunto, uma realidade, que apelidou como sendo um filme político, não de bons e maus, mas de informação sobre um assunto; vai até mais longe: considera que Lisboa se tornara mais interessante depois do filme, depois da vinda de todas estas pessoas que trouxeram um colorido cultural que só enriquece a cidade.

Estrategicamente, Sérgio Tréfaut diz ter feito o seu filme como um espectáculo de Pina Bauch (as produções dessa criadora sempre têm grande sucesso em Portugal), isto é, elaborou um conjunto de quadros desligados como espelho da nova cidade – diga-se que nem todos foram aproveitados e, por exemplo, o realizador lamentou nada ter conseguido sobre as máfias – e, perante a dificuldade de filmar o mercado negro do trabalho, usou a técnica dos apanhados televisivos, tendo, para isso, contado com a “colaboração” dos angariadores africanos angolanos e cabo-verdianos que falavam russo. Apresenta, portanto, diferentes painéis culturais que convivem lado a lado provando assim a multiculturalidade do mosaico.

Pelo exposto antes e por este último registo, Sérgio Tréfaut considera ter construído o seu projecto numa base muito afectiva e emotiva: basicamente as pessoas são “apanhadas”, o que retira a carga

de simulação do filmado e faz dele um documento autêntico que pretende pôr a descoberto, revelar situações desconhecidas para os nativos lisboetas; no fundo, Tréfaut mais não faz do que mostrar aos lisboetas portugueses a sua própria casa de um outro modo.

De facto, LISBOETAS mostra-nos a nova realidade cultural portuguesa à dimensão da sua capital: de país que, pelos séculos, centrifugou culturalmente a sua identidade enquanto produtor de emigrantes, passou também a moldar-se identitariamente num processo centrípeto por via dos imigrantes, particularmente dos oriundos das ex-colónias africanas, mas também por obra daqueles que chegaram dos países do antigo Bloco de Leste europeu e do Brasil. José Eduardo Agualusa aborda com a sua perspicácia habitual esta matéria (a questão da imigração africana em Portugal) no seu livro *As mulheres de meu pai* e opina, num texto escrito para a revista *UP* da TAP Air Portugal, que Lisboa só se tornou numa cidade imperial quando o Império acabou pois isso permitiu que a cidade se tornasse num local de convergência de pessoas provenientes de muitas geografias, que estão juntas a construir projectos, a partilhar, quantas vezes inconscientemente, culturas distintas. (UP 2007: Nov., 57)

O Portugal do século XXI, continuando a ser um país de origem e fonte de emigração, é, cada vez mais, uma comunidade de destino que expressa cabalmente a interculturalidade resultante da circulação de pessoas e a consequente interpenetração de culturas; afinal, estamos a falar de um país que, sendo pobre, integra uma Europa rica que tende, a largos passos, para ser uma sociedade multicultural até porque, hoje por hoje, esta Europa atrai cerca de 19% da imigração mundial.¹

Quem são os lisboetas de que fala Sérgio Tréfaut? São, excepção aos brasileiros, falantes de outras línguas, seguidores de outras religiões. A tendência natural é para a integração sem, de um ponto de vista político, se atentar contra a sua própria cultura, o que poderá

¹ Sobre estas questões ver texto de Teresa Patrício Gouveia “A Globalização como fenómeno de homogeneização cultural” que reflecte à volta do fenómeno da globalização no quadro dos princípios democráticos. Cf. Gouveia, Teresa Patrício (2003): “A Globalização como fenómeno de homogeneização cultural” in *Globalização e Democracia*. Lisboa: Ed. Colibri/Fundação Mário Soares.

potenciar um factor de enriquecimento já que a integração é não só a possibilidade de aceder a um outro nível económico (segurança social incluída) como passar a gozar de plenos direitos de cidadania e enriquecimento graças a uma segunda herança cultural. Não se confunda, contudo, integração com homogeneização e, se atentarmos nalguns dos quadros apresentados por Tréfaut (como, por exemplo, o officio religioso muçulmano e o de um pastor protestante) percebemos nessa amostragem traços de minorias mais ou menos fanáticas que se instituem como potencialmente perigosas no quadro da multiculturalidade já que podem configurar-se como culturas minoritárias que se fecham sobre si mesmas e se afirmam pela negação a qualquer adaptação; esta situação só deve levar-nos a perceber e a aceitar a conflitualidade como algo natural no quadro do multiculturalismo europeu que sabe, por experiência, que os homens não querem todos as mesmas coisas, que os valores por nós adoptados também eles estão em conflito e que as sociedades são tanto mais conflituais quanto maior for a liberdade dos indivíduos e a sua autodeterminação. (Gouveia: 2003, 20)

No quadro do multiculturalismo europeu e usando o caso português, Sérgio Tréfaut procura demonstrar, afinal, que o processo de fusão cultural é uma etapa da história dos povos e que a integração é diferente processualmente e diferenciada nos seus resultados se bem que sempre se instituindo como um factor de enriquecimento. Afirmando, por esta via, a tipologia de miscigenação cultural que é uma marca histórica recorrente da identidade portuguesa, a sua perspectiva é a dum optimista já que reclama, como vimos, uma Lisboa diferente aos seus olhos depois de feito o filme que consagra e sedimenta social e culturalmente a vinda de todas essas pessoas para Portugal e o que simbolicamente representam. No fim de contas, todos são lisboetas, diferentes mas lisboetas mesmo assim.

Referências bibliográficas

Godinho, Vitorino Magalhães (2007) “Diversidade, identidade e integração”, in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº 967, 24 Out. – 6 Nov., Lisboa, Edimpresa.

Godinho, Vitorino Magalhães (2007) “Diversidade, identidade e integração – O respeito pela pluralidade”, in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº968, 7 – 20 Nov., Lisboa, Edimpresa.

Gouveia, Teresa Patrício (2003) “A Globalização como fenómeno de homogeneização cultural”, in *Globalização e Democracia*, Lisboa, Edições Colibri/Fundação Mário Soares, pp. 13-21.

Revista *UP*, TAP/Air Portugal, Nov. 2007.

Filme LISBOETAS, de Sérgio Tréfaut (2004).

Em que nos tornámos?¹

Portugal: questão que eu tenho comigo mesmo
 [...]

meu remorso,
meu remorso de todos nós.

Alexandre O’Neil

Um povo imbecilizado e resignado, humilde e macambúzio, fatalista e sonâmbulo, burro de carga, besta de nora, aguentando pauladas, sacos de vergonhas, feixes de misérias, sem uma rebelião, um mostrar de dentes, a energia de um coice, pois que nem já com as orelhas é capaz de sacudir as moscas.

Guerra Junqueiro

Nesta reflexão subordinada ao tema **Ser Português Hoje** e tendo tomado como título da minha comunicação a frase “Em Que Nos Tornámos” fica sempre bem recordar as sábias palavras de José Cardoso Pires no seu livro *Cartilha do Marialva* cuja leitura se recomenda vivamente, como forma de enquadrar, no que sustenta o seu desenvolvimento, a nossa reflexão. Dizia Cardoso Pires: «Um *pedigree* não nasce de um dia para o outro. Cultiva-se, apura-se» (Pires 1976: 37), e acrescentava, avisadamente, que «[...] em todo o levantamento científico do passado existe o presente histórico a presidir, e que todo o juízo definitivo é potencialmente um passo de revisão» (Pires 1976: 50). É com a verdade destas duas asserções que apresentarei as minhas ideias, repito, as minhas ideias sobre o assunto em apreço confortado por uma leitura de dois textos de dois pensadores da actualidade, o filósofo José Gil e o ensaísta e romancista Miguel Real, mais concretamente dos seus livros *Em Busca da Identidade* e *A Morte de Portugal*, respectivamente.

Na verdade, quem somos nós? O que somos nós?

¹ Texto apresentado no Colóquio **Ser Português Hoje**, organizado pela direção e pelos mestrados do curso de mestrado/2.º ciclo em Ciências da Cultura em Maio de 2011.

Porque será que, como escrevia Vasco Pulido Valente no jornal *Público* de 14 de Julho de 2007, «Desde sempre nos perseguimos com veneno e brutalidade»?

Porque é que, sendo secularmente portugueses formatados, nos esfalfamos sempre por querer ser outra coisa?

Por que razão, quase dois séculos depois, continuamos a dar razão à Marquesa de Alorna, D. Leonor de Almeida, que desabafava, no dia 8 de Outubro de 1824, de forma dolorosamente imperativa: « – Ao nada caminhamos!»

Que prazer mórbido é este que nos torna freudianos incarnados por excelência?

Para se conhecer o presente, nada como consultar, interrogar e reflectir sobre o passado, um exercício sempre profícuo e aconselhável particularmente para aqueles que têm tido a responsabilidade de conduzir os destinos de Portugal.

Será, por isso, com alguma perversidade útil, assumindo aqui um papel libertino nas minhas ideias, que deixarei umas palavras para reflexão e eventual discussão.

Segundo Miguel Real, a realidade histórica designada por Portugal vive em decadência desde D. João III. Na realidade, tenho para mim que tudo começa com D. Manuel I e toda a intrigalhada que o leva ao poder (provável envenenamento de D. João II segundo os cronistas Damião de Góis e Jerónimo Osório, exclusão de D. Jorge, seu filho bastardo, do testamento de sucessão, afirmações atribuídas a D. Beatriz, mãe de D. Manuel I logo após a sua subida ao trono) e o desastre decisório que foi o modo como o Venturoso lidou com a questão dos judeus. Apesar de alguns sucessos, devidos ao que parece a planeamento do monarca anterior, a governação manuelina transformou o sucesso da gesta dos Descobrimentos no início do nosso secular atraso e descontentamento que tão bem o poeta viria a sintetizar com a nossa “apagada e vil tristeza”; a inveja instalou-se, a perseguição deu os primeiros passos na sua institucionalização: massacre dos judeus

em 1506, desprestígio provocado a personalidades como Afonso de Albuquerque, Duarte Pacheco Pereira ou Fernão de Magalhães.

O Santo Ofício da Inquisição, que D. Manuel tanto pediu ao Papa e que D. João III finalmente conseguiu, só veio acrescentar um judicialismo legal que permitiu a pilatização do poder real e, se hoje vivemos em democracia, a mesma pilatização dos agentes políticos, a sua “irresponsabilidade” institucionalizada permanece.

No período da Expansão, a viagem do céu ao inferno foi curta: de alto valor, depressa passámos a lixo no quadro da Europa e, numa fuga para a frente, o Padre António Vieira viria a erigir um novo império, um império que um Pessoa viria a sagrar como sendo da língua, esse Quinto Império do nosso descontentamento de um povo escolhido; afinal, se expulsámos os judeus, porque não havíamos de tomar o seu lugar na relação com a divindade?!

E ficámos à espera, invejando, invejando-nos, perseguindo, perseguindo-nos, imaginando estilos rococós de um barroco já de si desmesurado, orgulhosamente sós à espera de uma outra glória futura que recuperasse o passado.

É a síndrome do insustentável peso da grandeza de Quinhentos que nos levou a desastres, alimentou mitos, sustentou governos e políticas totalitárias.

Não foi por falta de aviso; os sinais de apodrecimento de Portugal são bem visíveis nas obras de um Gil Vicente, nas cartas corajosas de Sá de Miranda, n’ *O Soldado Prático* de Diogo do Couto, nas crónicas de Damião de Góis ou nos próprios *Lusíadas* de Luís de Camões – todos nos relatam as causas do divórcio entre as elites, o poder real, o Estado e o povo.

De país exuberantemente vanguardista e empreendedor e descomplexado tornávamo-nos, por culpa própria, estranhamente sós, fechados em nós mesmos; o poder e o povo tinham-se desligado, o dinheiro era só para alguns, a quimera do ouro para todos os outros; esbanjar era a palavra de ordem (veja-se a embaixada ao papa Leão X que D. Manuel I enviou), numa prática repetida que fez percurso até hoje, com momentos altos no reinado de D. João V e, mais recente-

mente, com os fundos da União Europeia. A conjugação perfeita em prol de um desígnio nacional entre a Coroa, as elites e o povo levada à prática pela dinastia de Avis não mais se repetiu: poder e sociedade vivem desde então, em Portugal, de costas voltadas.

Em que nos tornámos?

Segundo o filósofo José Gil num país de invejosos, vivendo uma inveja que, desde os tempos inquisitoriais, é uma espécie de instituição nacional. Tornámo-nos também, ainda na linha de pensamento de José Gil, num povo de “chico-espertos”, porque o chico-espertismo se entranhou no ADN nacional sendo transversal a todos os grupos sociais, géneros ou gerações e se institucionalizou, melhor, se oficializou de forma institucional – vide, como exemplo recente e acabado, o programa Novas Oportunidades e as famosas certificações de competências atribuidoras de grau académico!

Convenhamos que o chico-espertismo está bem de acordo com o típico desenrascanço português e com o nosso carácter avesso ao cumprimento da lei, ou melhor, com a nossa especialidade em, fazendo uma lei, criar ao mesmo tempo alçapões que “justifiquem” o seu incumprimento, ou até fazer leis cuja aplicabilidade é duvidosa. Em matéria fiscal, um português que escape aos impostos é apontado não como um incumpridor, mas como um “esperto”, quase um herói. Aplica-se aqui o escrito por José Gil:

O chico-esperto infringe a lei como se estivesse a cumpri-la, como se fosse uma boa partida sem consequências de maior. Porquê? Porque, no fundo, a pequena transgressão que comete não faz dele um criminoso, apenas um malandro (Gil 2009: 32).

Por estas e por outras José Gil encara o chico-espertismo como um «traço inerente à nossa sociabilidade», um veneno da nossa sociedade que faz de nós uns incapazes de encararmos de frente a relação com o outro, com o poder e connosco próprios (Idem: 34).

Nós não negamos a lei: gostamos e achamos natural contorná-la. O chico-espertismo fez de nós seres superiores, detentores de um saber dos saberes que acha normal viver nas fraldas do poder legalmente

instituído. Exemplo? Qualquer português acha-se no direito de pôr em causa, quantas vezes de forma acintosa, o profissionalismo e o saber do outro, facto bem evidente na relação professor/aluno, professor/encarregado de educação; é uma «super-identidade», segundo José Gil (Idem: 35).

Por tudo isto, vigiamo-nos uns aos outros, constantemente, porque o outro é também um chico-esperto em potência, numa prática de vida, num *modus vivendi* que o autor de *Portugal Hoje. O Medo de Existir* chamou de «doce paranóia obsessiva [que] rege assim a sociedade portuguesa» (Idem: 36).

Para José Gil o nosso problema é que «Somos portugueses antes de sermos homens», sendo isso a «doença da hiperidentidade que nos corrói» (Idem: 110) motivo pela qual «a nossa falta de confiança, a inércia, a autocomplacência, o queixume e a inveja são pragas nacionais que nos envenenam» (Idem: 10).

Resulta claro, para Gil, que o «nosso mal é a identidade» (Idem: 20) que instituímos como território subjectivo; logo, para extirpar o mal será preciso «deixarmos de ser primeiro portugueses para poder existir primeiro como homens» (Idem: 21) e, dessa forma, ao deixarmos de viver virados para nós mesmos numa pretensa exemplaridade e pureza nacional, nos libertaremos.

O chico-esperto não é mais do que a evolução natural, em democracia, do delator da Inquisição, do bufo da PIDE, ambos movidos pela inveja, mas também do autor fingido das cantigas de amigo, do pequeno criminoso encartado que foi o pícaro dos séculos XV e XVI e, finalmente, uma emulação de muitos jotinhas da juventudes partidárias.

No seu livro *A Morte de Portugal*, Miguel Real apresenta um fim de ciclo identitário para o país; para tal, estabelece a matriz cultural portuguesa em quatro complexos: i) o complexo viriatino ligado a uma origem exemplar; ii) o complexo vieirino e a definição do país como nação superior; iii) o complexo pombalino, ou Portugal como nação inferior; iiiii) o complexo canibalista resultante de um canibalismo

cultural. Conclui o ensaísta pela existência de um Portugal moribundo, ferido de morte nos seus fundamentos identitários seculares, um país que, desde os anos 90 do século passado e mercê da acção de um aparelho de Estado orientado «pela avalanche de costumes liberais europeus e americanos descristianizados e desumanizados» (Real 2007: 17) que só tem olhos para a economia, facto que, elegendo uma só parcela da sociedade, pôs de lado, ostensivamente, «os valores morais e espirituais da cultura portuguesa» (Idem: 18) provocando nos portugueses uma «passividade cívica» porque desestruturados pela vivência de uma «apresentação parcial de si próprios» (Ibidem).

É difícil, para não dizer impossível, não concordar com Miguel Real: deixámos de ser portugueses, “descontroladamente” diferentes porque conscientes da história e cultura que nos enformam, para sermos unidimensionalmente produzidos, formatados por políticos robotizados, todos iguais entre si, dizendo as mesmas coisas (com umas variantes discursivas, é certo) mecanicamente e, portanto, sem qualquer réstia de dimensão cultural e espiritual. A refundação eufemística das designações da profissões são bem a prova disso: patrões e industriais já não há – temos empresários; os doentes passaram a utentes como aliás todos aqueles que se dirigem a qualquer estrutura de prestação de serviços; os professores são agora agentes/técnicos de educação assim como os funcionários públicos viraram técnicos da administração pública; os contínuos são auxiliares da educação, as mulheres a dias revivem como técnicas de limpeza, a criada de casa é agora empregada doméstica e, genericamente, os operários acabaram tornando-se técnicos disto e daquilo num visível (e ridículo) sacrifício ao altar da santa eficiência – o lado humano não conta para nada. E chegou a cereja em cima do bolo de tanta técnica: a sacrossanta avaliação, de tal modo imperativa que já se fala do homem do século XXI, enquanto figura social (ou do que resta dela) como “o homem avaliado”!

A avaliação é hoje o santo e senha da organização social, do modelo identitário do homem na sociedade: homem não avaliado não existe porque a avaliação é o certificado da sua própria existência valorativa, isto é, «é a avaliação que molda todo o seu ser, público e privado, pessoal e social» (Gil 2009: 52).

Ninguém pense que isto é inocente; é sim uma alteração de paradigma social de 180 graus, como defende José Gil: assumida como «diafragma transversal a toda a sociedade [a avaliação tende] a transformar todas as relações humanas em relações funcionais de poder» (Idem: 52). Assim se deitam por terra séculos de conquistas de direitos laborais; tudo passa a ser relação de poder, tudo passa pelo crivo de comparações anódinas quantificando e qualificando competências (Idem: 53), tudo coloca o indivíduo numa relação de inferioridade contínua, de impotência perante quem avalia, de amesquinamento perante o ideal da performance do avaliado. José Gil vai mesmo a pontos de afirmar que «Hoje, a avaliação substitui a identidade» (Idem: 56) e que o resultado será «a fixação aberrante de uma identidade artificial através da avaliação, sem consciência do passado, das relações do corpo à terra, apenas virada para as “competências”» (Idem: 57) no que resultará numa sociedade fundada num «saber abstracto», num «homem do conhecimento» científico inteiramente imaginário e incapaz de fabricar um ideal ou um mito (Ibidem).

Para nós, portugueses, que vivemos historicamente a confluência de três tempos e espaços diferentes – globalização, europeização e tempo nacional (mistura de camadas do passado) – a consequência primeira é, segundo Gil, só uma: se antes vivíamos com medo de existir, agora juntamos-lhe a síndrome do pânico (Idem, ibidem) perante a possibilidade de já não nos reconhecermos no espelho da nossa pequenez territorial, de perdermos a identidade ou mesmo desaparecermos (Idem: 59).

Miguel Real corrobora esta tese de José Gil na sua anunciada morte de Portugal e apresenta um

novo Portugal que está nascendo, sem sublimidade, sem espiritualidade, sem projecto superior às suas forças e à sua dimensão, o Portugal dos burocratas, dos técnicos, o Portugal dos engenheiros e economistas, o Portugal dos pequeninos fundado no racionalismo tecnocrático, assente na onnipotência do mercado e do dinheiro [...] incapaz de criar a sua própria personalidade (Real 2007: 21).

Sejamos convenientes e, já agora, coerentes: este Portugal de engenheiros e economistas que nos têm governado desde há duas décadas

e meia não é propriamente recomendável, até porque, quanto mais não fosse, a economia, no contexto de uma sociedade democrática, é demasiado importante para ser só entregue a milagreiros economistas (ou à sua nova variante de gestores!) ou a engenheiros criativos (alguns de fim de semana!) especialistas em engenharias financeiras que só nos conduzem à insolvência e à nossa desmaterialização cultural.

Hoje, tornámo-nos (ou voltamos a ser, considerando o interregno de liberdade vivida no pós-25 de Abril) num «povo que se deixa pisar, calcar, que desistiu há muito de verbalizar a dor [...] um povo que só diz que lhe dói quando já [lhe] arrancaram o coração» conforme dizia sentida e resignadamente a escritora Lídia Jorge no passado 27 de Março à revista *Notícias Magazine*.

O Estado voltou a confundir-se com o país logo que houve, em pleno regime democrático, um partido com maioria absoluta e, por isso, criámos os *ismos* do nosso contentamento – soarismo, cavaquismo, barrosismo, guterrismo, socratismo – uma tendência bem portuguesa de confundir um mandato governamental concedido pelo povo numa carta de alforria para os maiores destemperos irresponsáveis. Na realidade, somos mansos (e por isso manhosos, chico-espertos) e a nossa reacção contra este Estado que se confunde com o país só uma vez teve consequências na morte do rei D. Carlos I, no que foi um acto certo na pessoa errada.

Temos tanto jeito para a piada, para a anedota que nos tornámos uma anedota, uma piada de nós mesmos; é, parodiando o poeta, a transformação do amator na coisa amada, por virtude de tanto imaginar; tornámo-nos no cão vadio da Europa que nos despreza, que nos pontapeia, que nos enxota e nos castiga a uma penitência de anos para merecermos um dia, de novo, ter assento à mesa dos ricos; até lá vamos estando à espera das migalhas que sobram do repasto!

Tornámo-nos um povo cíclica e repetidamente à rasca, porque fazemos do desenrascanço a nossa forma de vida nos últimos cinco séculos; criámos uma geração rasca, sinal preventivo de um povo que brevemente estaria, no seu todo e com as excepções do costume, de calças na mão. O português de hoje é uma mistificação de si mesmo,

um eufemismo de lei.

Temos futuro? Quem tem um passado como Portugal tem sempre um futuro à sua espera. O problema dos portugueses foi sempre o presente não assumido, decerto porque, como dizia o recentemente desaparecido historiador Vitorino Magalhães Godinho, em entrevista ao *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, «os políticos são sobretudo ignorantes».

Fica a esperança, que também era a de Vitorino Magalhães Godinho, de que as inquietações do presente nos levem a reflectir na pergunta inevitável – que rumo para Portugal? – e tentar resolver essa questão que temos connosco apaziguando esse remorso de todos nós.

Referências bibliográficas

- Gil, José (2009): *Em busca da Identidade*. Lisboa: Relógio d'Água.
Junqueiro, Guerra (1896): *Pátria*. Porto.
O'Neil, Alexandre (1965): "Portugal", in *Feira Cabisbaixa*. Lisboa.
Pires, José Cardoso (1976): *Cartilha do Marialva*. Lisboa: Guimarães Editores.
Real, Miguel (2007): *A Morte de Portugal*. Porto: Campo das Letras.
- Notícias Magazine*, 27 de Março 2011.
Jornal de Letras, Artes e Ideias.
Público, 14 de Julho de 2007.

ÍNDICE

N.º de página:

Nota Introdutória	7
Função colonizadora dos monges cistercienses em terras de Vilaríça	9
Góis e Osório, cronistas de D. Manuel	25
Realidade e Providencialismo nas crónicas de Góis e Osório	41
A poesia religiosa de D. Francisco Manuel de Melo	53
A problemática da morte nos sonetos de D. Francisco Manuel de Melo	65
Inquisição e Religiosidade no reinado de D. João VI	79
O estado da Nação no século XVIII: o olhar do(s) Outro(s)	91
D. José Maria de Sousa, Morgado de Mateus: um transmontano em Paris	107
Identidade Cultural Portuguesa: espaço de autonomia e diversidade	117
A Cultura Portuguesa no século XXI. O culturalismo dos <i>media</i>	125
Cultura Portuguesa e globalização	135
Multiculturalismo e Identidade no Portugal do século XXI – o caso do filme LISBOETAS	145
Em que nos tornámos?	153

