

A

**HISTORIA** Revista da FLUP

IV Série, volume 12 (1), 2022

R

O

T

S

L

# Sumário

**HISTÓRIA: Revista da FLUP - IV Série V. 12, N. 1 (2022)**

Comissão Editorial 1 Apresentação

## **Dossiê Temático:**

Helena Osswald e Inês Amorim 3 Religião e Transformação Social

Belchior Lopes 10 Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades

Rodrigo Franco da Costa 39 1650: Timóteo Pimentel e a Guerra de Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal

Elisabete Jesus 63 As Recolhidas do Anjo: a integração numa comunidade redentora? (Porto, sécs. XVII e XVIII)

Hélio Nuno Soares 85 Os promotores de uma devoção no séc. XVIII: o Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada

Ana Carolina Cunha 107 Santuário e Romaria de Nossa Senhora da Piedade, Sanfins do Douro

Miguel Ayres de Campos-Tovar 124 *A materia que me da gosto*: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva

Wedster Sabino 143 “Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus”: As inter-relações entre a missionação batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)

## **Recensões:**

Sara Pinto 164 TERPSTRA, Nicholas (2019), *Lives Uncovered: A Sourcebook of Early Modern Europe*, University of Toronto Press. ISBN: 978-144-26-0732-3, 304 pp.

- Ana Isabel Moreira 168 MENDONÇA, José Tolentino (2020), *O que é Amar um País. O Poder da Esperança*, Lisboa, Quetzal Editores. ISBN: 978-989-722-709-7, 136 pp.
- Armando Malheiro da Silva 172 ÁLVARES, Maria Manuela e ÁLVARES, José (2020), *Novos Ensaíos Luso-Nipónicos*, Chiado Books. ISBN: 978-989-52-6607-4, 148 pp.
- Rosa Maria Sánchez-Sánchez 173 BARROQUEIRO, Deana (2021), *História dos Paladares*, Lisboa, Prime Books. ISBN: 978-989-655-4293, 396 pp.
- 176 Notas Biográficas dos Autores
- 179 Ficha Técnica
- 180 Normas editoriais

## APRESENTAÇÃO

### **História: Revista da FLUP - IV Série V. 12, N.º 1 (2022)**

O Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais (DHEPI) continua a cumprir o seu programa editorial, de acordo com o plano temático definido em 2017, ao reunir textos que, submetidos, foram objeto de aprovação por uma revisão cega por pares externos à revista e o controlo das correções pela equipa editorial. A sua revista, *História: Revista da FLUP – IV Série*, publica o seu volume 12, correspondendo ao 1.º semestre de 2022, exclusivamente em suporte digital.

O presente número resulta do repto lançado pelas responsáveis pelo dossiê temático. Sob o tópico *Religião e Transformação Social* procuraram reativar alguns debates historiográficos, assim como privilegiar outras dimensões do fenómeno religioso, como se poderá confirmar com a leitura da introdução aos artigos inseridos no dossiê temático que, neste número, preenche, completamente, a revista.

Reuniram-se sete artigos que cobrem espaços geográficos relativamente alargados, desde o vasto Brasil, a cidade de Ponta Delgada, arquipélago dos Açores, a Sanfins do Douro e à cidade do Porto. Noutros casos, os protagonistas, aparentemente, não parecem sair de circuitos limitados, mas a verdade é que se estendem muito para além do fechamento institucional, regulamentar e vigiado em que se encontram. A sua leitura dá-nos uma outra geografia, não apenas a de natureza espacial, mas a política e social, precisamente de acordo com o tópico avançado. As práticas religiosas quotidianas, na corte do príncipe ou no seio das famílias, de grupos e/ou de indivíduos, evidenciam a diversidade de comportamentos, de acordo ou não com determinada condição social, sexo ou lugar.

Os ritmos temporais podem ser observados de várias perspetivas. Cronologicamente, os textos recuam ao século XIV e vêm até ao século XX. Mas nalguns casos correspondem a vidas (e à sua morte), a estações do ano (tempos de festa e de devoção), a tempos políticos e aos desafios do tempo-memória, que projetam o passado no presente (a legitimação do presente sobre os ombros do passado) ou preparam o futuro ao reunir evidências do passado.

Um conjunto de leituras críticas de algumas monografias recentemente publicadas, resenhas que completam este número, podem guiar-nos na observação das suas valências e excitar a nossa própria leitura e reuso desses textos.

O que asseguramos é que este número se deve, fundamentalmente, aos autores, mas também aos revisores (revisão cega de dois por artigo) que leram atentamente, sugeriram e contribuíram para o apuramento dos textos finais, a partir de um universo de mais de duas dezenas de textos submetidos. Aos que leram, aprofundaram, sugeriram, ou recusaram, fundamentadamente, contraímos uma profunda dívida de gratidão, pela prontidão com que se disponibilizaram, de acordo com o calendário apertado de revisão.

Continuamos a contar com a colaboração contínua dos serviços de apoio da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto que garantem a disponibilização em acesso aberto dos conteúdos e o afinamento de procedimentos frente às exigências de publicação em acesso aberto.

Porto, 30 de junho de 2022

**A Comissão Editorial**

Inês Amorim

Carla Sequeira

Cláudia Pinto Ribeiro

Helena Osswald

Jorge Fernandes Alves

Jorge Martins Ribeiro

Maria Antonieta Cruz

Maria João Oliveira e Silva

Sara Pinto

# **Dossier**

## RELIGIÃO E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

## RELIGION AND SOCIAL TRANSFORMATION

## RELIGION ET TRANSFORMATION SOCIALE

## RELIGIÓN Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Helena Osswald  
FLUP/CITCEM/CEHR  
mosswald@letras.up.pt

Inês Amorim  
FLUP/CITCEM/CEHR  
iamorim@letras.up.pt

**Resumo:** A chamada de artigos subordinada ao tópico *Religião e transformação social* procurou propor e pensar o papel da religião como ato de vida, de adesão dos leigos, de simbiose, da fé como motor galvanizador de comportamentos, não tanto o religioso doutrinário, mas como as vivências interiores se tornam práticas com visibilidade social. O desafio foi atendido por vários investigadores que acrescentaram mais alguns rumos ao papel e motor da(s) religião(ões) na transformação da sociedade.

**Palavras-Chave:** Religião; Sociedade; Instituições; Leigos; Religiosos.

**Abstract:** Under the topic Religion and social transformation we sought to propose and challenge an approach to the role of religion as an act of life, of lay adherence, of symbiosis, of faith as a galvanizing driver of behavior, not so much as a doctrinal religious perspective but how inner experiences become practices with social visibility. The challenge has been met by several researchers who added some further directions to the role of religion(s) in the transformation of society.

**Keywords:** Religion; Society; Institutions; Lays; Religious.

**Resumé:** L'appel à contributions subordonné au thème *Religion et transformation sociale* visait à proposer et à penser le rôle de la religion comme acte de vie, d'adhésion laïque, de symbiose, de la foi comme moteur galvanisant des comportements, non pas tant le religieux doctrinal, mais la manière dont les expériences intérieures deviennent des pratiques à visibilité sociale. Le défi a été relevé par plusieurs chercheurs qui ont ajouté quelques de nouvelles orientations au rôle et au moteur de la religion ou des religions dans la transformation de la société.

**Mots-clés:** Religion; Société; Institutions; Laïcs; Religieux

**Resumen:** La llamada de artículos subordinada al tema *Religión y transformación social* buscó proponer y pensar el papel de la religión como acto de vida, de adhesión laical, de simbiosis, de la fe como motor dinamizador de comportamientos, no tanto del religioso doctrinal, sino de cómo las experiencias interiores se convierten en prácticas con visibilidad social. El reto ha sido asumido por varios investigadores que han aportado algunas orientaciones más sobre el papel y el motor de la(s) religión(es) en la transformación de la sociedad.

**Palabras-clave:** Religión; Sociedad; Instituciones; Laicos; Religioso

*Religião (Reforma) e Transformação Social* é o título de um ensaio, que deu nome a um clássico livro de Trevor-Roper (1914-2003) (de 1956 na edição inglesa, de 1966, 1ª edição, na portuguesa), suscitando tantos outros debates e revisões historiográficas (Robertson, 2009). Considerar a religião enquanto fator de transformação social é uma questão que continua atual, marcada por uma argumentação que remonta à defesa da articulação entre capitalismo, protestantismo e o Estado Moderno, no norte da Europa, desenvolvida por Max Weber (1864-1920) que Trevor-Roper contesta. Em vez de olhar para a particularidade religiosa, analisou a origem dos empresários de Antuérpia e verificou que eram provenientes de quatro áreas: flamengos, cujo calvinismo serviu para Weber defender a sua tese; judeus e não judeus de Sevilha e Lisboa; alemães de sul, particularmente de Augsburg; italianos, principalmente de Como, Locarno, Milão e Lucca. O que tinham de comum era um fator que se desenvolveu nas sociedades donde eram oriundos e que não lhes deixaria grandes alternativas no quadro político-administrativo em que se inseriam: ora tornarem-se banqueiros ou fornecedores do príncipe; ora educarem os filhos para serem funcionários da nova corte ou da Igreja em expansão; ou investirem o seu capital em terras; ou, então, procurarem melhores oportunidades mercantis em regiões mais livres e menos sobrecarregadas de impostos (Trevor-Roper, 1981: 37).

A reanálise do universo social que Weber estudara, nos Países Baixos, levou-o a concluir que o traço comum entre todos esses homens era a sua origem flamenga e não as crenças religiosas (Trevor-Roper, 1981: 25). O banco (1609) e a bolsa de Amesterdão (1611) deviam a sua existência à imigração flamenga e copiavam modelos católicos do sul da Europa (Trevor-Roper, 1981: 23). Ou seja, Trevor-Roper acrescentava outras razões que não apenas a Reforma Protestante e sublinhava a influência de Erasmo de Roterdão que a historiografia esquecera (Trevor-Roper, 1981: 29).

As propostas de Weber continuam a suscitar intensos debates historiográficos, o que revela o interesse que a questão ainda hoje desperta entre os académicos. Embora reconhecendo a importância desse debate teórico, que se tornou transversal a muitas outras áreas disciplinares, este dossiê temático procurou privilegiar outras dimensões do fenómeno religioso, seja a institucional (toda a experiência de organização de

Helena Osswald, Inês Amorim – *Religião e transformação social*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n° 1. 2022. 3-9. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a1)

comunidades e territórios, incluindo a das hierarquias funcionais), a intelectual (da teologia à formulação doutrinária), a atitude contemplativa e ativa da vida monástica, conventual e congregacional ou a devocional de leigos e religiosos (conversão interior, espiritualidade e santidade), sempre numa perspetiva de longa duração.

Se, por um lado, interessará analisar as reformas religiosas – movimentos e práticas – e as mudanças que comportam – ideias teológicas e estruturas eclesiais – (por vezes lideradas por indivíduos cuja ação importa avaliar), por outro, urge perceber a vida espiritual e as práticas religiosas quotidianas, seja na corte do príncipe ou no estado liberal e republicano (das elites), seja no seio das famílias, dos grupos (confrarias, irmandades, paróquias, etc.) ou de indivíduos, de determinada condição social, idade, sexo (criança/velha; mulher/homem; rural/urbano; leigo/religioso; empregado/desempregado, etc.).

No contexto da Cristandade Latina, terá todo o sentido entender as mudanças relacionais no seu seio (católicos, protestantes, ortodoxos), assim como com os “outros” (judeus, muçulmanos) e com todos aqueles que, fora dos circuitos europeus, foram objeto de um projeto de cristianização, o que obriga a analisar a retórica do desejo de criação de uma Igreja Cristã global, os seus mecanismos de ação e os resultados, sem ignorar os movimentos ecuménicos e o seu sentido ético e teológico.

A chamada de artigos subordinada ao tópico *Religião e transformação social* procurou propor e pensar o papel da religião como ato de vida, de adesão dos leigos (Croq & Garrioch, 2013: 9-24), de simbiose, da fé como motor galvanizador de comportamentos, não tanto o religioso “como conteúdo doutrinal”, mas como as vivências interiores se tornam práticas com visibilidade social (Ferreira, 2023: 6). O artigo que analisa *A evolução dos ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa entre os séculos XIV e XVII*, demonstra, em torno da questão da preocupação do indivíduo tardo-medieval e moderno com a salvação da alma, como entre este grupo de poder a cadeia de intenções, doações salvíficas e manifestações públicas se exprimiam. Revela uma escolha não subordinada a uma tendência do tempo em que se inseria, mas a uma escolha individual, como nos casos das indulgências e das peregrinações póstumas, salientando que cada pessoa era uma pessoa e que os meios de salvação da alma podiam transmutar entre séculos distintos sem nenhum fio condutor aparente.

A forma interrogada do título do artigo *As Recolhidas do Anjo: a integração numa comunidade redentora?* (Porto, sécs. XVII e XVIII) reflete as dúvidas que a sua autora colocou acerca de uma adesão verdadeira, vocacional, do grupo feminino que entrou naquela instituição, entre o cumprimento das regras, a sua origem social, motivações e comportamentos. No caso deste Recolhimento as situações de relaxamento na vigilância da clausura, atingiram um nível de desvio de enorme gravidade face às razões que fundamentam a criação destas comunidades – o controlo da liberdade (sexual) feminina e a conseqüente preservação da honra. Mesmo as ameaças de excomunhão aos que entrassem na casa sem ser para o serviço da comunidade, proclamadas pelos prelados diocesanos, não foram suficientes para dissuadir algumas recolhidas que continuaram a tentar ultrapassar as barreiras físicas, humanas e morais da casa. Agiam em contraste evidente com as intenções da fundação do Recolhimento da Rainha Santa Isabel do Anjo, que surgiu, como aconteceu em tantos outros lugares, da ação das viúvas ricas e sem filhos, que investiram os seus bens na carreira da santidade, através da prática de obras caridosas.

Se estas mulheres se apresentam como tão distantes dos ideais de aperfeiçoamento espiritual que delas se exigia, as fronteiras da fé não se reduzem a estes espaços e muito menos ao conjunto de regulamentações que, como se viu, foram corrompidas. Os santuários, aqui estudados em dois artigos, são espaços de observação da religiosidade intrínseca ao próprio homem, manifestada num conjunto de símbolos, de atitudes, inerentes aos grupos que a eles se dirigem e neles celebram simultaneamente o sagrado e o profano. O equilíbrio destes dois vetores é complexo e constantemente posto em causa por ações, não só individuais, como coletivas e também comunitárias. As geografias e espaços sociais dos fenómenos apontados no artigo *O nascimento de uma devoção e os seus promotores no séc. XVIII: o Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada* distinguem-se das do *Santuário e Romaria de Nossa Senhora da Piedade, Sanfins do Douro*, mas em ambas se compreende de que forma o território se partilha e se molda, ao receber manifestações de religiosidade e de fé, ao ponto de se entranhar nos ritmos de atribuição de identidade local e até nos nomes escolhidos para as crianças nascidas na comunidade.

Em ambos existiram promotores, zeladores, devoções que evoluem e que deixam as suas marcas materiais e imateriais – imagens, capelas, terços, inscrições, caminhos. E igualmente músicas, orações, exuberâncias de sons e de imagens.

Helena Osswald, Inês Amorim – *Religião e transformação social*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n° 1. 2022. 3-9. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a1)

Nestes percursos devocionais sobressaem algumas figuras, como acontece em Ponta Delgada, cuja devoção, sendo coletiva, teve promotoras, mães de vários conventos, imbuídas de uma forte espiritualidade, cujas vivências, pessoais ou familiares, confundem-se com os instrumentos de promoção e divulgação da devoção.

Esta inscrição personalizada, bem identificada, atira-nos para as trajetórias religiosas, sociais e políticas de algumas figuras como as que foram estudadas em dois artigos, *1650: Timóteo Pimentel e a Guerra de Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal* e “*A materia que me da gosto*”: *do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. No primeiro caso, estamos perante formas de cooperação no processo de Restauração e nos anos de conflito subsequentes, quando figuras do estado do eclesiástico intensificaram o debate político sobre acontecimentos da ordem do dia e incentivam as discussões sobre a Restauração, quer apoiando-a, quer opondo-se. Trata-se de mais um estudo sobre um texto dos muitos que pretenderam constituir-se como memórias identitárias e legitimadoras do processo político, recorrendo, frequentemente, ao elogio e à exaltação das gerações que consideravam as mais valorosas na criação da identidade lusitana.

No outro artigo, *Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*, o futuro cardeal Saraiva, presidente das Cortes, é apresentado numa outra faceta do seu percurso. A de arqueólogo à luz da época, assim como de arquivista, por se ter iniciado no cartório do Mosteiro de Tibães e contactado com o paleógrafo João Pedro Ribeiro. Como o autor do artigo sublinha, ao desempenho de coletor de materiais e memórias não foi alheia ao Cardeal Saraiva o afeto por aqueles artefactos, por puro deleite, simplesmente e humanamente, por *gosto*.

Avaliar as ligações entre a exploração de novos recursos estabelecida como objetivo nacional decretado pelo estado e comunidades religiosas, é intuito do artigo *Aquela empreendimento nasceu do coração de Deus*. Trata-se, mais uma vez, de um caso de transformação social a merecer a atenção do historiador que procura verificar em que medida as iniciativas de missão batista, que acompanham os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974), estiveram em consonância com as condicionantes da época, de forma a avaliar o argumento de que as frentes de expansão das missões batistas na Amazônia brasileira, entre 1971 e 1974, estiveram alinhadas com os projetos de “integração nacional” da ditadura militar.

Helena Osswald, Inês Amorim – *Religião e transformação social*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n° 1. 2022. 3-9. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a1)

Se não se nota uma homogeneidade de afiliações políticas no interior do campo protestante brasileiro, parece assistir-se, por parte das lideranças religiosas, a uma certa “espiritualização” dos problemas sociais brasileiros

Com esta pluralidade de abordagens, parece-nos que houve respostas bem interessantes, ao rumo definido. É certo que não se esgotaram todas as perspectivas abertas de início, e o olhar é exclusivamente centrado no mundo de matriz cristã e em que se nota o peso do eco cada vez menos presente da dimensão do religioso. O conjunto de artigos vem demonstrar que a integração do religioso num quadro mais alargado faz sentido e permite ir ao encontro de outras realidades. Se outras revistas, outros números temáticos (*Lusitania Sacra*, 2003), colocaram a tónica na compreensão das sociedades a partir da perspectiva do peso do religioso na sociedade, este número procura acrescentar mais alguns rumos ao motor da(s) religião(ões) na transformação da sociedade.

## **Bibliografia**

CROQ, Laurence & GARRIOCH David (2013), “Introduction: pour une histoire sociale du religieux, les formes d’incorporation religieuse des sociétés modernes” in Laurence Croq & David Garrioch (dir.), *La religion vécue. Les laïcs dans l’Europe Moderne*, Rennes, PUR, pp. 9-24.

FERREIRA, António Matos (2013), “Prefácio”, in Tiago Pires Marques (coord), *Experiências à deriva. Paixões religiosas e psiquiatria na Europa – séculos XV a XXI*, Lisboa, Cavalo de Ferro/CEHR, pp. 5-12.

*LUSITANIA SACRA* (2003), “Poder, Sociedade e Religião na época moderna”. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, tomo XV.

ROBERTSON, John (2009), “Hugh Trevor-Roper, Intellectual History and ‘The Religious Origins of the Enlightenment.’” *The English Historical Review*, vol. 124, no. 511, 2009, pp. 1389–421. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/25639853>. Acesso 30 jun. 2022.

TREVOR-ROPER, H. R. (1972), *Religion, the Reformation and Social Change*. 2<sup>nd</sup> ed. London: The Macmillan Press Ltd, 1972. Disponível *Internet Archive*.

Helena Osswald, Inês Amorim – *Religião e transformação social*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n° 1. 2022. 3-9. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a1)

[https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.6691/2015.6691.Religion-The-Reformation-And-Social-Change\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.6691/2015.6691.Religion-The-Reformation-And-Social-Change_djvu.txt). Consultado 30 junho 2022.

TREVOR-ROPER, H. R. (1981), *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa: Presença.

**Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII):  
mudanças e continuidades**

**Funeral rites of the Portuguese monarchs from the 14th to the 17th centuries:  
changes and continuities**

**Rites funéraires des membres de la maison royale portugaise (XIVe-XVIIe siècles):  
changements et continuités**

**Ritos funerarios de los miembros de la Casa Real portuguesa (siglos XIV-XVII):  
cambios y continuidades**

Belchior Lopes  
Universidade do Minho  
belchior1999@gmail.com

**Resumo:** Este artigo analisa a evolução dos ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa entre os séculos XIV e XVII. Com base nos testamentos de reis, rainhas, infantes e infantas, procura-se compreender as principais preocupações e os meios que usavam para se salvaguardarem perante a morte. O quadro sociopolítico da cronologia em apreço proporciona uma perspetiva interessante sobre o imaginário da morte, com realidades díspares que se estendem desde a peste negra até à contrarreforma. O objetivo principal consiste em compreender a evolução dos rituais fúnebres, procurando identificar eventuais mudanças, ou, por outro lado, a imutabilidade e persistência do imaginário da morte ao longo dos séculos.

**Palavras-chave:** ritual fúnebre; corte portuguesa; imaginário da morte; testamentos

**Abstract:** This paper analyses the evolution of the funeral rites of the members of the Portuguese Royal court between the fourteenth to the seventeenth centuries. Drawing on the wills of kings, queens, princes and princesses, we seek to understand their main concerns and the means they used to protect themselves in the face of death. The socio-political frameworks of the chronology under consideration provides an exciting perspective on the imaginary of death, with disparate realities that span from the Black Death to the Counter-Reformation. Thus, the main objective of this articles is to understand the evolution of the rituals of dying and death within the Portuguese royal household, trying to identify possible shifts in the paradigm, or, on the other hand, the immutability and persistence of the imaginary of death over the centuries.

**Keywords:** funeral ritual; royal court; imaginary of death; wills

**Résumé :** Cet article analyse l'évolution des rites funéraires des membres de la Maison royale portugaise entre le XIVe et le XVIIe siècle. S'appuyant sur les testaments des rois, des reines et des enfants, il cherche à comprendre les principales préoccupations et les moyens qu'ils ont utilisés pour se protéger face à la mort. Le cadre sociopolitique de la chronologie considérée offre une perspective intéressant sur l'imaginaire de la mort, avec des réalités disparates qui s'étendent de la peste noire à la Contre-Réforme. L'objectif principal est de comprendre l'évolution des rituels funéraires, en essayant d'identifier d'éventuels changements de paradigme, ou, au contraire, l'immutabilité et la persistance de l'imaginaire de la mort à travers les siècles.

**Mots clefs :** rituel funéraire ; cour portugaise ; imaginaire de la mort ; testaments

**Resumen:** Este artículo analiza la evolución de los ritos funerarios de los miembros de la Casa Real portuguesa entre los siglos XIV y XVII. A partir de los testamentos de reyes, reinas, infantes e infantas, busca comprender las principales preocupaciones y los medios que utilizaron para protegerse ante la muerte. El marco sociopolítico de la cronología en consideración brinda una perspectiva interesante sobre el imaginario de la muerte, con realidades dispares que se extienden desde la Peste Negra hasta la Contrarreforma. El objetivo principal es comprender la evolución de los rituales funerarios, tratando de identificar eventuales cambios de paradigma, o por el contrario, la inmutabilidad y persistencia del imaginario de la muerte a lo largo de los siglos.

**Palabras clave:** rito funerario; corte portuguesa; imaginario de la muerte; testamentos

### Introdução

A morte é um campo de estudo imenso.... Um dos tópicos de análise é o dos rituais empregados por cada cultura e época como forma de lidar com a sua inevitabilidade. O propósito deste artigo é analisar este fenómeno através dos olhos e das práticas da realeza portuguesa do século XIV ao século XVII e dos seus cronistas, com o intuito de perceber as suas preocupações, exigências e ideologia. A escolha desta cronologia visa enquadrar um período em que o pensamento da morte sofreu uma evolução chave, desde a implantação firme do Purgatório no imaginário católico ao cenário e transformações derivantes da contrarreforma. O início e o término correspondem, respetivamente, ao primeiro testamento em língua portuguesa, o do rei D. Dinis, e ao apogeu do impacto da ideologia da boa morte durante seiscentos. Para isso, constituir uma evolução dos rituais fúnebres apresenta-se como uma boa amostra representativa, exprimindo as últimas vontades dos membros da Casa Real, numa espécie de último fôlego, antes de conhecerem o seu destino perpétuo, cuja preparação começaria antes da morte e não findaria com esta. A morte significava, para estes homens e mulheres, a perda do seu corpo terreno. Porém, principalmente para os monarcas, não significava o fim do seu corpo político e social<sup>1</sup>. Não é o objetivo do presente artigo analisar exaustivamente todos os rituais fúnebres da Casa Real de uma forma individualizada, dado a literatura existente já ter preenchido esta lacuna com notáveis trabalhos de investigação<sup>2</sup>. Pretende-se então destacar as escolhas

<sup>1</sup> Segundo a teoria dos dois corpos do rei fomentada por Ernst Kantorowicz (1998).

<sup>2</sup> Vejam-se os estudos de António Brochado da Mota para os reis da primeira dinastia (Mota, 2012) e de Elisa Maria Domingues da Costa Carvalho para os reis do século XIII ao XV (Carvalho, 1996: 157- 248); de José Augusto Pizarro sobre a morte de D. Dinis (Pizarro, 2005: 208-212), de Bernardo Vasconcelos e Sousa sobre a morte de D. Afonso IV (Sousa, 2005: 255-267); de Cristina Pimenta sobre a morte de D. Pedro I (Pimenta, 2005: 194-200); de Rita Costa Gomes sobre a morte de D. Fernando (Gomes, 2005: 159-175); de Maria Helena da Cruz Coelho sobre a morte de D. João I (Coelho, 2012: 276-293), de Saul António Gomes sobre a morte de D. Afonso V (Gomes, 2006: 268-272); de Luís Adão da Fonseca sobre a morte de D. João II (Fonseca, 2005: 173-178); de João Paulo Oliveira e Costa sobre a morte de D. Manuel I (Costa,

ritualísticas feitas na hora da morte usando os testamentos e a maneira como estas evoluíram ao longo dos séculos.

Com este objetivo em mente, as fontes mais recomendadas para estudar estas preocupações e receios são os próprios testamentos destes indivíduos, por vezes, redigidos dias antes da morte dos seus encomendadores. A escolha por estudar os testamentos da Casa Real portuguesa e o fenómeno das exéquias e da morte deve-se à sua riqueza documental e às possibilidades financeiras dos membros da realeza<sup>3</sup> que permitiam levar a cabo um ritual que evidenciasse verdadeiramente o pensamento *post mortem* da época. A seleção dos testamentos estudados deveu-se ao uso da língua portuguesa na sua escrita e à sua disponibilidade integral em formato digital. Também pesou na escolha da amostra a diversidade entre homens e mulheres, reis e rainhas, infantes e infantas, portugueses e estrangeiros, visto que já foram analisados de maneira individual<sup>4</sup>, mas nunca numa perspetiva comparativa e na longa duração. Assim, escolheu-se estudar os três testamentos de D. Dinis, de D. Afonso IV, de D. Beatriz de Castela, de D. Pedro I, de D. Fernando, de D. João I, de D. Afonso V, de D. Fernando, o infante santo, de D. João II, de D. Maria de Aragão e Castela, de D. Manuel I, de D. Catarina de Áustria, de D. Henrique, de D. Filipe I, de D. Filipe II, de D. Filipe III e de

---

2005: 257-258); de Ana Isabel Buescu sobre a morte de D. João III (Buescu, 2005: 283-289); de Amélia Polónia sobre a morte de D. Henrique (Polónia, 2005: 246-250); de Fernando Bouza sobre a morte de D. Filipe I (Bouza, 2010: 290); de Fernanda Olival sobre a morte de D. Filipe II (Olival, 2012: 258-274); de António de Oliveira sobre a morte de D. Filipe III (Oliveira, 2005: 304-327); de Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha sobre a morte de D. João IV (Costa & Cunha, 2006: 259-268); de Maria Paula Marçal Lourenço sobre a morte de D. Pedro II (Lourenço, 2007: 284-295); de Vanda Lourenço Menino e Adelaide Pereira Millán da Costa sobre a morte de D. Beatriz de Castela (Costa & Menino, 2012: 116-140; Lourenço, 2005: 81-107); de Isabel dos Guimarães Sá e Michel Combet sobre a morte de D. Maria de Castela e Aragão (Combet & Sá, 2012: 153-163); de Annemarie Jordan e Ana Isabel Buescu sobre a morte de Catarina de Áustria (Jordan, 2012: 214-215; Buescu, 2007: 423-435); de Monique Vallance sobre a morte de D. Luísa de Gusmão (Vallance, 2012: 212-218); e de Isabel Drumond Braga e Paulo Drumond Braga sobre a morte de D. Maria Francisca Isabel de Saboia (Braga & Braga, 2012: 159-179). Para a morte e exéquias das rainhas da quarta dinastia até meados do século XVIII (Lourenço, 2003: 579-592). Para o uso do luto por parte da realeza como ferramenta de construção da imagem pública (Griné, 1997), entre outros trabalhos que sob diferentes lentes abordam esta temática, alguns dos quais citados no decorrer deste artigo.

<sup>3</sup> É de notar que se admite que a capacidade financeira tem um grande papel no que toca à obtenção da salvação da alma e dos rituais fúnebres e que alguns membros da Casa Real seriam mais abastados que outros, porém o que se procura aqui ver não se prende com valores, mas com intenções ou objetivos e de que forma é que estes evoluem.

<sup>4</sup> Vejam-se as biografias dos Reis de Portugal e das Rainhas de Portugal publicado pelo Círculo de Leitores, por exemplo (ver Círculo de Leitores, acesso <https://www.circuloleitores.pt/catalogo/1057626/rainhas-viiiixiii.consulta> 28 de junho 2022).

D. João IV, de D. Luísa de Gusmão, de D. Maria Francisca Isabel de Saboia, de D. Isabel Luísa Josefa, de D. Catarina, rainha de Inglaterra e de D. Pedro II que conferiram uma amostra sólida para enveredar numa comparação na longa duração, salientando mudanças e continuidades na perceção da morte, atravessando a cronologia em foco. Contudo, para os casos e período estudados, o uso exclusivo dos testamentos revelou-se insuficiente para compreender a complexidade de alguns rituais que eram levados a cabo após a morte. Ao mesmo tempo, revela-se importante entender se as vontades finais eram respeitadas escrupulosamente ou se ficavam apenas escritas no pergaminho ou papel, não tendo uma repercussão concreta, numa conjuntura onde se acreditava que os momentos imediatamente depois da morte se refletiam na eternidade dos recém-falecidos, sendo o principal objetivo dos testadores garantir a salvação da sua alma. A solução para isso foi cruzar a informação obtida a partir do estudo dos testamentos com as crónicas e outras narrativas das épocas em análise, que fornecessem detalhes omissos nos registos testamentários, não descurando as possíveis fragilidades das descrições, privilegiando assim a fonte primária sempre que possível. É de notar que em muitos casos não foi possível fazer uma análise de um determinado ritual do século XIV ao século XVII, porque os testadores medievais ou modernos não o mencionavam. Nestes casos apresentaram-se os exemplos existentes e a análise possível.

A estrutura do artigo procura organizar as informações recolhidas com um fio condutor simples de acompanhar. Começando pela crença que influenciava as escolhas dos fiéis, percorrendo o impacto que os testamentos e os meios de salvação da alma tinham e as escolhas que foram feitas, tendo em consideração a sua fé e crença, e terminando numa análise aos momentos finais, ritualizados, dos reis portugueses.

### **1. O imaginário da boa morte**

Para compreender a doutrina católica sobre a morte na cronologia em estudo é necessário contextualizar o grande impacto que o Purgatório teve nos rituais em torno da morte. A mudança do ideário da morte que se foi operando, segundo Le Goff, entre os séculos IV e XI, fomentou a possibilidade de os vivos intercederem pelas almas dos mortos, ajudando-os através de orações e sufrágios, permitindo assim o escape do lugar intermédio que ganha raízes sólidas no século XII, firmando o Purgatório como local de passagem em direção à salvação eterna com a entrada no Paraíso (1990: 134–135;

Mattoso, 1992: 22).

Outra mudança que se operou acerca da morte no século XII e se solidificou no século XIII, prende-se com a alteração da conceção da redenção das almas por Cristo no apocalipse para o julgamento individual. A primeira, em voga desde os primeiros séculos do cristianismo, consiste na crença que a salvação eterna estaria garantida pela figura retornada de Jesus Cristo para todos os cristãos, não existindo um julgamento que levasse em consideração as ações terrenas dos fiéis. A segunda, assenta na noção da existência de um julgamento individual presidido por Jesus Cristo, sendo este assistido pelos seus apóstolos. Neste tribunal são julgadas as almas dos defuntos através do uso da famosa balança onde se pesam as ações praticadas durante a passagem terrena, avaliando e decidindo o destino final do falecido (Ariès, 2012: 51–52).

Com base nestas noções, é possível considerar que o lugar intermédio, entre o Inferno e o Paraíso, existia desde os séculos XII e XIII no imaginário católico (Le Goff, 1989: 26). Porém, só a partir do século XV é que ganhou peso na vida dos populares, sendo reforçado pelo Concílio de Trento no século XVI (Bossy, 1985: 30; Vovelle, 2010: 101, 122-123). Este novo paradigma veio retardar o julgamento da alma dos fiéis após a morte. Desta maneira, era possível que os vivos intercedessem pela alma dos mortos, através de orações, missas e obras pias, de forma a beneficiarem o defunto no julgamento final (Muir, 1997: 49). Por outro lado, apaziguava os crentes, visto que produzia maior segurança numa possível salvação, aos que possuíssem meios para tal (Araújo, 1995: 296). Este fenómeno enquadrava-se no período liminar dos ritos de passagem, devido a pertencer a uma fase intermédia onde os vivos podiam e deviam intervir no destino dos mortos (Turner, 1977: 182).

A impossibilidade de fuga perante a morte não invalidava que existisse uma morte considerada preferível, ou até mesmo desejada, em detrimento de outra carregada de conotações de mau presságio ou de fúria divina. Para os cristãos, uma morte boa era prolongada e calma, jazendo numa cama sem grande dor até à hora final<sup>5</sup>. Em contrapartida, morrer repentinamente, de qualquer causa que fosse, ou sofrer dores excruciantes tinha o significado de punição divina, algo que condenaria a alma do

---

<sup>5</sup> Estar de olhos abertos na hora da partida é desejado, por isso era comum os presentes falarem alto e mexerem no rei moribundo (Carvalho, 1996: 184).

desafortunado ao inferno, destino a ser evitado a todo o custo (Muir, 1997: 44)<sup>6</sup>.

O espetáculo público que a morte representava movia os presentes em torno de uma só figura, que deveria ser assistida e atendida (Ariès, 2008: 17). Este fenómeno era exacerbado quando se tratava da figura do rei ou de algum membro da família real. Encontramos, nas crónicas de vários monarcas, menções a pessoas específicas que estariam presentes no quarto. Normalmente, estas pessoas seriam da própria família real, mas também pertencentes às grandes famílias do reino. A título de exemplo, encontramos estas menções na crónica de D. Dinis “[...] acompanhado da mesma Rainha, e do Infante D. Affanso seu filho, e do Conde D. Pedro, e D. Johão Affonso, e doutros Prelados, e riquos, e nobres homens do Regno, que aly eram juntos [...]”<sup>7</sup>. Descrições semelhantes são feitas tanto na crónica de D. João I<sup>8</sup>, como na crónica de D. Manuel I<sup>9</sup>, já no século XVI. Admite-se, contudo, que as crónicas de D. Dinis e de D. João I foram escritas depois dos acontecimentos que narram, podendo exprimir uma prática anacrónica ao tempo dos monarcas. Buescu também aponta para esta realidade ser transversal às rainhas, como no caso de Catarina de Áustria que morreu acompanhada por D. Sebastião, o cardeal D. Henrique e pelas suas damas e outros cortesãos (2007: 433). As infantas e os bastardos, pelo menos na primeira e segunda dinastia, não tinham acesso a este desenlace final, segundo os relatos (Carvalho, 1996: 201).

## 2. Os meios de salvação da alma

A salvação da alma era a principal preocupação do indivíduo tardo-medieval e moderno. O testamento tinha essa função vincada nas primeiras páginas, destinando-se a todos os fiéis, ainda que com algumas exceções como os hereges, as pessoas escravizadas e os condenados à morte, entre outros, negando, desta forma, uma redenção tanto espiritual como terrena (Vilar & Silva, 1992: 41; Araújo, 1995: 358-359). Neste campo, os testamentos foram um instrumento privilegiado para guiar o destino do defunto,

---

<sup>6</sup> As vítimas de assassinato e os condenados à morte eram vistos como tendo uma morte conturbada, sendo-lhes, em alguns casos, negado o acesso a um enterro em terra consagrada (Ariès, 2008: 7-9). As ordens mendicantes mudaram esta realidade no século XIV para os condenados à morte, visto que, no dogma da Igreja, nenhum homem pode ser condenado duas vezes pelo mesmo pecado, assim sendo, a execução capital já teria fornecido castigo, libertando a alma para o além (Ariès, 2008: 48).

<sup>7</sup> Pina, 1729: 93.

<sup>8</sup> Zurara, 1644: 286.

<sup>9</sup> Góis, 1567: fl. 104v.

permitindo fazer disposições pela sua alma em vida. Porém, este não tinha apenas a função de tentar garantir o Paraíso, mas também de perpetuar a figura do defunto junto da sociedade terrena (Vilar & Silva, 1992: 41). Assim sendo, encontrava-se ligado ao próprio ritual em si, em grande parte devido à importância quase sacramental de que a Igreja o dotou, requerendo-o para permitir um enterro em terreno consagrado (Ariès, 2008: 220). Ainda assim, contrariando a prática enraizada, D. João III não fez testamento, mesmo tendo a morte ensombrado a sua família, levando os seus filhos, e possuindo este uma saúde débil (Buescu, 2011: 24-25)<sup>10</sup>.

A obrigatoriedade do testamento para obter uma “boa morte” dotou-o de um formulário base, que se manteve inalterado durante todo o período estudado. Este colocou, em primeiro lugar, os assuntos da alma, onde se especificaria o local da sepultura, as missas a celebrar, eventuais transladações do corpo e outras especificações particulares que pudessem fazer parte da vontade do testador. A segunda parte era dedicada, por norma, aos assuntos terrenos (Ariès, 2008: 221). No caso da realeza, delinear sucessões<sup>11</sup>, amortizar dívidas, favorecer pessoas específicas, realizar obras num determinado lugar, etc. Dependendo do testador, estas podiam ser muito variadas, normalmente atendendo ao panorama sociopolítico da época.

Segundo Ariès, deviam ser feitos quando o testador se encontrava de boa saúde, antes do declínio do fim de vida, para que as últimas vontades fossem inequívocas e de acordo com as crenças e desejos do testador. Desta forma, o indivíduo devia-se preparar para a morte durante a sua vida (Ariès, 2008: 229). Contudo, nos casos analisados, a variação observada indica uma grande flutuação na data da escrita do testamento. Existiram casos como o de D. Dinis que o escreveu por três vezes em 1299, 1322 e 1324, o último dos quais apenas um mês antes do seu falecimento<sup>12</sup>. Com estes vários testamentos, D. Dinis precaveu a certeza da morte com bastante antecedência, atualizando as suas disposições. No entanto, existem casos onde esta prática não se verificou como, por exemplo, o de D. Pedro I. O “Justiceiro” ordenou o seu testamento, somente, um dia

---

<sup>10</sup> Buescu aponta para a existência de uma espécie de testamento, mas que teria sido redigido já depois do falecimento do monarca, que se encontraria demasiado débil para o ditar. A precária situação sucessória adensa ainda mais toda a questão da falta de preparação (Buescu, 2005: 287).

<sup>11</sup> Visível em vários testamentos régios, principalmente, quando esta era volátil, como foi o caso da sucessão do rei D. Fernando, onde se dedicaram bastantes páginas a este assunto (Mota, 2012: 217-218).

<sup>12</sup> Brandão, 1650: fl. 329r-331r; Brandão, 1672: 582-589; Sousa, 1739: 99-105.

antes da sua morte e o mesmo se passou com a rainha D. Luísa de Gusmão<sup>13</sup>, que estando ciente de que iria morrer e recebendo a morte com graça, redigiu-o enquanto ainda estava em seu pleno juízo (Vallance, 2012: 213). Comparando as datas da escrita dos testamentos com a data de falecimento dos casos analisados, fica patente que, tirando as exceções como o de D. Afonso IV, que escreveu em 1345 e morreu em 1357, o já mencionado caso de D. Dinis e o de D. Manuel I, que o escreveu quatro anos antes de falecer, acrescentando um codicilo na hora da morte, os testamentos eram escritos sobretudo no final da vida dos testadores e não em plena vitalidade destes (Costa, 2005: 257). Salvo casos como o da infanta D. Isabel Luísa Josefa (1669-1690), que faleceu com somente vinte e um anos e escreveu o seu testamento dez dias antes da sua morte<sup>14</sup>.

Um indicador que atesta a importância dada ao testamento foi a preocupação em protegê-lo. A estratégia para fazer com que a vontade do testador fosse cumprida, escrupulosamente, seria a de nomear vários testamenteiros de confiança como, por exemplo, no caso da rainha D. Catarina de Áustria, que nomeou D. Sebastião, seu neto, Dom Sancho de Noronha, seu sobrinho, Frei Francisco de Bobadilha, seu confessor e Dom Rodrigo de Meneses, vedor da sua fazenda<sup>15</sup>. Esta realidade foi transversal nos séculos em estudo, estando presente em todos os testamentos estudados. Os testamenteiros eram o garante da vontade do defunto e, com o peso que o testamento carregava para o futuro espiritual deste, esta escolha recaía nas pessoas da sua maior confiança, mas que também dessem garantias para levar a cabo o empreendimento complexo que alguns destes testamentos representavam. No entanto, existiram algumas ocorrências onde o testador foi muito para além do que da confiança que depositava nos testamenteiros. D. Dinis, no seu segundo testamento, menciona que fez três cópias do testamento e que estas se encontravam em locais distintos e que deveriam ser entregues a testamenteiros diferentes<sup>16</sup>, o que evidencia uma preocupação pela preservação do documento e o medo da falsificação, não depositando a sua vontade nos ombros de uma só pessoa. Ainda assim, D. Dinis foi mais longe lançando maldições a quem não fizesse cumprir a sua vontade, incluindo aos seus herdeiros, até que esta se cumprisse<sup>17</sup>. Outro

---

<sup>13</sup> *As Gavetas*, 1967: 203.

<sup>14</sup> *As Gavetas*, 1967: 218.

<sup>15</sup> *As Gavetas*, 1967: 20-21.

<sup>16</sup> Sousa, 1739: 104-105.

<sup>17</sup> Brandão, 1672: 587.

exemplo foi a exigência da rainha D. Catarina de Áustria que obrigava a que se colocasse uma placa bem visível no mosteiro onde ordenou que se dissessem as suas missas perpétuas<sup>18</sup>, combatendo, assim, o medo de que os religiosos entrassem em incumprimento da sua vontade perpétua, placas essas muito em voga até ao século XVI noutros espaços europeus (Ariès, 2008: 231). Porém, nos testamentos analisados, apenas o da rainha D. Catarina de Áustria fez menção às ditas placas. Resta dizer que, admitindo que existiu alguma mudança no conteúdo dos testamentos entre os séculos XIV e XVII, a sua formulação, importância e momento de elaboração permaneceram praticamente inalteradas durante estes quatrocentos anos. O mesmo se pode dizer das diferenças que poderiam surgir com as várias hierarquias que compõem a amostra analisada, mas que parecem não ter grande impacto, isto é, a redação do testamento não variava entre homem ou mulher, rei ou rainha, infante ou infanta.

Os sacramentos, para um católico, eram de extrema importância e estavam ligados a diferentes momentos e a morte não era exceção. Os sacramentos conotados com a morte são por excelência a confissão, a comunhão e a extrema-unção. Contudo, é este último que se destinava exclusivamente ao moribundo, ganhando protagonismo na fase terminal da vida. Esta preocupação encontrava-se latente na crónica de D. João III quando foi mencionada a morte rápida do rei que, no entanto, permitiu administrar a extrema-unção<sup>19</sup>. Assim, pode-se depreender o papel deste último, principalmente num cenário de contrarreforma, limpando a alma do enfermo de pecados e maleitas (Araújo, 1995: 301). Olhando à luz dos ritos de passagem, a extrema-unção constituía um rito de separação, sendo que a morte representa um momento transitório entre a vida terrena e espiritual, sendo depois o defunto integrado na comunidade dos mortos (Muir, 1997: 48). O grande foco na extrema-unção na hora da morte não implica que os outros dois sacramentos fossem descurados. A confissão não devia ser negligenciada. Confessar-se no próprio testamento exigia um confronto pessoal, mas a confissão perante um padre nas últimas horas de vida, era imprescindível para o bom católico, libertando a sua alma dos pecados terrenos (Bossy, 1985: 46). A confissão tinha como objetivo reconhecer os pecados cometidos e receber o perdão divino (Delumeau, 1991: 7). Tomando o exemplo nacional do caso de Braga, desde 1477 que era obrigatória a todos os maiores de 14 anos, o ato da

---

<sup>18</sup> *As Gavetas*, 1967: 12.

<sup>19</sup> Andrade, 1613: fl. 154v.

confissão regular, e que podia ajudar a preparar uma boa morte<sup>20</sup>, inserida esta prática no panorama europeu, onde desde 1215 com o Concílio de Latrão IV a confissão anual era obrigatória, cruzando todo o período estudado (Delumeau, 1991: 13). Veja-se a preocupação de D. Dinis que recebeu a comunhão repetidas vezes antes do momento final (Carvalho, 1996: 171).

A caridade é uma das sete virtudes cristãs especialmente importante no que toca à obtenção do perdão divino, estando bem presente em grande parte dos testamentos durante o largo espectro temporal analisado (Araújo, 2001: 18). Vestir os pobres, casar órfãs, distribuir esmola, doar a instituições que prestavam ajuda aos mais necessitados, cuidar dos leprosos, libertar as pessoas escravizadas, resgatar cativos, patrocinar casamentos e libertar presos eram as obras pias mais comuns nos testamentos da realeza analisados, numa realidade aparentemente imutável ao longo dos séculos. Analisando os testamentos constata-se as várias formas de praticar a caridade ao longo dos séculos, de assinalar a título de exemplo: a criação de um hospital para homens e mulheres pobres com mais de cinquenta anos por D. Afonso IV<sup>21</sup>; o infante santo, D. Fernando, desejava distribuir esmola para rogarem pela sua alma<sup>22</sup>; o financiamento do Hospital Real de Todos os Santos por D. João II<sup>23</sup> e D. Manuel I<sup>24</sup>; D. Maria de Aragão e Castela pediu para que no dia do seu falecimento fossem vestidos cinquenta pobres com vestidos inteiros<sup>25</sup>; D. Manuel I pagou os casamentos dos “criados”<sup>26</sup>; os leprosos não foram esquecidos no testamento da rainha D. Catarina de Áustria<sup>27</sup>; D. Henrique deixou forros os escravos que fossem idosos, colocando-os em mosteiros para serem vestidos e tratados<sup>28</sup> e, por norma, privilegiou portugueses em terras de mouros que fossem “[...] pobres e desamparados e em que ouiver maior perigo [...]”<sup>29</sup>; D. Filipe III distribuiu mil ducados para casar órfãs<sup>30</sup>; a infanta D. Catarina, rainha de Inglaterra, doou 600.000 réis

---

<sup>20</sup> Garcia Y Garcia, 1982: 104.

<sup>21</sup> Mota, 2012: 210.

<sup>22</sup> *As Gavetas*, 1967: 187.

<sup>23</sup> *As Gavetas*, 1967: 90.

<sup>24</sup> *As Gavetas*, 1967: 114.

<sup>25</sup> *As Gavetas*, 1967: 104.

<sup>26</sup> *As Gavetas*, 1967: 113.

<sup>27</sup> *As Gavetas*, 1967: 13.

<sup>28</sup> *As Gavetas*, 1967: 85.

<sup>29</sup> *As Gavetas*, 1967: 85.

<sup>30</sup> *Testamento de Felipe IV*, 1982: 9.

para pagar as dívidas dos presos no Limoeiro e no Tronco até 20.000 réis cada<sup>31</sup>. Apenas D. Fernando, no seu segundo testamento, e D. Luísa de Gusmão não beneficiaram pobres nos seus testamentos, o que talvez indique que o faziam em vida. Destacam-se depois casos em que beneficiariam as pessoas próximas ao testador, como são exemplos os casos de D. João I<sup>32</sup> e do seu filho D. Fernando, o infante santo<sup>33</sup>. A menção de D. Catarina de Áustria aos leprosos não deixa de ser curiosa, visto que, segundo Sá, estas menções tendem a desaparecer paulatinamente, seguindo o caminho da doença, o que poderá indicar que tenha existido um surto em 1574, data da redação do testamento (1997: 26). D. Manuel I ao beneficiar os “criados” não pretendeu ajudar servos, mas os merceeiros ou pobres envergonhados que mantinha, portanto não se pode falar de uma generosidade do monarca para com plebeus, sendo a sua caridade para com os membros de um estatuto elevado, que, por sua vez, oravam pela alma do seu mecenas (Sá, 1997: 26-27). Quando D. Filipe III de Portugal manda casar órfãs explicita que sejam mulheres filhas de “criados” dele, ou seja, na sua rede clientelar e não mulheres do povo, apenas D. João II não especifica o estatuto requerido (Sá, 1997: 32). Com estes destaques, é possível evidenciar que a caridade da realeza não se destinaria exclusivamente aos mais necessitados, mas tinha um forte pendor à entreatada entre as pessoas de estatutos similares, pertencentes às mesmas redes clientelares. Contudo, é de destacar o objetivo que toda a caridade tinha, o de sufragar a alma, quer seja pela ação misericordiosa em si, quer pela “compra” de intercessões de pessoas específicas.

A grande popularidade das indulgências para o período analisado não parece ter chegado junto da realeza portuguesa. Aliás, em todos os testamentos, apenas o primeiro de D. Dinis<sup>34</sup> e o de D. Filipe I<sup>35</sup> fizeram menção expressa a estes documentos que tinham como objetivo perdoar os pecados aos fiéis. Esta ausência mostra que apesar das indulgências estarem ligadas ao pensamento do Purgatório, principalmente a partir do século XV, a realeza portuguesa optou por outros meios para obter perdão (Bossy, 1985: 30).

A peregrinação póstuma enquadrava-se no quadro dos mecanismos de salvação

---

<sup>31</sup> *As Gavetas*, 1967: 210.

<sup>32</sup> *As Gavetas*, 1967: 8.

<sup>33</sup> *As Gavetas*, 1967: 193-195.

<sup>34</sup> Brandão, 1650: fl. 330r.

<sup>35</sup> Mengibar, 1832: 5.

da alma. Esta era delegada pelo testador a um romeiro que, mediante pagamento, se deslocaria, em nome do primeiro, até a um lugar santo (Ariès, 2008: 81). Nos testamentos analisados esta realidade não foi comum, mas pode-se encontrar tanto no século XIV, nos primeiros dois testamentos de D. Dinis<sup>36</sup>, como no século XVI, nos testamentos de D. Manuel I e de D. Henrique<sup>37</sup>. No primeiro caso, tratou-se de uma peregrinação a Roma. Nos dois últimos, esteve presente o desejo de estender a viagem do romeiro até Jerusalém. Em todos os casos, a obtenção de indulgência plenária por parte do Papa estava presente.

Solicitar a intercessão dos santos, pedir perdão e reafirmar a fé eram estratégias para atingir a salvação, colocando o fiel em completa subserviência a Cristo. A primeira encontrava-se presente no século XIV, sob a forma de missas no dia de todos os santos, mas foi nos finais do século XV, com D. João II<sup>38</sup>, que o pedido de intercessão invocou santos particulares, ou da sua devoção pessoal; tendência que continuou nos séculos XVI e XVII. A figura da Virgem Maria encontrava-se presente nestes pedidos ao longo dos séculos, talvez pelo seu papel como advogada das almas do Purgatório (Lorenzo Pinar, 1991: 77). A mãe de Cristo aparece mencionada na grande maioria dos testamentos, assim como Jesus, começando logo no primeiro testamento de D. Dinis datado de 1299<sup>39</sup> e acabando no último testamento analisado, de D. Pedro II, datado de 1704<sup>40</sup>. Pedir perdão pelos pecados cometidos durante a vida no testamento parece ser uma realidade apenas dos séculos XIV e XV, uma vez que, nos dois séculos seguintes, não existiram menções a perdão nem a remissão de pecados, na verdade o último caso é o da rainha D. Maria de Aragão e Castela no seu testamento datado de 1516<sup>41</sup>, porém tratou-se de um caso isolado, excluindo D. Filipe I que através das indulgências procurou a remissão dos seus pecados no século XVI, caso já mencionado. Deve-se mencionar que a forma escrita não era a única forma de pedir perdão. Existiu uma forma ritualizada deste momento de meio oral como se pode ver nas crónicas de D. João II (Carvalho, 1996: 182). Num cenário de contrarreforma, a reafirmação da fé ganhou protagonismo com os testadores a mencionarem que sempre foram católicos praticantes e que acreditavam na palavra de Cristo. Note-se que para esta afirmação não conta o habitual início dos testamentos onde

---

<sup>36</sup> Brandão, 1650: fl. 330r; Sousa, 1739: 101.

<sup>37</sup> *As Gavetas*, 1967: 85, 113.

<sup>38</sup> *As Gavetas*, 1967: 88.

<sup>39</sup> Brandão, 1650: fl. 329r.

<sup>40</sup> *As Gavetas*, 1967: 228.

<sup>41</sup> *As Gavetas*, 1967: 103.

o testador afirma que acredita em Deus. A diferença reside nas palavras usadas como no testamento da rainha D. Catarina de Áustria dizendo que “[...] se por tentação ou illusão do demonio na hora da morte ou em qualquer outra eu disser ou cuidar cousa algũa em contrario desd’agora a revogo e dou por nenhũa.”<sup>42</sup>. Este tipo de afirmação entende-se no clima de instabilidade religiosa da Europa, e manteve-se até, pelo menos, aos finais do século XVII.

A exigência que atravessou todos os testamentos foi a especificação da celebração das missas. Tal preponderância não era de estranhar visto que constituía a parte principal do rito fúnebre e a maneira de perpetuar e salvar a alma do defunto (Bossy, 1985: 28). A tendência observada nos testamentos foi para o crescimento progressivo do número de missas ao longo do século XIV, onde o costume era uma missa diária<sup>43</sup> pela alma do defunto, verificando-se um aumento ligeiro no século XV<sup>44</sup>, que ascendeu à casa dos milhares no final dessa mesma centúria, tendo o rei D. João II expressado a seguinte vontade no seu testamento: três mil missas, sendo que destas, mil eram em honra da Santa Trindade, mil em honra e louvor de Nossa Senhora em todas suas festas e mil em honra de todos os santos da sua devoção e os padroeiros - São Miguel, S. João Evangelista, São Tiago, São Jorge, São Cristóvão, Santo António e São Bento. No hospital de Todos os Santos queria uma missa diária, sendo esta cantada nas festas de Nosso Senhor e Nossa Senhora, de São Miguel, de S. João Evangelista, de São Tiago, de São Jorge, de São Cristóvão, de Santo António, de São Bento e nos dias de Todos os Santos e Finados<sup>45</sup>. Entrando no século XVI, a trajetória foi mantida, olhando para o testamento da rainha D. Maria de Aragão e Castela encontra-se mais uma vez um incremento no número de missas, encomendando: Cinco mil missas nos mosteiros de qualquer ordem, três mil pela alma da rainha, mil pelas almas do Purgatório e mil pelos defuntos ou outras pessoas da sua obrigação, para além das missas diárias, o novenário (cem missas em cada dia), os trintários, etc<sup>46</sup>. No testamento do seu marido encontram-se as mesmas cinco mil missas,

---

<sup>42</sup> *As Gavetas*, 1967: 10.

<sup>43</sup> Veja-se o testamento de D. Afonso IV, onde apesar de o número de missas ser reduzido, comparativamente aos séculos posteriores, está especificado mostrando uma grande complexidade ritualística (Mota, 2012: 209-210).

<sup>44</sup> Veja-se as exigências expressas no testamento de D. João I (*As Gavetas*, 1967: 4).

<sup>45</sup> *As Gavetas*, 1967: 89-90.

<sup>46</sup> *As Gavetas*, 1967: 104.

se bem que com invocações distintas<sup>47</sup>. No final de quinhentos, a complexificação e a popularidade dos sufrágios não deram sinais de abrandamento, evidenciado pelos testamentos da rainha D. Catarina de Áustria<sup>48</sup> e de D. Filipe I de Portugal. Neste último caso, o número elevadíssimo de missas, pode decorrer da própria grandeza do monarca, que governava grande parte da Europa e era acérrimo defensor da fé católica contra as “hostes” da reforma, o que resultou na exigência de que no dia do seu falecimento e nos nove dias seguintes se dissesse missa pela sua alma, por todos os sacerdotes clérigos e religiosos que houvesse no lugar em que morresse. Também pediu para que o mesmo se fizesse em todos os lugares por onde o seu corpo passasse. O número de missas ascendeu aos trinta mil, distribuindo as intenções de acordo com a sua devoção<sup>49</sup>. O monarca preparou a sua morte com antecedência sendo metucioso nas suas disposições, por isso o detalhe e a especificidade de que dotou o seu testamento não se evidenciam como surpreendentes (Bouza, 2010: 290). Encontra-se um cenário idêntico durante toda a dinastia filipina, com D. Filipe III de Portugal a ascender às cem mil missas<sup>50</sup>. Depois da Restauração, torna-se complicado analisar o caso de D. João IV. Dom Luís de Meneses escreveu que constava no testamento a indicação para a celebração de cem mil missas<sup>51</sup>, porém no documento não foi possível encontrar nenhuma referência a este avultado número. No testamento de D. João IV apenas consta a vontade de encomendar quatro missas quotidianas com responso sobre as sepulturas perpétuas, em São Vicente de Fora, duas por ele e duas pelo príncipe D. Teodósio e pela infanta D. Joana<sup>52</sup>. Uma explicação poderia residir nos sufrágios que D. Luísa de Gusmão mandou dizer pela alma do seu marido, intervenção que aliás o monarca pediu<sup>53</sup>, todavia, infelizmente, o seu número não é quantificado por estas fontes. D. Luísa de Gusmão, por sua vez, não se desejou muitas celebrações fúnebres, sobretudo se comparada aos Habsburgos e possivelmente ao seu marido. No dia do seu funeral, todas as missas de Lisboa seriam por sua alma e assim

---

<sup>47</sup> *As Gavetas*, 1967: 112.

<sup>48</sup> No qual forneceu instruções específicas e abundantes como o número de missas, a invocação, a data, coincidente com os dias das festas dos santos e o local, assim como os responsos e como deveriam ser executados, transmitindo a sua vontade com um detalhe assinalável, comparativamente aos séculos anteriores (*As Gavetas*, 1967: 10-12).

<sup>49</sup> Mengibar, 1832: 4.

<sup>50</sup> *Testamento de Felipe IV*, 1982: 7.

<sup>51</sup> Menezes, 1679: 903.

<sup>52</sup> Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), *Gavetas* 16, mç. 2, nº 17, fl.2v.

<sup>53</sup> ANTT, *Gavetas* 16, mç. 2, nº 17, fl.2r.

continuará por oito dias, e se fará mais o que o seu filho mandasse<sup>54</sup>. Nota-se assim no primeiro casal régio da dinastia de Bragança uma delegação das missas para os testamentários, caso que não se verificaria nos seus sucessores. No último quartel do século XVII, a tendência de queda do número de missas face ao início da centúria era evidente. No testamento da rainha D. Maria Francisca Isabel de Saboia esta encomendou vinte mil missas, mais duas missas quotidianas e um ofício rezado de nove lições no dia do falecimento<sup>55</sup>, porém, apesar do grande número de missas, as cerimónias fúnebres contaram com pouca pompa (Braga & Braga, 2012: 170-171). O mesmo aconteceu com o testamento da infanta D. Isabel Luísa Josefa, que declarou a intenção de que fossem celebradas dez mil missas e uma missa quotidiana pela sua alma no Convento do Crucifixo onde mandou ser sepultada<sup>56</sup>. A infanta D. Catarina, rainha da Inglaterra, deixou dez mil missas para serem ditas nos três dias seguintes à sua morte<sup>57</sup> e o rei D. Pedro II encomendou seis mil missas pela sua alma, no dia do falecimento, em cada ano quinhentas missas, se se pudesse, em altar privilegiado e cinco missas quotidianas pela sua alma<sup>58</sup>. Mesmo já se situando no século XVIII, conservou a realidade de seiscentos. Este aumento paulatino do número de missas corresponde diretamente ao crescimento da crença no Purgatório com um claro apogeu no século XVII.

Esta nova realidade propiciou uma “corrida” às missas visíveis nos testamentos analisados. Os testadores zelaram para que as missas fossem ditas o mais cedo possível, ou que se dissessem nos primeiros dias após a morte devido ao seu impacto instantâneo, numa tentativa de expurgar a alma rapidamente dos castigos do Purgatório. Encontrou-se esta vontade expressa sob variadas formas: “[...] que as fação cantar o mais cedo que poderem” no segundo e terceiro testamento de D. Dinis<sup>59</sup>; no testamento do infante santo D. Fernando sob a forma de várias missas a celebrar no dia do enterramento “E mando que no dia do meu enterramento me digam trinta missas de *requiem* rezadas.”<sup>60</sup>; missas diárias como no testamento de D. Pedro II “Mando que se digam sinco missas quotidianas

---

<sup>54</sup> *As Gavetas*, 1967: 203.

<sup>55</sup> *As Gavetas*, 1967: 236.

<sup>56</sup> *As Gavetas*, 1967: 220.

<sup>57</sup> *As Gavetas*, 1967: 209.

<sup>58</sup> *As Gavetas*, 1967: 231.

<sup>59</sup> Brandão, 1672: 584; Sousa, 1739: 100.

<sup>60</sup> *As Gavetas*, 1967: 187.

por minha alma [...]”<sup>61</sup>, ou ainda, pela vontade expressa em novenários, trintários e aniversários<sup>62</sup>, fazendo a ligação às datas de celebração mais comuns (Ariès, 2008: 208). Estes últimos são bastante comuns. A título de exemplo, podiam-se encontrar no testamento da rainha D. Catarina de Áustria várias menções a esta celebração e até à encomenda para o seu marido D. João III e para o seu filho D. João, o que atesta a importância da celebração<sup>63</sup>.

Existiam, ainda, casos onde os testadores “ajudavam” as almas mais necessitadas a escapar do Purgatório oferecendo missas. D. Maria de Aragão e Castela ofereceu mil missas pelas almas do Purgatório<sup>64</sup>, a rainha D. Catarina de Áustria ofereceu duas missas diárias para a sua família e para uma alma necessitada do Purgatório<sup>65</sup>, D. Filipe I de Portugal desejou que se dissessem mil missas pelas almas do Purgatório<sup>66</sup>, D. Filipe II de Portugal aumentou a escala para dez mil missas oferecidas<sup>67</sup>. D. Filipe III de Portugal também não esqueceu as almas do Purgatório, porém especificou que se destinavam aos que tinham morrido nas guerras de Espanha<sup>68</sup>. Neste testamento, o rei ofereceu o que restasse das cem mil missas que pagou, caso delas não necessitasse, aos seus predecessores. Se estes não necessitassem, oferecia às almas mais necessitadas do Purgatório. O Purgatório era um local do qual se poderia escapar obtendo as missas necessárias.

O Purgatório vincou-se no imaginário católico na Idade Média. Contudo, na análise conduzida verificou-se que as menções explícitas tardaram a aparecer. Só no último quartel do século XV, no testamento de D. Afonso V, é que apareceu pela primeira vez, mencionando o monarca que se encontrava com medo de ir para o Purgatório se não

---

<sup>61</sup> *As Gavetas*, 1967: 231.

<sup>62</sup> Os novenários durariam durante os primeiros nove dias após o falecimento do defunto (Bluteau, 1716: 758). Os trintários durante os primeiros trinta dias após o falecimento do defunto (Rosa, 2005: 412), veja-se o testamento de D. Maria de Aragão e Castela (*As Gavetas*, 1967: 112) e o de D. João I (*As Gavetas*, 1967: 4). O aniversário mais do que a capacidade intercessora tinha um grande papel na preservação da memória do indivíduo, fazendo ligação a um dia de um santo, festa religiosa ou à data da morte do defunto (Daniell, 1998: 12).

<sup>63</sup> *As Gavetas*, 1967: 11-12.

<sup>64</sup> *As Gavetas*, 1967: 104.

<sup>65</sup> *As Gavetas*, 1967: 11.

<sup>66</sup> Mengibar, 1832: 4.

<sup>67</sup> *Testamento de Felipe III*, 1982: 7.

<sup>68</sup> *Testamento de Felipe IV*, 1982: 7.

tivesse as dívidas pagas<sup>69</sup>. No século XVI, apareceu com mais destaque, no testamento de D. Manuel I<sup>70</sup>, da sua segunda esposa, D. Maria de Aragão e Castela<sup>71</sup>, e da rainha D. Catarina de Áustria<sup>72</sup>. No entanto, quando parecia que a sua presença estava consolidada, desapareceu no testamento do cardeal-rei D. Henrique, porém o ideário da boa morte estava bem consolidado nas suas linhas (Polónia, 2005: 248-249). Contudo, a partir desta data, as menções explícitas ao Purgatório desapareceram, surgindo apenas na dinastia filipina, onde os três monarcas o mencionaram. Com isto, não se pode afirmar que o impacto desta doutrina junto da realeza portuguesa tenha sido frágil, provavelmente apenas não se encontrava explicitado nos testamentos, dado que o grande incremento progressivo das missas pela salvação da alma atesta a vontade de beneficiar da intercessão terrena, vontade esta subserviente da doutrina do Purgatório.

Com os exemplos analisados é possível considerar que a salvação da alma nas suas várias formas desempenhava um papel importantíssimo nas escolhas escritas dos testamentos da Casa Real portuguesa, numa realidade transversal a todo o período estudado. Contudo, não obstante a intenção ser a mesma e o plano geral favorecer uma continuidade das práticas, a tendência, em alguns casos, mudou ligeiramente, como a invocação dos santos de devoção pessoal, os pedidos de perdão e as profissões de fé. Outro ponto de vista que poderá ser imposto para explicar o gradual aumento e complexificação do ritual é a ritualização da memória. Ana Cristina Araújo explica que quanto mais intensa é a vivência da morte, mais viva se torna a memória da pessoa finada, assim sendo os membros da Casa Real tinham também este motivo para alongarem os seus rituais fúnebres, expressando uma comunhão com o movimento barroco, no século XVII (Araújo, 1989: 141).

### 3. As exéquias dos reis

Para o estudo dos acontecimentos decorrentes após a morte do indivíduo, as crónicas oferecem uma perspetiva que não é possível obter nos testamentos, visto que, como já mencionamos, estes não se encarregam de delinear o que se sucede, imediatamente, depois da morte, excetuando algumas referências a possíveis transladações, como é o caso do infante santo, D. Fernando, e de D. Manuel I. Para

---

<sup>69</sup>As Gavetas, 1967: 173.

<sup>70</sup>As Gavetas, 1967: 117.

<sup>71</sup>As Gavetas, 1967: 104.

<sup>72</sup>As Gavetas, 1967: 11.

contornar este obstáculo, utilizámos crónicas, que, não sendo relatos totalmente verossímeis, mostram o que, à época, seria o ideal, o que para efeito deste estudo se apresenta valioso. Não pretendendo fazer uma análise individualizada para cada membro da realeza, foi tomada a opção por fazer um retrato generalizado, seguindo o defunto desde a sua morte até a uma possível trasladação. Falou-se apenas de reis pela grandiosidade e possível comparação entre indivíduos do mesmo estatuto, no entanto, segundo o testamento da rainha D. Catarina de Áustria, “E quanto ao acompanhamento e pompa funeral mando que se guarde o costume dos enterramentos dos reis e rainhas deste reino [...]”<sup>73</sup>, o que aponta para que no caso das rainhas, pelo menos para o século XVI, as cerimónias fossem semelhantes. O estudo de Maria Paula Marçal Lourenço aponta para a semelhança entre as exéquias de um rei e de uma rainha no barroco, o que parece confirmar as palavras de D. Catarina de Áustria (Lourenço, 2003: 584). A julgar pela comparação da trasladação para a Batalha do infante D. Pedro com a de D. João I é possível considerar que a morte dos infantes motivasse um ritual semelhante ao dos reis, mas com um fausto mais modesto (Carvalho, 1996: 234).

No que toca aos momentos subsequentes à morte, parece que pouco se evoluiu nos séculos em estudo. O ideário da boa morte, já referido, manteve-se constante, o que, por sua vez, dotou o aparato da morte da realeza de um ritual estável. Imediatamente depois da morte, os filhos do rei fechavam os olhos e a boca do pai, por onde a alma teria saído (Sousa, 1984: 424). Era costume proceder ao enterramento o mais rápido possível, portanto, assim que o corpo esfriasse, o objetivo era proceder ao seu transporte para o local de enterramento expresso no testamento. Segundo Armindo de Sousa, esta rapidez tranquilizaria todos os envolvidos (1984: 437). Esta pressa foi mencionada nas crónicas de Rui de Pina e Fernão Lopes, o que aponta para uma realidade na época. Na crónica de D. Pedro I foi feita a menção ao enterro que demorou dois dias porque o infante D. Fernando não se encontrava presente, o que confirma que os enterramentos seriam efetuados no dia da morte, ou no dia seguinte<sup>74</sup>. No entanto, pelo menos no caso de D. Manuel I, o seu corpo foi arranjado e colocado num ataúde, tendo sido levado para uma sala do seu paço para ser alvo de lamúrias por parte dos presentes (Buescu, 2011: 10).

Era à saída do paço que se formava a procissão fúnebre. Nesta, o ataúde que

---

<sup>73</sup> *As Gavetas*, 1967: 10.

<sup>74</sup> Lopes, 1735: 399.

continha o corpo do rei era levado pelos grandes do reino até ao local de enterramento. Nos casos de D. Manuel I e de D. João III, estaria coberto de uma manta de veludo preto com uma cruz em damasco branca (Buescu, 2011: 10; Curto, 1991: 246). Pelo caminho, a dimensão pública do ritual transmitia-se sob a forma de um grande pranto por parte dos populares. Ora, o pranto régio, realidade medieval, tende a sair do costume ou a diminuir de tom nos séculos XIV e XV, na Europa (Ariès, 2008: 189). Seguindo a tendência o caso português conta com o Regimento de 1502 que acalmou as manifestações expressivas de dor e solenizou o ritual (Lopes, 2016: 24). Na sua crónica de D. João I, Zurara menciona que o pranto e a mágoa foram feitos como “[...] deviom fazer [...]”<sup>75</sup>, confirmando as ilações de Maria Helena da Cruz Coelho que frisa estas cerimónias foram feitas “Como cumpria à boa memória do rei morto.” (2012: 290).

A morte da realeza implicava invariavelmente que todas as cerimónias fossem complexas ritualisticamente, quando necessário grandiosas em impacto<sup>76</sup>, sempre de acordo com o ideário da boa morte, como competia a um bom cristão (Buescu, 2011: 15). Por outro lado, a simplicidade aparente das cerimónias seria algo bastante popular, equiparando os faustosos monarcas ao simples estilo de vida das ordens mendicantes, oferecendo benesses no além (Carvalho, 2001: 20). Fernão Lopes escreveu que as cerimónias de D. Fernando foram simples “[...] segundo pertencia a estado de rei.”, podendo querer dizer que, no ideário da morte dos séculos XIV-XV, esta simplicidade fosse a desejada mesmo se tratando de um rei<sup>77</sup>. O caso da simplicidade de D. Fernando também pode estar conectado com a doença que o assolou, sendo visto como uma expurgação na Terra, podendo assim escapar ao Purgatório (Gomes, 2005: 171). Da mesma forma, era vontade expressa de D. Manuel I ser sepultado numa campa rasa, e deu instruções para a sua transladação “[...] mamdo que quamdo minha osada a elle ouver de seer levada se tire e leve secretamente e seem cyrymonia.”<sup>78</sup>, desígnio que não viria a ser respeitado pelo seu sucessor (Buescu, 2011: 22). Esta escolha foi contra disposições megalómanas para a salvação da alma expressas no seu testamento, mostrando que a humildade cristã, na hora da morte, estava bem acautelada por artificios dignos da sua

<sup>75</sup> Zurara, 1644: 286.

<sup>76</sup> Destacam-se as cerimónias fúnebres de D. João IV que tinham o objetivo de legitimar a nova dinastia (Costa & Cunha, 2006: 263-267). Veja-se a imponência das exéquias de D. João III (Buescu, 2005: 286).

<sup>77</sup> Lopes, 1896: 181. Elisa Carvalho faz outra interpretação textual referindo que as cerimónias foram simples, mas que não era suposto o serem (Carvalho, 1996: 225).

<sup>78</sup> *As Gavetas*, 1967: 111-112.

posição (Araújo, 2004: 91). Isto atesta que a simplicidade era somente aparente e que qualquer comparação à vida de Cristo seria algo fabricado.

Retomando o caminho da procissão fúnebre, estas podiam ser acompanhadas por toda a população. Na passagem dinástica dos finais do século XIV notou-se a crescente preocupação em publicitar a morte do monarca, sendo a morte em Lisboa mais favorecida porque era a maior cidade do reino (Carvalho, 1996: 173). No século XVI, mas realidade possivelmente anterior, deu-se destaque à presença das confrarias e das ordens mendicantes, sendo, as primeiras, mencionadas na crónica de D. João III<sup>79</sup>. Chegada a procissão ao local de sepultura, os presentes estariam vestidos de branco até à morte D. Fernando (Carvalho, 1996: 208). Mudada a dinastia, o preto começou a ficar em grande destaque, como no caso de D. João I, relatado tanto na crónica de Zurara<sup>80</sup> como na de Duarte Nunes de Leão<sup>81</sup>, chamando para a evolução das cores do luto, tendo sido a novidade introduzida por D. João I no reino, ainda que de forma tímida, mas que encontrou em D. Manuel I o seu propagador (Lopes, 2017: 11). Nos testamentos analisados, o preto apareceu pela primeira vez em evidência no testamento do infante D. Fernando<sup>82</sup>. Depois deste, D. Manuel I<sup>83</sup> e D. Henrique<sup>84</sup> também fizeram menção a esta cor. Fernão Lopes quando escreveu a crónica do rei D. Fernando também o menciona, provando que uma crónica feita em quatrocentos transportou de facto uma realidade dessa época, colocando-a no século XIV, data em que o branco seria a cor de eleição, como já mencionamos<sup>85</sup>. Na crónica de D. Sebastião foi mencionada uma procissão onde várias pessoas empunhavam símbolos de luto: um cavalo com uma gualdrapa e cabeçadas de dó, as pessoas vestidas com capuz, uma bandeira de canhamação negra, um escudo negro, varas negras nas mãos<sup>86</sup>.

O corpo do rei era alvo dos saimentos adequados aquando do enterro e depois deste, como documentaram várias crónicas como a já mencionada crónica de D. João I por Zurara, onde em cada dia “[...] diziam trinta missas cantadas ou rezadas e a cada semana

---

<sup>79</sup> Andrade, 1613, fl. 154v.

<sup>80</sup> Zurara, 1644: 287.

<sup>81</sup> Leão, 1780: 503.

<sup>82</sup> *As Gavetas*, 1967: 187.

<sup>83</sup> *As Gavetas*, 1967: 112.

<sup>84</sup> *As Gavetas*, 1967: 82.

<sup>85</sup> Lopes, 1896: 180.

<sup>86</sup> Cruz, 1903: 126-127.

se fazia por ele saimento solenizado com vésperas e missas [...]”, sendo o seu corpo “guardado” por religiosos dia e noite, rogando pela sua alma<sup>87</sup>. Estes procedimentos seriam semelhantes durante todo o período estudado, ainda que com um número variável de missas, dado que o seu peso e dos pedidos de intercessão da alma conheceram um aumento desde o século XIV ao XVII, como já foi mencionado, tornando bastante provável que estas não tivessem diminuído de protagonismo, mas aumentado ao longo do tempo.

Uma cerimónia ritualística que, a partir da dinastia de Avis, ficou conotada com as cerimónias fúnebres régias foi a quebra dos escudos. Esta cerimónia começada por D. João I, no que toca aos monarcas, era praticada pela nobreza desde finais do século XIII (Rosa, 1996: 95). O seu objetivo era marcar o fim do poder do rei falecido junto do povo, o que tornaria este rito significativo e impactante. Este costume estender-se-ia ao século XIX, o que foi demonstrativo do apreço que teve durante a monarquia portuguesa<sup>88</sup>. Na crónica de D. Sebastião pode-se verificar a descrição detalhada da quebra dos escudos, tornando-se o principal rito fúnebre a que Bernardo da Cruz fez menção<sup>89</sup>. O peso desta cerimónia também foi atestado pela legislação concreta que D. Manuel I outorgou, no “livro carmesim”, para controlar o seu procedimento<sup>90</sup>. Tratava-se de um rito de separação que representava o fim do poder do rei falecido junto do seu povo, quebrando um ciclo e abrindo um novo (Buescu, 2011: 14).

Este ritual não era aleatório. Excluindo por momentos a componente religiosa, o que restava era um significado altamente propagandístico. No caso da monarquia portuguesa, o objetivo era completamente distinto dos patriarcas de Florença que usavam os funerais para mostrar o seu poderio financeiro, fazendo procissões magnificentes nos seus tempos áureos (Muir, 1997: 49). A realeza portuguesa procurava a sua perpetuação e legitimação através de ritos repetidos ao longo de séculos. Um bom exemplo disso, são as várias transladações de monarcas passados que foram utilizadas com o intuito de confirmar o poder, reafirmando a conexão do corpo natural do novo rei com o poder e legitimidade política que a ligação com o corpo político transmitido por linha direta lhe

---

<sup>87</sup> Zurara, 1644: 287-288.

<sup>88</sup> Sobre o ritual da quebra dos escudos ver (Paula, 2017: 269-279).

<sup>89</sup> Cruz, 1903: 126-128.

<sup>90</sup> Ver uma descrição detalhada em (Buescu, 2011: 13-14). Para consultar a legislação que D. Manuel I usou para controlar o rito do pranto e da quebra dos escudos ver (*Regimentos de D. Manuel I*, 2004: 286-288).

conferia<sup>91</sup>, ou a quebra dos escudos, discutida anteriormente, cujo propósito era operar essa transição do poder (Kantorowicz, 1998: 202; Buescu, 2011: 14-18).

A decoração dos locais de repouso perpétuo era uma preocupação que atravessou todo o período estudado, variando de pessoa para pessoa. Foi o caso de D. Beatriz de Castela, que detalhou como queria que fossem dispostos os objetos na sua capela, encontrando-se entre eles uma colcha com castelos e leões, um pano que com sete escudos de castelos e leões para colocar na cabeceira e outros sete escudos e tantos sinais aos pés, uma lâmpada de prata junto ao tumulo que arda de noite e de dia. Manda ainda que se ponha o barril longo de cristal com o pé de prata cheio de relíquias na capela, assim como dois panos de lã de figuras, nas paredes da capela, juntando mais duas mantas de lã grande com as armas do rei e dela. Para além dos aspetos culturais na decoração da sua capela, D. Beatriz de Castela tem o objetivo de afirmar as suas origens (Lourenço, 2005: 101-102; Costa & Menino, 2012: 125). D. Manuel I dispôs ricamente a igreja onde seria sepultado, dotando-a de uma capa, um manto, duas dalmáticas de brocado de pelo, que não fosse minhoto, mas o mais rico possível, dois castiçais de prata de seis marcos cada um, dois cálices dourados de quatro marcos cada um, uma custódia dourada de seis marcos, uma dúzia de boas toalhas para altar, etc.<sup>92</sup>. D. Dinis, em todos os seus testamentos, exigiu a presença de uma grande cruz de prata dourada com botões dourados na procissão e na capela<sup>93</sup>. Estas doações evidenciavam a preocupação de tornar o local de sepultura digno para receber e destacar a realeza, perpetuando a linhagem. Todavia, é importante notar que esta situação não era a norma. Muitos reis e rainhas, assim como infantes, não expressaram esse tipo de desejo<sup>94</sup>.

Os locais de enterramento escolhidos não perdiam de vista o imaginário propagandístico. Excluindo o caso da primeira dinastia, onde o estabelecimento de um panteão régio não se materializou, primeiro com o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e depois com o mosteiro de Alcobaça, o caso tornou-se mais interessante na segunda dinastia. O mosteiro da Batalha foi erguido com uma forte ligação à Virgem Maria e à batalha de Aljubarrota, que possibilitou toda a segunda dinastia. Desta forma, a escolha

---

<sup>91</sup> Sobre a questão da legitimação do poder na sucessão e a evolução deste pensamento ver (Kantorowicz, 1998: 195- 205).

<sup>92</sup> *As Gavetas*, 1967: 112.

<sup>93</sup> Brandão, 1650: fl. 329v; Brandão, 1672: 584; Sousa, 1739: 100.

<sup>94</sup> Não esquecendo toda a parafernália de objetos que o infante D. Fernando deixou elencados para servirem a sua capela (*As Gavetas*, 1967: 189-193).

de estabelecer um panteão régio neste local parece lógica, perpetuando a ligação deste acontecimento com a monarquia, o que de facto acontece entre os reinados de D. João I e D. João II. Quando o “príncipe perfeito” morreu sem herdeiro direto legítimo, o reino fica sob a égide de D. Manuel I<sup>95</sup>, este parece ter sentido e necessidade de criar o seu próprio panteão, construindo o mosteiro dos Jerónimos (Buescu, 2011: 19-20). O mesmo fenómeno foi visível após a Restauração, em que a realeza portuguesa, salvo algumas exceções, passou a escolher a igreja de São Vicente de Fora<sup>96</sup>. Assim, podemos aferir, que o local escolhido, depois da primeira dinastia, tem motivações dinásticas e não de devoção ou interesse pessoal, o que marcou uma evolução do século XIV para os restantes séculos em estudo.

### **Considerações finais**

Esta investigação tornou possível constatar a grande continuidade a nível de rituais fúnebres da Casa Real Portuguesa durante quatro séculos, numa perspetiva assente na longa duração. Os testadores analisados mantiveram um ideário constante, onde o objetivo extraterreno principal, a salvação da alma, se encontrava em grande destaque. Se a forma como eram aplicados os meios que procuravam garantir o Paraíso não se alteraram muito com o passar dos séculos, o preço para a fuga do Purgatório parece ter conhecido uma inflação assinalável. É de destacar que existiram artificios que não conheceram uma popularidade temporal, isto é, a sua escolha não se encontrava subordinada a uma tendência do tempo em que se inseria, mas a uma escolha individual, como nos casos das indulgências e das peregrinações póstumas, salientando que cada pessoa era uma pessoa e que os meios de salvação da alma podiam transmutar entre séculos distintos sem nenhum fio condutor aparente. Evidenciaram-se casos fora do padrão que exacerbam as particularidades dos testadores analisados, como o caso da incongruência entre o testamento de D. João IV com a aparente realidade relatada por Dom Luís de Meneses e a morte abintestada de D. João III.

Na análise testamentária ficou patente um aumento do detalhe presente nos testamentos, com disposições bem delineadas e específicas. Já as tradições fúnebres da

---

<sup>95</sup> Sobre as motivações propagandísticas de D. Manuel para a legitimação do seu reinado e o uso da figura de D. Afonso Henriques ver (Rosa, 1996: 119-122).

<sup>96</sup> São Vicente de Fora foi um desejo de D. João IV que, foi concretizado pelo seu filho D. Pedro II. A escolha do lugar remetia para a conquista de Lisboa por D. Afonso Henriques (Costa & Cunha, 2006: 268).

realeza permaneceram constantes, mas com importantes inovações que reforçavam o pendor ritualístico do momento da morte, com a quebra dos estudos introduzida no ritual dos reis por D. João I, a criação de um panteão dinástico com o objetivo de manter a continuidade e legitimidade em cada sucessão ou a solenização do momento da morte nos séculos XVI e XVII, quebrando com a emotividade medieval. Contudo, o objetivo permanecia o mesmo: preservar o seu poder no imaginário das populações. O ideário da boa morte e a crença no Purgatório estiveram sempre presentes entre estes testadores, apesar de todas as mutações operadas durante todo este período, sendo o verdadeiro elo de ligação em todos os rituais fúnebres, juntamente com a propaganda política, cuidando assim dos dois corpos do rei na perspectiva de Kantorowicz (1998), teoria que poderia ser ampliada numa perspectiva da preservação da memória para os outros membros da realeza que procuravam manter o seu estatuto, como, por exemplo o caso da rainha D. Beatriz de Castela e a decoração da sua campa.

É certo que ficaram algumas questões por analisar, como por exemplo, as diferenças miúdas entre as diferentes hierarquias dentro da Casa Real, assim como as suas proveniências. Também será útil, num trabalho futuro, incorporar tipos de fontes mais diversos como os sermões, elegias ou elogios fúnebres, assim como outros relatos coevos dos membros da realeza, que acrescentem à análise dos testamentos e das crónicas a interpretação dos atos e rituais de vida e da morte.

#### **Fontes manuscritas**

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Gavetas* 16, maço 2, número 17, Testamento do rei D. João IV.

#### **Fontes impressas**

ANDRADE, Francisco, (1613), *Cronica do muyto alto e muito poderoso Rey destes Reynos de Portugal Dom Ioão o III. deste nome...*, Lisboa, Jorge Rodriguez.

*As gavetas da Torre do Tombo*, (1967), Vol. VI, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

BLUTEAU, Raphael, (1716), *Vocabulario Portuguez e Latino...*, Vol. V, Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva.

BRANDÃO, Francisco, (1650), *Monarchia Lvsytana*, Vol. V, Lisboa, Officina de Paulo Craesbeeck.

Belchior Lopes – *Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 10-38. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a2)

BRANDÃO, Francisco, (1672), *Monarchia Lvsitana*, Vol. VI, Lisboa, Oficina de João da Costa.

CRUZ, Bernardo, (1903), *Chronica d'el-rei D. Sebastião*, Vol. I, Lisboa, Escriptorio.

GARCIA Y GARCIA, Antonio, (1982), *Synodicon Hispanum*, Vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

GÓIS, Damião, (1567), *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel*, Vol. IV, Lisboa, Casa de Francisco Correa.

LEÃO, Duarte Nunes, (1780), *Cronicas del rey dom Joaõ de gloriosa memoria: O I. deste nome, e dos Reys de Portugal o X., e as dos Reys D. Duarte, e D. Affonso o V.*, Tomo I, Lisboa, Oficina de Joze de Aquino Bulhoens.

LOPES, Fernão, (1735), *Chronica del Rey D. Pedro I deste nome, e dos Reys de Portugal o oitavo cognominado o Justiceiro na forma em que a escereveo Fernão Lopes...*, Lisboa Occidental, Oficina de Manoel Fernandes Costa.

LOPES, Fernão, (1896), *Chronica de el-rei D. Fernando*, Vol. III, Lisboa, Escriptorio.

MENEZES, Dom Luís de, (1679), *História de Portugal Restaurado*, Tomo I, Lisboa, Oficina de João Galrão.

MENGIBAR, Eduardo, (1832), *Testamento y codicilo del rey Don Felipe II*, Madrid, Tipografia Gutenberg.

PINA, Ruy, (1729), *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe Dom Diniz, sexto rey de Portugal*, Lisboa Occidental, Oficina Ferreyriana.

*Regimentos de D. Manuel I para os vereadores e oficiais da Câmara de Lisboa*, (2004), Cadernos do Arquivo Municipal, 2, pp. 273–298.

SOUSA, Dom António Caetano, (1739), *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Tomo I, Lisboa Occidental, Oficina Sylviana da Academia Real.

*Testamento de Felipe III*, (1982), Madrid, Editora Nacional.

*Testamento de Felipe IV*, (1982), Madrid, Editora Nacional.

ZURARA, Gomes Eanes, (1644), *Chronica DelRey D. Joam I de Boa Memoria e dos Reys de Portugal o Decimo*, Vol. III, Lisboa, Antonio Alvarez.

## Bibliografia

- ARAÚJO, Ana Cristina, (1989), “Morte, memória e piedade barroca”, *Revista de História das Ideias*, 11, pp. 129-173.
- ARAÚJO, Ana Cristina, (1995), *A morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830*, Tese de Doutoramento em «História Moderna e Contemporânea», Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- ARAÚJO, Ana Cristina, (2001), “Despedidas triunfais – celebração da morte e cultos de memória no século XVIII” in István Jancsó e Íris Kantor (orgs.), *Festa, Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*, vol. 1, São Paulo, Imprensa Oficial, pp. 17-36.
- ARAÚJO, Ana Cristina, (2004), “Cultos da realeza e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I” in *D. Manuel e a sua época, Separata de Actas do III Congresso Histórico de Guimarães*, Câmara Municipal de Guimarães, 24 a 17 de outubro 2004.
- ARIÈS, Philippe, (2008), *The Hour of Our Death: The Classic History of Western Attitudes Toward Death over the Last One Thousand Years*, New York, Vintage Books.
- ARIÈS, Philippe, (2012), *História da morte no Ocidente: Da Idade Média aos nossos dias*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- BOSSY, John, (1985), *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press.
- BOUZA, Fernando, (2010), *D. Filipe I*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- BRAGA, Isabel Drumond; BRAGA, Paulo Drumond, (2012), *Duas rainhas em tempo de novos equilíbrios europeus: Maria Francisca de Saboia – Maria Sofia Isabel de Neuburg*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- BUESCU, Ana Isabel, (2005), *D. João III: 1502-1557*, Lisboa, Círculo de Leitores.
- BUESCU, Ana Isabel, (2007), *Catarina de Áustria: (1507-1578): Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros.
- BUESCU, Ana Isabel, (2011), “A morte do rei. Tumulização e cerimónias de transladação dos reais corpos (1499-1582)”, *Ler História*, 60, pp. 9–33, [consulta em 22/03/2022]. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.1435>
- CARVALHO, Elisa Maria Domingues da Costa, (1996), “A morte régia em Portugal na Idade Média. Aspectos rituais e atitudes perante a morte”, *Cadernos do Noroeste*, 9, 2, pp. 157-248.

CARVALHO, Elisa Maria Domingues da Costa, (2001), “A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignatários de Braga na Idade Média (séculos XII-XV)”, *Lusitania Sacra*, 13-14, pp. 15-40.

COELHO, Maria Helena da Cruz Coelho, (2012), *D. João I: o que re-colheu Boa Memória*, Lisboa, Círculo de Leitores.

COSTA, Adelaide Pereira Millán da Costa; MENINO, Vanda Lourenço, (2012), *A rainha, as infantas e a aia: Beatriz de Castela, Branca de Castela, Constança Manuel, Inês de Castro*, Lisboa, Círculo de Leitores.

COSTA, João Paulo Oliveira e, (2005), *D. Manuel I: 1469-1521: um príncipe do Renascimento*, Lisboa, Círculo de Leitores.

COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da, (2006), *D. João IV*, Lisboa, Círculo de Leitores.

CURTO, Diogo Ramada, (1991), “Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)”, in Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (orgs.), *A Memória da Nação*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.

DANIELL, Christopher, (1998), *Death and burial in medieval England, 1066-1550*, London, Routledge.

DELUMEAU, Jean, (1991), *A confissão e o perdão: a confissão católica: séculos XIII a XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras.

GOMES, Rita Costa, (2005), *D. Fernando*, Lisboa, Círculo de Leitores.

KANTOROWICZ, Ernst, (1998), *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo, Companhia das Letras.

LE GOFF, Jacques, (1989), *O Homem Medieval*, Lisboa, Editorial Presença.

LE GOFF, Jacques, (1990), *The Birth of Purgatory*, Aldershot, Scholar Press.

LOPES, Ana Mafalda, (2016), *Confortando reis e rainhas: as cartas consolatórias entre a política e o luto (séculos XV-XVI)*, Dissertação de Mestrado em «História», Braga, Universidade do Minho.

LOPES, Ana Mafalda, (2017), “O Luto em Portugal: da Corte à Gente Comum (séculos XV-XVI)”, *Medievalista*, 22, pp. 2-35.

Belchior Lopes – *Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 10-38. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a2)

LOURENÇO, Maria Paula Marçal, (2003), “Morte e exéquias das rainhas de Portugal (1640-1754)”, in *Barroco, Actas do II Congresso Internacional*, Porto, Faculdade de Letras, Universidade do Porto.

LOURENÇO, Vanda, (2005), “O testamento da rainha D. Beatriz”, *Promontoria*, 3, pp. 81–107.

LORENZO PINAR, Francisco Javier, (1991), *Muerte y ritual en la edad moderna: el caso de Zamora, 1500-1800*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

MATTOSO, José, (1992), “O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)”, *Lusitania Sacra*, 4, pp. 13–38.

MOTA, António Brochado, (2012), *Testamentos régios—Primeira dinastia: 1109-1383*, Dissertação de Mestrado em «História Medieval», Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

MUIR, Edward, (1997), *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

POLÓNIA, Amélia, (2005), *D. Henrique: o Cardeal-Rei*, Lisboa, Círculo de Leitores.

ROSA, Maria de Lurdes Pereira, (1996), “O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média”, in *D. Afonso Henriques na história e na arte, Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, Universidade do Minho.

ROSA, Maria de Lurdes Pereira, (2005), “*As almas herdeiras*”. *Fundação de capelas fúnebres e airmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*, Tese de Doutoramento em «História Medieval», Lisboa, Faculdade de Ciência Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

SÁ, Isabel dos Guimarães, (1997), *Quando o rico se faz pobre; Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

SOUSA, Armindo, (1984), “A morte de D. João I” in *Lucerna: Colectânea de estudos de homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*, Porto, Oficinas da Livraria Cruz, pp. 417-487.

TURNER, Victor, (1977), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.

Belchior Lopes – *Os ritos fúnebres dos membros da Casa Real portuguesa (séculos XIV-XVII): mudanças e continuidades*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 10-38. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a2)

VALLANCE, Monique, (2012), *A rainha restauradora: Luísa de Gusmão*, Lisboa, Círculo de Leitores.

VILAR, Hermínia Vasconcelos; SILVA, Maria João Marques, (1992), “Morrer e Testar na Idade Média: Alguns Aspectos da Testamentaria dos Séculos XIV e XV”, *Lusitania Sacra*, 4, pp. 39–60.

VOVELLE, Michel, (2010), *As almas do purgatório, ou, O trabalho de luto*, São Paulo, Universidade Estadual Paulista.

**1650: Timóteo Pimentel e a Guerra de Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal**

**1650: Timóteo Pimentel and the Restoration War - intervention, communication and political community in Portugal**

**1650: Timóteo Pimentel et la guerre de la restauration - intervention, communication et communauté politique au Portugal**

**1650: Timóteo Pimentel y la Guerra de Restauración - intervención, comunicación y comunidad política en Portugal**

Rodrigo Franco da Costa  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
rodrigo.franco1991@gmail.com

**Resumo:** Procura-se analisar neste artigo a intervenção política de frei Timóteo Pimentel no período da Guerra de Restauração através da obra *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defesa de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*, datada de 1650. Deseja-se refletir sobre o papel do religioso enquanto partidário do governo do Portugal Restaurado e a relação que desenvolvia com as populações portuguesas durante o conflito do reino lusitano contra Castela.

**Palavras-Chave:** Timóteo Pimentel; Restauração de Portugal; intervenção política.

**Abstract:** This article seeks to analyse the political intervention of Friar Timóteo Pimentel in the period of the Restoration War, through the work *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defesa de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*, dated from 1650. We wish to reflect on the role of this cleric as a supporter of the government of restored Portugal and the relationship he sought to have with the Portuguese populations amid the conflict of the Portuguese kingdom against Castile.

**Keywords:** Timóteo Pimentel; Restauração de Portugal; political intervention.

**Résumé:** On cherche à analyser dans cet article l'intervention politique du frein Timóteo Pimentel dans la période de la guerre de restauration à travers l'œuvre *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defesa de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*, datée de 1650. On veut réfléchir sur le rôle du religieux comme partisan du gouvernement du Portugal restauré et la relation qu'il cherchait à avoir avec les populations portugaises au milieu du conflit du royaume lusitanien contre Castille.

**Mots-clés:** Timóteo Pimentel; Restauration du Portugal; intervention politique.

**Resumen:** Este artículo busca analizar la intervención política del fray Timóteo Pimentel en el período de la Guerra de Restauración a través de la obra *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defesa de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*, fechada en 1650. Se desea reflexionar sobre el papel del religioso como partidario del gobierno de Portugal restaurado y la relación que buscaba tener con las poblaciones portuguesas en medio del conflicto del reino lusitano contra Castilla.

**Palabras-clave:** Timóteo Pimentel; Restauración de Portugal; intervención política.

## 1. Considerações preliminares da arena política portuguesa no século XVII

Quando se fala sobre a Restauração de Portugal em 1640 compreende-se o processo em que o reino lusitano recupera a sua autonomia política com a morte de Miguel de Vasconcelos, secretário de Estado de D. Filipe IV, e com aclamação do duque de Bragança como o rei D. João IV de Portugal. Esse processo é seguido de uma guerra com a Monarquia Hispânica até 1668, quando os portugueses têm sua independência, enfim, reconhecida (Torgal, 1981: 55).

É impossível ter-se uma compreensão mínima desse processo político sem a devida atenção aos diversos setores da sociedade portuguesa que participaram do movimento. Como é possível de se notar em variados trabalhos sobre a Restauração, não foram apenas os “quarenta fidalgos” que tornaram possível a ruptura política dos portugueses com a Monarquia Hispânica. O debate de ideias e de projetos para o reino foi numeroso e contou com a participação de vários agentes, entre eles, muitos do “Estado dos eclesiásticos” de maior ou menor posição em sua hierarquia. João Francisco Marques em seus dois volumes de *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640 – 1668* (Marques, 1989) expôs muito bem como variados aspectos do pensamento religioso, ligados à História de Portugal, possibilitaram um arsenal argumentativo de justificação da Restauração pelos portugueses. Porém, ações de intervenção política mais localizadas, que mostram as conexões do clero português com o restante da sociedade, vêm sendo debatidas mais recentemente. Cabe ressaltar a importância da condição de lusitanidade, ou seja, da identidade portuguesa desenvolvida pelos homens do século XVII nesse processo de interação social desempenhado por membros da Igreja. É importante salientar também que o debate sobre as identidades no século XVII apresenta um ponto de retomada na historiografia, a exemplo da obra *Repensar a Identidade nas margens da crise de consciência europeia* (Marcos, 2015).

A noção de lusitanidade pode ser entendida como uma ideia de pertencimento da comunidade política portuguesa que se aflora em oposição às forças castelhanas, principalmente, a partir do domínio da Monarquia Hispânica sobre Portugal, durante o processo de Restauração e sua posterior guerra que dura quase três décadas. A lusitanidade pode ser compreendida de forma mais circunscrita através de diversos

elementos da cultura política existentes em Portugal, recuperados do pensamento da tradição clássica greco-latina, em especial, ciceroniano. Conceitos como “república” e “pátria” vigoram nos principais textos do período referentes à Restauração, como os de João Pinto Ribeiro, suscitando diversos debates políticos (Costa, 2020). Essa cultura política de cunho patriótico reforça as agências portuguesas durante o século XVII, também ancorada na retomada do pensamento de Tomás de Aquino a partir de eruditos como Francisco Suarez, em que a origem do poder do governante está nos povos que governa, e estes possuem o direito de recuperá-lo se o monarca não conservar o bem comum, os foros, usos e costumes da comunidade (Calafate, 2012).

Afim de melhor delimitar a noção de lusitanidade é importante esclarecer que o termo não corresponde a um anacrônico nacionalismo no século XVII. Este, como já explicitado por farta historiografia, é discutível na Europa e nas Américas somente a partir de fins do século XVIII e do início do seguinte (Anderson, 2011:79, 80).

Como ponto de partida deste trabalho, compreende-se que muitos materiais impressos eram produzidos no período, estimulando a participação de variadas camadas das populações de Portugal na vida política do reino. Agentes sociais diversificados, como livreiros, astrônomos e padres confeccionavam papéis de leitura ligeira. Os alvos dessas obras eram quaisquer figuras dos ambientes urbanos lusitanos que se deparassem com um cartaz ou com um opúsculo que circulasse de mão em mão. A título de exemplo, vale ressaltar o cartaz de Francisco Lopes, *Glória de Portugal*; ou ainda, o *Alvitre Matemático...* de Manuel Gomes Galhano Lourosa; e, de autoria anônima, *A Relação de tudo o que passou na Felice Aclamação...*, que expõe a importância da intervenção do “Povo” de Lisboa no ato da Restauração de Portugal. Todas essas obras foram produzidas e postas a público já em 1641, logo no primeiro ano após o movimento. Salienta-se ainda os periódicos produzidos nos tempos de guerra entre Portugal e a Monarquia Hispânica, inicialmente a *Gazeta* e, posteriormente, o *Mercúrio Português*, como forma de reforçar a autoridade política do governo de Portugal restaurado. Debatiam-se ideias e havia atenção às mudanças ocorridas nas esferas de poder por parte dos portugueses.

Eles eram capazes de decifrar avisos das autoridades nas ruas e praças das cidades, assim como também poderiam produzir textos de intervenção política. Se nem todos conseguiam ler e escrever, a leitura coletiva em pontos estratégicos dos principais centros urbanos possibilitava a adesão a determinado ponto a ser defendido, ou pelo menos, a

propagação das notícias sobre algum assunto entendido como importante para a vida da comunidade política. Pescadores, comerciantes, mestres e outros agentes sociais dos meios urbanos de Portugal eram incluídos no debate político do reino por esses materiais. É oportuno lembrar a importância da Casa dos Vinte Quatro, presente em algumas relações sobre a Restauração de Portugal. Essa chave de compreensão se centra no trabalho de variados intelectuais que buscam romper com a ideia de que as populações europeias do Período Moderno eram analfabetas e excluídas da vida política.

No caso de Portugal, observa-se o trabalho de Rita Marquilhas intitulado *Faculdade das letras – leitura e escrita em Portugal no século XVII* (2000), analisando o grau de alfabetização em Portugal nos Seiscentos. Jason Peacey em *Print and public politics in English Revolution* (2013) contribui com uma importante análise sobre a forma como as populações da Inglaterra se politizavam ao longo do processo da Revolução Inglesa, salientando a função da imprensa e da leitura, promovendo intensa circulação de ideias e debates políticos. Filippo de Vivo com a obra *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics* (2007) expõe como ocorriam os debates políticos nas principais praças e centros urbanos das cidades italianas, expondo que variados setores sociais se engajavam em causas e debatiam questões políticas. Massimo Rospocher e Rosa Salzberg afirmam a existência de uma “efervescente esfera pública” nas cidades italianas no período do Renascimento (Rospocher, 2012: 96).

Assim, os séculos XVI e XVII são marcados por uma intensa circulação de ideias e de intenções: cartazes eram pregados nas paredes, poemas eram lidos em voz alta, tratados de intervenção política existiam juntamente com as polêmicas que eles poderiam produzir. António Castillo Gómez chega a afirmar que as cidades eram palcos de fortes debates políticos, não apenas por parte dos dirigentes, mas de toda uma rede de comunicação que intervinha se opondo às práticas dos governantes, através de panfletos, cartazes, leituras públicas e variadas formas de comunicação (Gómez, 1997: 66).

Uma parte significativa dos debates levantados possuía sua base argumentativa em uma “literatura arbitrista” bastante forte entre os séculos XVI e XVII, que refletia a natureza do poder do governante e a Razão de Estado (Curto, 2011: 360). É nesse contexto que se torna mais evidente em Portugal no período da Restauração a figura do repúblico, alguém pronto a intervir, inclusive pela produção escrita, nas questões políticas daquele tempo, preocupado com o “bem comum” dos portugueses e com os rumos do reino.

“Um importante termo de época vem a calhar neste momento: ‘repúblico’. Nas primeiras décadas do século XVII, a palavra designava aqueles que intervinham na política com escritos e ações públicas, guiados pelo ‘bem comum’, sem fazê-lo por dever de ofício e sem agir necessariamente em benefício privado. O conceito que está associado à palavra remete a um tipo específico de intervenção política e pressupõe um público leitor, atento, interessado e capaz de atuar” (Camenietzki, 2014: 149).

No período em que Portugal se manteve submetido ao domínio do governo castelhano, iniciado em 1580 com Filipe II até o episódio da Restauração de 1640, as tensões nunca sumiram. A violência marcante do exército filipino sobre importantes cidades portuguesas ocasionou conflitos que teriam consequências décadas após o ocorrido e se somariam a outras numerosas insatisfações dos portugueses (Valladares, 2010: 87). Essas tensões fizeram florescer variados tratados, panfletos e escritos de todo tipo antes e depois da Restauração. Em meados do século XX, Hernani Cidade produziu um importante mapeamento das obras de oposição política em Portugal existentes no período filipino (1950: 42 – 47).

Antes do Primeiro de Dezembro diversos religiosos já apresentavam descontentamento em relação à situação política lusitana. Pode-se observar que com os problemas vivenciados em Portugal após 1619, a começar pela presença de Filipe III no reino (Cardim, 2017) e o sucessivo processo de centralização política e administrativa encabeçada pelo conde-duque Olivares (Elliot, 1965), as opiniões já começam a intensificar suas agitações. As duas décadas que antecederam a Restauração foram marcadas por diversas sublevações populares e antifiscais (Oliveira, 1984) e por uma forte produção escrita de crítica ao modo como a Monarquia Hispânica governava o reino de Portugal. O setor clerical interveio em peso nesse período.

Em 1624, Manuel Severim de Faria, Cônego e Chantre de Évora, apresenta seus *Discursos Vários Políticos*. Na sua obra, o religioso defende um maior protagonismo de Portugal nas relações com o restante dos domínios sob comando dos Habsburgo. A base da argumentação de Severim de Faria se centra na ideia de que impérios poderosos da História eram fortes porque tinham portos bem fortificados e estes eram os centros políticos de seus governos. Assim, ele trabalha para convencer as opiniões de que Lisboa seria uma capital melhor do que Madrid para todas as regiões sob o comando do rei castelhano (Faria, 1624: 2V). O autor ainda afirma que a ausência do rei em Portugal acarretaria numa crise para as conquistas ultramarinas do reino. Para provar seu

Rodrigo Franco da Costa – 1650: *Timóteo Pimentel e a Guerra da Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 39-62. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a3](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a3)

argumento, Severim de Faria expõe os sucessivos ataques ao Brasil, à Guiné, às ilhas de Cabo Verde e mais regiões de domínio lusitano (Faria, 1624, 26 - 27).

Poucos anos após a intervenção de Manuel Severim de Faria, Lourenço de Mendonça, jesuíta de ampla experiência no Ultramar, publica a sua *Suplicación a su Magestad Católica del Rey nuestro señor que Dios guarde. Ante sus Reales consejos de Portugal y de las Indias, en defensa de los Portugueses*, datada de 1630. Nesse período, Lourenço de Mendonça era comissário do Santo Ofício em Potosí (Cardim, 2017: 237). Seu objetivo era expor ao governo da Monarquia Hispânica como os portugueses eram tratados na América Espanhola, afirmando que os lusitanos eram obrigados a pagar impostos que os naturais de outros lugares da Península Ibérica não eram, como a *Composición*: “Hallemos tan grandes muestras de desamor, como ser oprimidos y vexados con nombre y composición y expulsión de extranjeros sospechosos y danosos” (Mendonça, 1630: 8v). É interessante ressaltar que no desenvolvimento de seu argumento, Lourenço de Mendonça afirma que tanto os portugueses como os castelhanos seriam igualmente espanhóis, não havendo motivos para tal distinção de tratamentos nas terras da América Espanhola. (Cardim, 2017: 237)

Em 1632, tempo em que as tensões entre Portugal e Castela estavam ainda mais acirradas, frei António Brandão escreve a terceira parte da *Monarchia Lvsitana*. Na obra, o autor deseja reforçar os direitos tradicionais da comunidade política portuguesa, recuperando o estabelecido nas Cortes de Lamego, episódio da História de Portugal, inventado no século XVII para firmar argumentos de oposição às políticas centralizadoras de Madrid encabeçadas pelo valido de Filipe IV, o conde-duque Olivares (Brandão, 1632: 144). O recurso de retomar episódios históricos de Portugal para usos políticos já havia sido feito outras vezes em diversas obras, tanto em tratados como em poemas, como por exemplo, na publicação do “Juramento” de D. Afonso Henriques, também apócrifo, na segunda edição de *Dialogos de Varia História*, escrito por Pedro de Mariz em 1599. (Buescu, 2010)

Os exemplos expostos nos apontam uma grande participação do “Estado eclesiástico” português em questões políticas de primeira importância para o reino ainda antes da Restauração. Apesar das demandas e das intenções não serem exatamente iguais, os casos mostram diversas tensões presentes na relação entre o governo de Madrid e os portugueses. Com a defenestração de Miguel de Vasconcelos e a aclamação de D. João

IV, a intervenção política dos religiosos só se mostra mais vigorosa. Como já é sabido, a Restauração de Portugal é afirmada e defendida por um conjunto volumoso de obras no período, tendo o objetivo de modificar as opiniões daqueles que se opunham ao movimento (Curto, 1988: 93-94). A partir de então, pode ser visto que muitos membros portugueses da Igreja Católica de variada hierarquia aparecem como atuantes políticos de duas formas: com largo espaço dentro das narrativas de apoio à Restauração, assim como também produzem a própria publicística em defesa de Portugal restaurado.

Duas figuras ganham bastante relevância com o Primeiro de Dezembro, são elas o padre Nicolau da Maia e o arcebispo de Lisboa D. Rodrigo da Cunha. O primeiro é apontado como responsável por convencer as populações de Lisboa a aderirem à Restauração de Portugal e por ter certa proximidade com os mestres e a Casa dos Vinte e Quatro. O arcebispo é visto como protagonista da procissão em que se celebra o episódio.

O conde de Ericeira, Luís de Menezes, apontou desde o final do século XVII a intensa participação dessas duas figuras no processo de Restauração. O autor de *História de Portugal Restaurado* marca a atuação do padre Nicolau da Maia no convencimento de diversos setores da gente comum de Lisboa, comunicando sobre o evento e “reduzindo” os representantes das populações urbanas (Menezes, 1751: 102). A participação do arcebispo de Lisboa também é de fundamental importância no desenrolar da Restauração. Ao sair em uma procissão, o prelado presencia o “milagre” do despregar do braço de Cristo. Esse episódio foi interpretado como sendo o apoio e a aprovação de Deus ao movimento. “Gritou o povo que uma imagem de prata de Cristo crucificado que levava o capelão a quem tocava diante do arcebispo, despregara o braço direito” (Menezes, 1751: 111).

Outro relato do acontecimento que reforça a participação do arcebispo de Lisboa é uma das muitas obras de João Pinto Ribeiro, agente do duque de Bragança e figura de primeira importância política após a Restauração. Nos anos consecutivos a 1640, o letrado se destaca na sua atuação como repúblico (Costa, 2020), sendo então publicadas diversas intervenções políticas dele, entre elas, a *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal* em 1642. Na obra, a participação do arcebispo de Lisboa é igualmente salientada. É observado por João Pinto Ribeiro que até que D. João IV chegue à cidade, o “ilustríssimo arcebispo de Lisboa acudiu a tomar o governo” (Ribeiro, 1730: 32). Aspecto fundamental

também apontado pelo letrado foi o acompanhamento de D. Rodrigo da Cunha no paço após a dita procissão “milagrosa” igualmente presente na *Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal*. Conforme João Pinto Ribeiro, “entrou o arcebispo no paço, que estava ocupado de inumerável gente de toda sorte” (Ribeiro, 1730: 33). Isso demonstra não apenas a participação de D. Rodrigo Cunha no processo da Restauração, inclusive à frente da cidade, mas também a participação da população lisboeta no episódio juntamente com o arcebispo.

Na obra de 1641, *Relação de tudo que passou na Felice aclamação do mui alto e mui poderoso rei D. João o IV*, a participação de Nicolau da Maia ganha bastante visibilidade. A obra é cercada por diversas incertezas. Sua autoria é desconhecida, apesar da existência da especulação que o próprio Nicolau da Maia a escreveu. Pouco tempo após sua publicação, é censurada, pois diversos setores que apoiavam a Restauração ficariam descontentes com o conteúdo do opúsculo. Segundo a obra, os partidários da Restauração precisaram atrair a gente comum de Lisboa ao movimento, para isso, contavam com o padre Nicolau da Maia, conforme já exposto por Luís de Menezes, o conde de Ericeira, em sua *História de Portugal Restaurado*.

“Enquanto a Nobreza, afligida e estimulada com os rigores de Miguel de Vasconcelos, se queixava da força que se lhe fazia, os confederados iam com novo alento continuando, e fizeram grandíssimas diligências por ver se podiam, com o segredo devido, atrair a si o Povo, pela qual razão o padre Nicolau da Maia deu parte de tudo o que estava ordenado aos juízes do Povo, aos escrivães, aos vintequatro e aos misteres, e a muitos oficiais capazes de se fazer deles a confiança que o caso pedia” (Relação, 1641: 7).

A animosidade em torno da Restauração é bastante grande na *Relação de tudo que se passou...* Narra-se como o padre Nicolau da Maia exortava o “povo” que o escutava a aclamar o novo rei de Portugal D. João IV.

“Vieram com ele para o Senado da Câmara, ao mesmo tempo que o povo assistia ao pé das escadas da Igreja da Sé, ouvindo ao padre Nicolau da Maia, o qual, subido no último degrau, com um crucifixo na mão esquerda e uma espada na direita, lhe dizia estas palavras: ‘– Uniram-se os nobres deste reino, e diliberaram-se a desatar o jugo debaixo do qual há sessenta anos que todos padecemos. Tem já tirado a vida ao secretário Miguel de Vasconcelos e aclamado por rei ao duque de Bragança. Agora falta que, com a solenidade costumada, arvoremos todos a bandeira da cidade, e vamos pelas praças e pelas ruas aclamando o novo rei, em quem Nosso Senhor quer reformar a atenuada linha dos monarcas de Portugal’” (Relação, 1641: 23-24).

Dessa forma, resta-nos salientar que a capacidade de atuação de variados membros da Igreja era bastante grande em Portugal no século XVII. Essa participação na política

poderia ocorrer através de variadas formas: textos a serem publicados na busca de modificar opiniões; a exortação da população para a tomada de partido em relação à Restauração, como ocorre com o padre Nicolau da Maia; a contribuição na efervescência de debates sobre a condição de Portugal ainda quando submetido à Monarquia Hispânica; e como guarda da autoridade da Cidade de Lisboa para a espera de D. João o IV, no caso do arcebispo D. Rodrigo da Cunha.

A importância da Igreja Católica em Portugal foi grande nos anos que se seguiram à Restauração. A unidade da comunidade política portuguesa, se reconhecendo como cristã e criando elementos compartilháveis entre os seus membros, passou pela produção de eventos religiosos que reforçassem uma união dos lusitanos contra a ameaça castelhana. Cabe ressaltar que diferentes instâncias do governo de Portugal restaurado buscaram garantir a manutenção e o vigor dos eventos religiosos em Lisboa, objetivando a vitória dos portugueses na guerra. No *Assento da vereação de 24 de julho de 1642* é estabelecido que aqueles membros da câmara que não forem às missas e às procissões seriam multados em mil réis, enquanto que os cidadãos teriam que pagar dois tostões. (Oliveira, 1888: 470.) Quase um ano depois, o próprio rei D. João IV pede para que a câmara da cidade faça uma procissão, desejando o bom sucesso das armadas do rei, que estava na região do Alentejo em seu *Decreto de 15 de julho de 1643* (Oliveira, 1888: 510).

No ano de 1641, a *Gazeta do mês de dezembro*, periódico de apoio ao movimento de Portugal restaurado, narra a procissão de comemoração do primeiro ano da Restauração. É a procissão que une os portugueses para celebração da liberdade de Portugal. O documento pode ser visto como um importante exemplo da íntima relação entre as práticas e as ideias religiosas e o apoio à Restauração de Portugal, assim como sua afirmação política.

Dessa forma, a análise da obra de Timóteo Pimentel é um contributo importante para a compreensão da capacidade de intervenção política de grupos e indivíduos do “Estado eclesiástico” dentro do reino, em especial, nos tempos de guerra entre Portugal e Espanha após a Restauração de 1640. É ainda fundamental analisar a cultura política mobilizada pelo frei, tendo-se em vista a afirmação da identidade portuguesa em oposição à castelhana como meio de exortar a gente comum do reino a lutar pela causa da Restauração de Portugal.

## 2. Um frei português e a Guerra de Restauração

É visível, com os exemplos acima mencionados, que tanto a Câmara de Lisboa como D. João IV apelavam aos argumentos religiosos para aumentarem o apoio das populações à Restauração. Pode-se observar também a manutenção da participação de figuras da Igreja nos debates políticos em Portugal no período da Guerra contra Castela. Durante todo o conflito em que se envolveu Portugal eram necessários escritos, posições e falas que mantivessem vivos os ânimos dos lusitanos, convencendo a gente comum do reino a participar das contendas e a pagar maiores impostos. Timóteo Pimentel surge nesse contexto com sua *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defesa de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*.

A obra do frade não foi a única do período com essa função. Muitos opúsculos surgiram com o objetivo de exaltar os espíritos em favor dos portugueses na Guerra de Restauração. Geralmente eram obras anônimas, baratas e com menos de dez páginas para informar sobre os acontecimentos do campo de batalha. É claro, as vitórias e os casos notáveis dos lusitanos eram sempre exaltados. Outro aspecto importante era a questão numérica: os portugueses sempre em menor número, com seu “brio” e valentia, superavam as dificuldades e o sempre maior número de castelhanos convenientemente melhor equipados. Cabe ressaltar o simbólico exemplo da Batalha da Montijo, conflito de resultado incerto, em que a publicística do episódio foi tão grande que tanto portugueses quanto castelhanos decretaram a vitória sobre o conflito (Camenietzki; Saraiva; Silva; 2012: 13-14).

Diogo Barbosa Machado em sua *Biblioteca Lusitana* nos oferece algumas informações sobre o autor. Timóteo Pimentel nasceu no final do século XVI, tendo recebido o hábito dos carmelitas em 1613. Após atuar no convento de Lisboa visitou diversas regiões da Europa, foi também à América, ganhando certa notabilidade pelos lugares por onde passou. Timóteo Pimentel foi preso pela acusação de querer libertar o infante D. Duarte. Ao ser liberto, retorna a Portugal, passando a pregar na Capela Real de D. João IV (Machado, 1747: 761-762).

Sua obra, produzida em 1650, a *Exhortação Militar ou Lança de Aquiles...* consiste em uma longa pregação aos portugueses para que tomem partido pela Restauração na

Guerra contra Castela. Logo no início de seu escrito, Timóteo Pimentel começa afirmando que confia a Deus a vitória sobre o governo de Castela que injustamente levantava armas contra os lusitanos. Para o autor, a confiança da vitória sobre o inimigo não estaria nem nos braços e nem nas espadas dos portugueses a quem tanto estimava, mas na decisão divina. Não importavam os fatores adversos no confronto com o exército da Monarquia Hispânica, Deus escolheria dar a vitória a Portugal pela população ser a verdadeira merecedora. É a partir de uma argumentação fundamentalmente religiosa que Pimentel inicia o processo de exortação dos lusitanos à guerra.

“Não tenho senhor, posta minha confiança em minhas forças, nem em os braços fortes e cortadoras espadas de vossos fieis portugueses meus vassallos (...) a vosso favor, senhor, a vossa ajuda invoco. Porque a minha causa é justa e aqueles que me perseguem, e sem justiça e sem causa me fazem guerra” (Pimentel, 1650: 2).

Pimentel reforça a sua argumentação recuperando a História de Portugal, explorando a atividade dos antigos reis, que saíam de seu “conforto” para visitar as suas fortificações no mar e no campo. Conforme o autor, os governantes lusitanos eram tradicionalmente cuidadosos com a saúde e a defesa de seus vassallos portugueses. O objetivo dessa digressão é mostrar que o rei tinha como prioridade o bem-estar de seus vassallos e não de si próprio. O texto do padre induzia os portugueses a perceberem em D. João IV, governante que ia às terras do Alentejo pelejar contra o invasor castelhano, a figura de rei modelar descrita pelo próprio Timóteo Pimentel.

O conjunto de argumentações do religioso se fundamenta, entre outras ideias, nas noções de soberania popular e de pacto de sujeição: convencionou-se no século XVII que as populações são soberanas e transferem ao rei o seu poder para que ele possa governar, servindo à comunidade que o havia aclamado através de um pacto político (Calafate, 2012). Nesse pacto, o rei recebe o poder da comunidade para preservar o bem comum, caso o governante não cumpra a sua função, os próprios vassallos têm o direito e o dever cívico de retirá-lo do cargo. Essas ideias já eram bastante conhecidas na Península Ibérica, especialmente com as contribuições de Francisco Suarez e de Juan de Mariana, contudo, ganham notável uso político a favor da Restauração com a publicação do cristão-novo Francisco Velasco de Gouveia intitulada *Justa aclamação do sereníssimo Rei de Portugal D. João o IV* de 1644.

A origem desse poder político que as populações possuíam viria necessariamente de Deus. A máxima *Vox Populi, Vox Dei* foi a base de muitos argumentos do período,

Rodrigo Franco da Costa – 1650: *Timóteo Pimentel e a Guerra da Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 39-62. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a3](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a3)

também servindo de reforço ao projeto político de Portugal restaurado que Timóteo Pimentel apoiava. Em 1643, alguns anos antes da publicação da *Exhortação Militar...*, António Carvalho de Parada em sua *Justificação dos portugueses sobre a ação de Libertarem seu Reino da obediência de Castela* já aludia em seus escritos à valorização do “povo como a voz Deus”.

“Diziam uns, busca seu dono, outros que se vinham emparar das vexações com que costumavam tratar os ministros, e todos com extraordinário gosto, festejavam chegarem naquela ocasião, pareciam então ditos do povo, mas o tempo mostrou que a voz do povo é a voz de Deus. Quem não fará muito cazo dos miraculosos sucessos que se começaram ver do ponto em que foi aclamado o nosso Rei dos três Estados, Eclesiástico, Nobre, e Popular, que a caso concorreram no mesmo tempo, sem saber um do outro” (Parada, 1643: 170).

O autor de *Exhortação Militar...* impunha àquele que tomava contato com suas palavras uma obrigação de estar presente nos campos de batalha. Conforme Pimentel afirma, é a comunidade política que mais se beneficiará da vitória sobre os castelhanos, o rei em pessoa sai em defesa dos portugueses cumprindo o dever que seu cargo lhe obriga.

“Que bem parecido há sido sempre em os reis e tempos de primavera e verão sair ao mar e à campanha, visitar suas fortificações, mostrando-se sempre cuidadosos e todos empregados em a saúde e defesa de seus vassalos. (...) Que louvado há sido sempre em os príncipes soberanos o antepor às próprias comodidades, as convivências alheias de seus súditos, negando-se a si mesmo o amor, por mostrá-lo aos que mandam. Laureando-se com esta arte em os ânimos dos seus piramidais memoriais, se não imortais obeliscos de obrigação e agradecimento. Que não vive para si o rei, que vive para os seus” (Pimentel, 1650: 4).

João Francisco Marques (1989) já identificou o uso de personagens e episódios históricos de Portugal como argumento de reforço à Restauração. Contudo, salta aos olhos, na análise desta obra, a retomada de momentos da Crise de 1383-1385, onde existiram muitos embates entre os reinos de Portugal e de Castela. Além disso, Pimentel ressalta a figura de Nuno Álvares Pereira, Condestável de D. João I e elemento de primeira importância na Batalha de Aljubarrota, conflito que iniciou a expulsão dos castelhanos das terras portuguesas no século XIV e de comum conhecimento dos portugueses no período do frei.

“Grande e primeiro mestre dos defensores da pátria, que como seu exemplo, ensinou como se havia de sustentar Portugal contra Castela; um Dom Nuno Álvares Pereira, o qual pelo zelo que ardia e defendia da pátria, e valentia de suas armas, foi com muita propriedade chamado de açoite soberbo castelhano. E Deus que é o que coroa ao que legitimamente peleja, notai como ao correr dos anos, e sucessos, veio a pôr a coroa

destes reinos em sua casa, e legitimo descendente que é nosso rei, que Deus guarde” (Pimentel, 1650: 87).

Para o autor, tomar frente no conflito é um compromisso civil que todo lusitano deve fazer, uma vez que seu próprio rei está nas fronteiras pelejando contra as forças da Monarquia Hispânica. O frade conclui ser grande vergonha para o vassalo que podendo contribuir para a defesa dos portugueses, permanece em sua casa. Timóteo Pimentel sobe o tom em sua *Exhortação Militar...* ao expor como obrigação e compromisso com a comunidade política ir à guerra, e não uma mera questão de escolha de âmbito privado. A ordem é bastante clara. Pimentel afirma que ao lado de todos os soldados portugueses haverá rei lutando com eles.

“Que é um gênero de violência primorosa e força de amor suave ao que obriga o cidadão a tomar as armas, o ver a seu Rei por defendê-lo, em habito de soldado em a fronteira. Que vergonha fora grande para o vassalo, que podendo menear as armas, e seguir seu príncipe natural, se ficará nesta ocasião em sua casa” (Pimentel, 1650: 8).

Pimentel infla os ânimos de todos que estavam se dirigindo ao confronto, escrevendo para que os portugueses entrem em Estremadura com bravura para derrotar o inimigo castelhano.

“Contra Castela vos aprestais hoje, oh valentes lusitanos, provocados do inimigo castelhano, saís ao mar, e à campanha em defesa de vossa liberdade e pátria em que haveis nascido fortes, acostumados sempre a vencer, eis de medir espadas, e as forças com castelhanos e ingleses. (...) Que entrareis vitoriosos por estremadura como raios, temidos como leões entre ovelhas sem pastor. A bandeiras estendidas marchareis por suas terras senhores de toda campanha, suas vilas e lugares, sem que acheis sequer um cão ou perro castelhano que vos saia ao encontro, ou vos venha ladrando em a retaguarda” (Pimentel, 1650: 23v-24).

Pimentel utiliza, em certo momento, a argumentação presente em grande parte dos panfletos anônimos sobre a Guerra de Restauração. O frei torna evidente a já conhecida contraposição do “bravo lusitano” em oposição ao “castelhano covarde”, do mesmo modo que afirma que a diferença numérica não será um fator condicionante para uma possível vitória castelhana, já que para cada português que cai em batalha, são necessários muitos castelhanos.

“Pelejai logo por defender-vos e entrai, entrai já valerosos lusitanos por Castela, segui os passos e correntes de vossos maiores que a vista desta vossa resolução já vejo calar e tremer toda Estremadura, como assombrada de vosso valor (...) feridos de medo mais que de ferro, se cairão rendidos e mortos a vossos olhos; que a cinco dos nossos fugirão cento dos seus, e a cem dos vossos, dez mil castelhanos (...) Que presto verá Castela como é possível e poderoso, que baste um dos nossos para mil e dois para dez mil

dos seus. (...) Poucos sois, mas fortíssimos lusitanos e tão curtos de razões em praças, como bravos em a campanha” ( Pimentel, 1650: 49v-50).

A questão numérica exposta por Timóteo Pimentel é exemplificada em variadas metáforas. Em certo momento, o autor compara os soldados lusitanos e castelhanos com moedas. Enquanto aqueles que lutam por Portugal são comparados a moedas de ouro, os soldados castelhanos a moedas de prata. Seu argumento busca afirmar que são necessários muitos castelhanos para valer como um português em batalha. Pimentel transforma a desigualdade numérica em argumento de incentivo aos lusitanos na guerra.

“Como as moedas de ouro são os soldados portugueses; cujo valor intrínseco de uma só prepondera mais que muitas de prata e cobre e outros metais. Que não sem muita providência, e estimação do seu valor mandaram os nossos reis passados lavrar as moedas de ouro, e as de mais subido preço e quilates puseram por nomes portugueses, por mostrar a distinção que o valor destas fazia a todas as mais nações” (Pimentel, 1650: 34).

Nas relações de guerra do período essa questão pode ser bem evidenciada, como na intitulada *Relação verdadeira da milagrosa vitória a que do castelhano alcançou o capitão d. Henrique Henriques em companhia do terço de d. Francisco de Sousa nos campos de Moura, donde é capitão-mor e alcaide-mor Luís da Silva Teles aos 14 de março de 1642*. A vantagem numérica jamais ofuscaria as qualidades lusitanas que se queria expor.

“Foi o melhor dia que as armas de sua Majestade, que Deus guarde, tiveram neste Alentejo, obrando todos todas maravilhas e milagres; pois o número dos nossos, não chegava a mais que de cem infantes, e sessenta cavalos, e o do inimigo era de cem infantes e trezentos cavalos, confessado pelos cativos e visto pelos nossos” (Sotomaior, 1642: s/p).

A covardia colocada sobre os inimigos castelhanos aparecia também nas perdas após as batalhas, na *Relação de um sucesso notável, que teve uma companhia nossa de cavalos junto a vila de Arronches pelejando com cinco do inimigo em 29 de dezembro de 1643* são comparados as baixas e os prejuízos de ambos os lados do confronto. O contraste é evidente, é claro. Fazia parte do processo de exortação ao conflito que esses papéis produziam expor uma sensação de segurança aos portugueses motivados ao confronto.

“Os feridos foram poucos e de nenhum perigo, cavalos não morreram mais que dois: os inimigos perderam mais de cinquenta, porque além dos mortos, aqueles a que cansavam os cavalos, se desmontavam e apeavam deles metendo-se por aqueles grandes matos, aonde ficaram escondidos, como acima fica dito” (Relação, 1643: s/p.).

João Salgado de Araújo escreve variados textos sobre a Guerra de Restauração, como o *Marte portugues contra emulaciones castellanas, o justificaciones de las armas del rey de Portugal contra Castilla* em 1642 e *Sucessos militares das armas portuguesas*

em suas fronteiras depois da aclamação com Castela em 1643. Assim como Timóteo Pimentel, Araújo busca enfatizar a importância da comunidade política na participação das batalhas contra o inimigo castelhano. E, se em algumas relações de guerra objetiva-se relativizar o perigo dos confrontos contra os castelhanos, o autor retoma Horácio e enfatiza o dever cívico de morrer pela pátria.

“Não cuide alguém que encubro em nossas pelejas, número de mortos, porque o não faço, antes conheço, quanto o que o faz fica em restituição da honra dos que morrem pela defesa da pátria, enquanto os privam de viver por glória, e a seus descendentes, e parentes do crédito, e gozo que teriam quando nos séculos futuros achassem gente de sua linhagem que pela pátria houvesse valorosamente dado a vida” (Araújo, 1644: 8V-81).

Os textos de Pimentel, Araújo e as relações de guerra possuíam formas de estimular os portugueses para a guerra que se distanciavam em alguns momentos e, em outros, se aproximavam. Como se pode observar, a produção de materiais motivadores dos portugueses ao confronto era diversificada.

Um aspecto bastante forte no discurso de Timóteo Pimentel foi a valorização da unidade entre os portugueses, segundo o religioso, somente a união da comunidade política resultaria em vitórias. Salienta-se nesse trecho o entendimento do frade sobre a urgência de uma associação entre portugueses para o enfrentamento de um inimigo comum e maior, o governo castelhano. Conforme o religioso, a divisão e a discórdia, no entanto, seriam a causa do fracasso dos portugueses.

“Porém o que melhor juizaram na matéria, ao amor e união com que todos pelejaram, confinaram a vitória de Abraham. Ah, meus portugueses, deixai, deixai que me alargue um pouco mais em este ponto tão essencial em vossas armas. Que se assim como Deus os fez valentes, houver concórdia e união entre vossos quem haverá que possa ofender-vos, ou quem se defenderá de vossas mãos? (...) Que a união e a concórdia entre soldados é a mãe e a fonte manancial das vitórias; como a divisão e discórdia, causa comum de vossas ruínas” (Pimentel, 1650: 51v).

É importante compreender que Timóteo Pimentel não escreve necessariamente sobre aristocracia, sobre o próprio clero, ou ainda sobre a gente comum de Portugal, o que se coloca acima de clamores relativos às ordens sociais é a noção de lusitanidade, ou seja, os valores identitários dos portugueses. Sua estratégia para atrair o máximo de partidários a lutar pela causa da Restauração é fazê-los esquecer de suas diferenças políticas e sociais, recordando assim, dos aspectos comuns entre as populações lusitanas a quem se dirige: a pátria, o bem comum e Cristo.

Timóteo Pimentel, em alguns momentos de sua *Exhortação militar...* utiliza uma estratégia parecida com a de um repúblico bastante curioso, o astrônomo Manuel Galhano

Lourosa, que em 1641, produziu o *Alvitre Matemático*. Sua obra era um opúsculo de leitura rápida e simples, que estimulava os portugueses a apoiarem a Restauração. O seu tratado é dividido em partes, cada uma para um respectivo setor da sociedade: rei, fidalgos, nobreza e populares. É importante salientar que era o fato de ser português o aspecto que mais era valorizado por Lourosa nos seus argumentos para a defesa de Portugal durante a Guerra de Restauração (Camenietzki, 2009.) Na parte em que Lourosa se dirige ao “povo” em seu tratado, faz questão de lembrar que, apesar das diferenças entre eles e os nobres, todos são lusitanos e feitos da mesma forma.

“Muitos dos nobres tidos nesta reputação pelos humanos por seus respeitos são da mesma massa que vós sois: com estes, e com os mais falei até agora dando-lhes alegres alvitres de felicidades sobre este reino, sem eu esperar deles outras alviças ou utilidades mais que alguma sombra de agradecimento por trabalhar em descobrir segredos de astrologia, cuja soberania e excelência descobre coisas grandes e secretas coisas nas contínuas excelências dos errantes astros e fixas luminárias do firmamento” (Lourosa, 1641: 52).

No final de seu tratado, Lourosa se dirige de maneira uniforme a todos os portugueses, expondo a importância de se manterem unidos, firmes e sem temor contra os castelhanos e apoiantes da Restauração de Portugal, objetivando conservar a liberdade da pátria e do reino. “Oh povo lusitano, te aquiete e te desimagine das fantásticas figuras tão mal fingidas, que sem serem noturnas, de dia te metem medo te atemorizam, e de continuo te desinquietam e atropelam” (Lourosa, 1641: 60).

Cabe ressaltar que Timóteo Pimentel desenvolve uma oposição entre dois modelos: o de bom português, que dá a vida pela comunidade política a qual pertence, ao lado de seu rei, que peleja contra o invasor castelhano; e o de infiel ao compromisso civil e à pátria, no caso, trata-se daquele que preferiu virar as costas para os seus iguais em necessidade e permanecer na segurança de seu lar. Conforme o religioso, isso seria uma grande vergonha para todo aquele preocupado com a conservação da comunidade política de Portugal. Pimentel cita Santo Ambrósio para afirmar que aqueles que não lutam pela Restauração de Portugal são “injustos”, deixando a pátria ao poder dos castelhanos.

“E assim como são justos todos aqueles que pelejam pela defesa da pátria, assim diz santo Ambrósio, são injustos todos que a desamparam e a deixam ao arbítrio de seus inimigos. Quer dizer que o Varão bem entendido nunca faltará a sua pátria, porque se acaso o houver mister, sempre o ache para defendê-la. Que o desampará-la em ocasião, há sido impiedade de alguns homens dementados e sem juízo, que por discursar agudos, se precipitam acelerados. (...) Porque assim como tivemos por infiel, e desumano ao filho que vendo perigar a mãe, a não socorrerá, e lhe faltará; assim mesmo fora declaradamente ímpio, e injusto, o que vendo a pátria em manifesto perigo, a deixará, sendo que esta também é a mãe, que nos deu o ser da criação e do sustento” (Pimentel, 1650: 82v-83).

Timóteo Pimentel compara a pátria, Portugal, aos pais dos lusitanos. Pelo fato de ter gerado os portugueses, eles devem lutar para protegê-la a todo custo. Para o autor de *Exhortação Militar ou Lança de Aquiles...* os progenitores dos portugueses são, assim como a pátria, uma imagem de Deus. O argumento direcionado à figura divina tem o intuito de reforçar o impacto sobre as populações de Portugal.

“Logo se a pátria é nossa mãe e nosso pai, com maiores privilégios que os que nos geraram, primeiro devemos pugnar por ela, porque primeiro lhe devemos amor, respeito e reverência (...) tratando das obrigações que tem o filho ao pai, disse, que à pátria, como aos pais devíamos obrigação, como a divinos. Porque são nossos pais imagens expressas de Deus, mais próprias e naturais que nenhuma arte ou pincel, nos pode exprimir ou retratar” (Pimentel, 1650: 90v).

Por fim, o “bom cidadão” para Timóteo Pimentel em sua obra é aquele português fiel à Restauração e que conseguiu superar todo tipo de adversidade para lutar nos campos de batalha contra os castelhanos, ávidos pelo sangue lusitano, como apresenta o autor.

“Logo só aquele será dignamente contado por bom cidadão, e só aquele se entenderá que sente bem do reino, e república, que com sua fazenda e pessoa sustenta a causa da pátria, servindo a uns de espora, e outros de exemplo, sem mais prêmio nem apresentação, que a glória de defender tão justa causa” (Pimentel, 1650: 100).

Pimentel expõe em sua obra que defender Portugal contra a Monarquia Hispânica é um compromisso civil de cada lusitano em relação à sua comunidade política. Qualquer medida contrária a essa, representaria uma traição aos próprios portugueses. A escrita de Timóteo Pimentel é bastante importante para o auxílio da reflexão dos historiadores em variados sentidos: o primeiro ponto a ser salientado é a clara existência da intervenção política de variados setores da Igreja Católica. Essa tomada de partido do frei buscava mudar as opiniões políticas dos mais distintos lusitanos sobre questões concretas da vida portuguesa no período da Guerra de Restauração, em especial, estimulando aqueles indecisos e pouco convencidos da efetividade do movimento a pegarem em armas contra o inimigo. O segundo elemento que salta aos olhos é a compreensão de Pimentel, no século XVII, sobre o funcionamento da agência política de toda a comunidade baseada em uma intensa troca de ideias entre os portugueses. Afinal, de certo modo, ele esperou que sua *Exhortação Militar...* fosse lida pelos agentes urbanos lusitanos, ou que suas ideias chegassem a eles de alguma forma ainda que não fosse diretamente pela leitura. Por último, a obra de Pimentel deixa evidente certa possibilidade de interação entre

lusitanos de camadas sociais distintas, contribuindo para mitigação da ideia de uma sociedade portuguesa seiscentista extremamente fraturada e isolada em seus segmentos.

### 3. Considerações Finais

O caso aqui analisado não foi exceção no processo de Restauração e nos anos de conflito subsequentes. Figuras do “Estado do eclesiástico” e de fora dele buscavam espalhar suas ideias por Portugal, intensificando o debate político sobre acontecimentos da ordem do dia. O incentivo às discussões sobre a Restauração era originado de variados materiais de leitura.

Dessa forma, não sobram dúvidas que muitos agentes políticos partidários da Restauração pertenciam ao clero, ou ainda que a condição portuguesa no mundo fosse fonte de preocupação dessas figuras. Contudo, se o projeto político da Restauração contou amplamente com o apoio de homens da Igreja, houve também agentes de grande importância clerical que se opuseram à Restauração, como já mostraram alguns historiadores (Camenietzki, 2014: 134). Em 1641, o arcebispo de Braga foi acusado de liderar uma conspiração para matar D. João IV, unindo-se a alguns nobres de primeira grandeza.

Assim, se os argumentos de caráter religioso foram centrais para figuras como Timóteo Pimentel conseguirem lançar suas ideias nas discussões políticas existentes na sociedade portuguesa no período da Restauração, o próprio clero lusitano estava em disputa. A Guerra de Restauração não se restringiu ao campo de batalha, ocorreu também intensos debates de ideias, dentro e fora das paredes clericais. A esfera religiosa das sociedades ibéricas, e especificamente de Portugal, não era monolítica e não defendia as mesmas ideias “em bloco”. Os agentes da fé eram também agentes políticos que ocasionalmente concordavam muito pouco sobre as mais diversas matérias.

As ordens religiosas de todo tipo ficaram bastante divididas e apreensivas no período em que a Restauração ocorreu. Beneditinos, Jerônimos, Dominicanos e Franciscanos tiveram participação tímida, contudo, vários religiosos que pertenciam às ordens intervieram politicamente de forma mais clara. A decisão política da Santa Sé, no entanto, é partidária de Filipe IV, ocasionando um problema interno para Portugal restaurado: a nomeação dos bispos lusitanos dependia de Roma (Camenietzki, 2014:

141). Fernando Bouza-Alvarez também contribui para essa análise ao expor que variados religiosos mantiveram a fidelidade à Monarquia Hispânica em seu *Portugal no tempo dos Filipes* (Bouza-Alvarez, 2000: 207).

As disputas políticas entre os partidários da Restauração e os adeptos da manutenção do poder da Monarquia Hispânica sobre o reino português tiveram como palco, entre outros espaços, o interior das igrejas lusitanas. A publicística foi muito intensa de ambos os lados, especialmente quando se tratou dos feitos de cada parte em conflito na Guerra de Restauração. Timóteo Pimentel é o exemplo dessas constatações ao publicar a sua *Exhortação*, ele expõe seu posicionamento e usa um grande arsenal de argumentos, muitos deles religiosos, para convencer aos portugueses a pegarem as armas e se direcionarem aos campos de batalha.

A escrita de Pimentel apresenta várias características comuns a outros textos produzidos no período, conforme pôde ser visto ao longo deste trabalho. Em determinados momentos a sua *Exhortação Militar...* se aproxima de alguns elementos descritivos presentes nas relações de guerra existentes durante a década de quarenta do século XVII. Isso pode ser observado na diferença numérica entre os exércitos de Portugal e de Castela, exposta, por exemplo, na metáfora das moedas, exaltando o valor dos portugueses, apesar de seu pequeno número. É possível de observar o estímulo que o frei busca exercer sobre os lusitanos, também existente nas obras de João Salgado de Araújo, produzidas poucos anos antes, contudo a obra de Pimentel apresenta aspectos mais diversificados que os escritos detidos somente a questões militares. Seu objetivo era bastante próximo ao destas produções anônimas e de escritores conhecidos: levar os lusitanos à guerra em apoio à Restauração, mas os textos do frei desenvolviam argumentos que escapavam ao universo de Marte.

Há ainda uma valorização dos argumentos identitários lusitanos, em que se prioriza a natureza da comunidade política, a lusitanidade, e se deixa um pouco de lado as divisões sociais. Esse tipo de posicionamento, pode ser encontrado no *Alvitre Matemático*, produzido por Manuel Galhano Lourosa. Tanto na obra de Pimentel, como na de Lourosa é possível observar a preocupação com o bem comum dos portugueses, resultante dos sucessos da Restauração e de seus conflitos. As fraturas e hierarquias da sociedade lusitana ficam em segundo plano, o objetivo é unir os naturais para derrotar os castelhanos.

Outro aspecto estruturante da obra de Pimentel foi a influência de importantes nomes do período que haviam recuperado elementos da Escolástica para o debate político, como Francisco Suarez e Juan de Mariana. Isso pode ser identificado nas ideias relativas às teorias da soberania popular e do pacto de sujeição presentes na *Exhortação Militar*. Quando Pimentel resgata a noção de que os governantes lusitanos eram zelosos com seus vassallos e respeitavam os princípios da constituição da comunidade política, seus foros e costumes, torna-se clara a sua percepção sobre a origem da soberania nos povos e os limites do poder real em Portugal, partilhada não apenas por ele, mas por outros escritores coetâneos.

Dessa forma, Pimentel utiliza esse arsenal argumentativo, proveniente de diferentes esferas da cultura política de Portugal do século XVII para entrar em contato com as populações lusitanas e estimulá-las à defesa do reino na guerra contra Castela. Frente ao impasse das fraturas eclesiásticas sobre a situação política do reino de Portugal na Restauração, o frei não apenas se posiciona contundentemente, mas utiliza diversos fundamentos para modificar opiniões e estimular as já convencidas a pegar em armas contra os inimigos castelhanos.

Assim, o estudo de figuras como Timóteo Pimentel no período da Restauração nos mostra como a Igreja Católica possuía disputas internas sobre os mais diversos projetos políticos. Pode-se observar também a valorização da condição portuguesa, debatida por diversos religiosos mesmo antes de 1640. Se a Igreja Católica em um dado momento foi compreendida como um elemento de propagação de unidade cristã na Europa e no restante do mundo, é também importante analisar e entender melhor as fraturas políticas, por vezes profundas, dos próprios agentes da fé.

### **Fontes manuscritas**

Biblioteca Nacional de Portugal, LOUROSA, Manuel Gomes Galhano (1641) *Alvitre matemático. Tratado político fisiológico, democrático, ethico, aristocrático e teológico (...) repartido em quatro discursos breves, e ultimamente em um epilogo sucinto de todo*

Rodrigo Franco da Costa – 1650: *Timóteo Pimentel e a Guerra da Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 39-62. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a3](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a3)

*o tratado histórico. Oferecido ao mesmo monarca excelso D. João III Rei no nome (...)* composto pelo licenciado Manuel Gomes Galhano Lourosa, (manuscrito), Cod. 517.

### Fontes Impressas dos séculos XVII e XVIII

ARAUJO, João Salgado de (1644), *Sucessos militares das armas portuguesas em suas fronteiras depois da aclamação com Castela*, Lisboa, Paulo Craesbeck.

Câmara de Lisboa (1888), “Assento da vereação de 24 de julho de 1642” in OLIVEIRA, Eduardo Freire de, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Lisboa, Topografia Universal, Tomo IV.

BRANDÃO, Antônio (1632), *Monarchia Lvsitana*, Lisboa, Pedro Craesbeeck.

D. João IV (1888), “Decreto de 15 de julho de 1643” in OLIVEIRA, Eduardo Freire de, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, Lisboa, Topografia Universal, Tomo IV.

FARIA, Manuel Severim de (1624), *Discursos Vários Políticos*, Évora, Manuel Carvalho.

GOUVEIA, Francisco Velasco de (1846), *Justa aclamação do sereníssimo Rei de Portugal D. João o IV. Tratado analítico dividido em três partes*, Lisboa, Fenix.

LOPES, Francisco (1641), *Glória de Portugal*, Lisboa, Manuel da Silva.

MACHADO, Diogo Barbosa (1747), *Biblioteca Lusitana histórica, crítica e cronológica na qual se compreende a notícia dos autores portugueses, e das obras que compareceram desde o tempo da promulgação da lei da graça até o presente*, Lisboa, Ignácio Rodrigues.

MENEZES, Luís de (1751), *História de Portugal Restaurado*, Lisboa, Domingos Rodrigues.

MENDONÇA, Lourenço de (1630), *Suplicación a su Magestad Católica del Rey nuestro señor que Dios guarde. Ante sus Reales consejos de Portugal y de las Indias, en defensa de los Portugueses*, Madrid.

PARADA, António Carvalho de (1643), “Justificação dos portugueses sobre a ação de Libertarem seu Reino da obediência de Castela”, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1643, in, CRUZ, António. *Papéis da Restauração*, Porto, Universidade do Porto, 1969, vol.2, pp.143-230.

Rodrigo Franco da Costa – 1650: *Timóteo Pimentel e a Guerra da Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 39-62. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a3](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a3)

PIMENTEL, Timóteo (1650), *Exhortação militar ou lança de Aquiles aos soldados portugueses pela defesa de seu Rei, reino e pátria em o presente apresto de guerra*, Lisboa, Oficina Craesbeeckiana.

*Relação de tudo o que se passou na Felice aclamação do mui alto e mui poderoso Rei D. João o IV nosso senhor*, Lisboa, Lourenço Anveres, 1641.

*Relação de um sucesso notável, que teve uma companhia nossa de cavalos junto a vila de Arronches pelejando com cinco do inimigo em 29 de dezembro de 1643*, Lisboa, Paulo Craesbeck, 1644.

RIBEIRO, João Pinto (1730), “Usurpação, Retenção e Restauração de Portugal” in *Obras Várias*, Coimbra, José Antunes da Silva.

SOTOMAIOR, Garcia Soares, (1642), *Relação verdadeira da milagrosa vitória a que do castelhano alcançou o capitão d. Henrique Henriques em companhia do terço de d. Francisco de Sousa nos campos de Moura, donde é capitão-mor e alcaide-mor Luís da Silva Teles aos 14 de março de 1642*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa.

## **Bibliografia**

ANDERSON, Benedict (2011), *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, São Paulo, Companhia das letras.

BOUZA-ÁLVAREZ, Fernando (2000), *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações. (1580 – 1668)*, Lisboa, Cosmos edições.

BUESCU, Ana Isabel (2010), *Na Corte dos Reis de Portugal. Saberes, ritos e memórias*, Lisboa, Edições Colibri.

CALAFATE, Pedro (2012), *Da origem popular do poder ao direito de resistência. Doutrinas políticas no século XVII em Portugal*, Lisboa, Esfera do Caos.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller (2014), “História e passado na América Portuguesa: escritores, religiosos, repúblicos do Brasil no século XVII e sua fortuna histórica” in

CAROLINO, Luís Miguel; GESTEIRA, Heloísa Meireles; MARINHO, Pedro. *Formas do Império: Ciência, tecnologia e política no Portugal e no Brasil. Séculos XVI ao XIX*, Rio de Janeiro, Paz e terra.

Rodrigo Franco da Costa – 1650: *Timóteo Pimentel e a Guerra da Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 39-62. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a3](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a3)

CAMENIETZKI, Carlos Ziller (2014) *O Paraíso Proibido. A censura ao Paraíso Brasileiro, a igreja portuguesa, e a Restauração de Portugal entre Salvador, Lisboa e Roma*. Rio de Janeiro: Multifoco.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller (2009), “O Astrônomo e a Restauração. Manuel Gomes Galhano Lourosa e sua intervenção na política de Portugal restaurado” in *Proceedings of International Conference History of Astronomy in Portugal. Institutions, theories, practices*, Lisboa, Sociedade Portuguesa de Astronomia, v. 1.

CAMENIETZKI, Carlos Ziller; SARAIVA, Daniel Magalhães Porto; SILVA, Pedro Paulo de Figueiredo (2012), “O papel da batalha: a disputa pela vitória de Montijo na publicística do século XVII”, *Topoi. Revista de História*, v. 13, n. 24, pp. 10-28.

CARDIM, Pedro (2017), *Portugal y la Monarquía Hispánica*, Madrid, Marcial Pons História.

MARCOS, David Martins; IÑURRITEGUI, José Maria; CARDIM, Pedro; (org) (2015), *Repensar a identidade nas margens da crise de consciência europeia*, Lisboa, CHAM.

CIDADE, Hernani (1950), *A literatura autonomista sob os Felipes*. Lisboa, Sá da Costa.

COSTA, Rodrigo Franco da (2020), *A pátria de João Pinto Ribeiro e dos demais repúblicos: uma análise da cultura política da Restauração de Portugal de 1640*, Rio de Janeiro, Multifoco.

CURTO, Diogo Ramada (2011), *Cultura política no tempo dos Filipes*, Lisboa, Edições 70.

ELLIOTT, John (1965), *La España Imperial*, Madrid, Vicens-Vives.

GÓMEZ, António Castillo (1997), *Escrituras y escribientes: Prácticas de la cultura escrita en una ciudad del Renacimiento*, Madrid, Fundación de Enseñanza superior a distancia de las Palmas de gran canaria.

HENRIQUES, Mendo Castro; MACEDO, Jorge Braga de; MALTEZ, José Adelino (1999), *Bem Comum dos Portugueses*, Lisboa, Vega.

MARQUES, João Francisco (1989), *A parenética portuguesa e a Restauração 1640 – 1668*, Porto, Universidade do Porto.

MARQUILHAS, Rita (2000), *Faculdade das letras – leitura e escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.

OLIVEIRA, António de (1984), *Levantamentos populares do Algarve em 1637 – 1638. A repressão*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

Rodrigo Franco da Costa – 1650: *Timóteo Pimentel e a Guerra da Restauração – intervenção, comunicação e comunidade política em Portugal*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 39-62. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a3](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a3)

OLIVEIRA, António de (1990), *Poder e oposição política em Portugal no período filipino*, Lisboa, Difel.

PEACEY, Jason (2013), *Print and public politics in English Revolution*, New York, Cambridge University Press.

ROSPOCHER, Massimo (2012), “Beyond the Public Sphere: A Historiographical Transition” in ROSPOCHER, Massimo, *Beyond the Public Sphere: Opinions, Publics, Spaces in Early Modern Europe*, Bologna, Il mulino; Berlin, Duncker & Humblot.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo (2004) *O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580 - 1668)*, Lisboa, Colibri.

TORGAL, Luis Reis (1981), *Ideologia Política e Teoria de Estado na Restauração*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

VALLADARES, Rafael (2010), *A conquista de Lisboa: Violência militar e comunidade política em Portugal, 1578 – 1583*, Lisboa, Texto Editores.

VIVO, Filippo de (2007), *Information and Communication in Venice Rethinking Early Modern Politics*, Oxford university press.

VIVO, Filippo de (2012), *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milan, Feltrinelli.

**As Recolhidas do Anjo: a integração numa comunidade redentora?**

**(Porto, sécs. XVII e XVIII)<sup>1</sup>**

**Women in Recolhimento do Anjo: integration into a redemptive community?**

**(Porto, 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries)**

**Les femmes recueillies au Anjo: l'intégration dans une communauté rédemptrice?**

**(Porto, XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles)**

**Las mujeres recogidas en el Anjo: ¿integración en una comunidad redentora?**

**(Porto, siglos XVII y XVIII)**

Elisabete Jesus  
ESE-IPP  
[elisabetejesus@ese.ipp.pt](mailto:elisabetejesus@ese.ipp.pt)

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo aferir a vocação assistencial do Recolhimento do Anjo, fundado por uma viúva, em 1672, no Porto, avaliando-se a vivência feminina de grupo, no contexto das regras da instituição e da origem social das suas recolhidas. Para este estudo, utilizou-se documentação produzida no quadro orgânico da instituição, complementada com fontes indiretas, tais como registos municipais e registos notariais. Desta forma, pretendemos contribuir para um melhor conhecimento do recolhimento, no âmbito da História Local, e, por comparação com outros estudos nacionais e internacionais, alargar e fortalecer o campo de análise deste tipo de instituições.

**Palavras-chave:** História da Assistência; História de Género; Recolhimentos Femininos; Pobreza

**Abstract:** This article aims to measure the care vocation of the Recolhimento do Anjo, founded by a widow, in 1672 in Oporto, evaluating the female group experience, in the context of the rules of the institution and the women's social origin. For this study, we used documentation produced in the organic framework of the institution, complemented with indirect sources, such as municipal and notary registers. Thus, we intend to contribute to a better knowledge of this women shelter, within the scope of Local History, and, in comparison with other national and international studies, to extend and strengthen the field of analysis of this type of institutions.

**Keywords:** History of Poor Relief; Gender History; Women Shelters; Poverty

**Resumé:** Cet article vise à évaluer la vocation caritative du Recolhimento do Anjo, fondé par une veuve, en 1672, à Porto, en analysant l'expérience féminine du groupe dans le contexte des règles de l'institution et de l'origine sociale de ses résidentes. Pour cette étude, nous avons utilisé la documentation produite dans le cadre organique du Recolhimento, complétée par des sources indirectes, telles que les registres municipaux et les actes notariés. Nous voulons ainsi contribuer à une meilleure connaissance de cet institution, dans le cadre de l'Histoire locale, et, par comparaison avec des études, nationales et internationales, élargir et renforcer le champ d'analyse de ce type de refuges de femmes.

**Mots-clés:** Histoire de la protection sociale; Histoire du genre; Refuges de femmes; Pauvreté

<sup>1</sup> Este texto segue de perto a problemática, metodologia, análise e conclusões da seguinte dissertação: JESUS, Elisabete (2006), *Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*, Tese de Mestrado em “Estudos Locais e Regionais”, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo medir la vocación de cuidado del Recolhimento do Anjo, fundado por una viuda, en 1672 en Oporto, evaluando la experiencia grupal femenina, en el contexto de las reglas de la institución y del origen social de las mujeres recogidas. Para este estudio se utilizó documentación producida en el marco orgánico de la institución, complementada con fuentes indirectas, como registros municipales y notariales. Así, pretendemos contribuir a un mejor conocimiento deste Recolhimento, dentro del ámbito de la Historia Local, y, en comparación con otros estudios nacionales e internacionales, ampliar y fortalecer el campo de análisis de este tipo de instituciones.

**Palabras-clave:** Historia de la asistencia; Historia de género; Recogimientos femeninos; Pobreza

## 1. Introdução

O Recolhimento da Rainha Santa Isabel do Anjo, fundado em 1672, por D. Helena Pereira, uma viúva endinheirada do Porto, foi o nosso objeto de estudo, com o intuito de perceber a vocação assistencial desta instituição, entre 1674 e 1800. Procura-se compreender a vida quotidiana do grupo de mulheres recolhidas, tendo em consideração as disposições dos regulamentos da casa e o enquadramento social das que foram recebidas, fator condicionante do seu encerramento e da sua atuação na comunidade, por contraponto com as visitas e outros registos. Com efeito, o estudo desenvolvido movimentou-se em torno de três eixos principais – assistência, género feminino e redes sociais – que se interligaram com outros conceitos, como pobreza, honra, exclusão e perfis sociais, numa malha operacional e dinâmica. O foco de observação sobre a cidade do Porto justifica-se com a falta de estudos aprofundados sobre a temática e para o período cronológico definido. Por outro lado, o número de Recolhimentos que existiu no Porto<sup>2</sup> pareceu-nos justificar a necessidade de trazer à luz do dia os assuntos relacionados com o tema, à semelhança do que já tem vindo a ser feito para outras áreas, como Coimbra (Lopes, 2000), Lisboa (Reis, 2004) ou Braga (Araújo, 2007). O período de estudo, 1674-1800, corresponde aos 126 anos de vida da instituição e prende-se com a própria perspectiva de análise, que invalida qualquer parcelamento temporal. Só a visão panorâmica da vida em comunidade daquele universo social tornará também possível detetar permanências e mudanças face a um conjunto de questões parcelares: Que tipo de mulheres se recolheram no Anjo? Por que razões? Por quanto tempo? Quais eram as suas condições familiares e sociais?

A maior parte dos estudos sobre recolhimentos femininos, na década de 1990, abordaram o objeto de estudo numa perspectiva teórico-normativa, elegendo os Estatutos

---

<sup>2</sup> Cinco no Porto (ver Mapa 1), seis em Braga (Araújo, 2017: 11), dois em Coimbra (Lopes, 2005: 103).

como principal fonte documental<sup>3</sup>. Estudos posteriores, dos quais o de Lopes (2000) foi pioneiro, colocaram a análise no confronto entre os regulamentos e a realidade, através do cruzamento com outras tipologias documentais, correspondentes ao quotidiano e ao universo social acolhido. Esta foi também a metodologia que seguimos neste estudo.

## 2. Enquadramento teórico

O dealbar da Época Moderna marcou, no Ocidente, o início das grandes reformas na assistência aos pobres (Abreu, 2016). De iniciativa laica ou religiosa, os mecanismos instituídos norteavam-se pela moral cristã. A prática da caridade como boa obra para a salvação da alma disseminou-se, partindo “de” e “para” diferentes atores sociais - dos mais ricos (ou menos pobres) para os pobres - num palco de exteriorização, de visibilidade e projeção social, sobretudo para o caridoso. Este chamava a si a iniciativa de resgatar vidas marginais, devidamente escrutinadas, seriadas e classificadas<sup>4</sup> (Sá, 2000: 140), numa depuração dos falsos pobres (Abreu, 1999: 124). O conceito de assistência agregava, assim, uma dupla dimensão, material e religiosa, consubstanciado em duas grandes áreas de atividade caritativa: as ações de âmbito institucional e as que lhes eram externas, no sentido de práticas formais e informais, respetivamente<sup>5</sup>. Em todas se contemplavam as mulheres como uma das categorias de pobre mais necessitada (Lopes, 2000).

Pelas conceções “oficiais” daquele tempo, a pobreza feminina advinha da orfandade, da doença, da viuvez e da velhice, situações potenciadoras de pobreza material e sobretudo muito perigosas para as elites socioeconómicas, pelo beliscar da sua honra e do seu estatuto social (Abreu, 1999: 426). Estava em causa a possibilidade de conseguir casamento ou celibato religioso, os dois projetos de vida mais adequados às mulheres e ambos dependentes de um dote, que funcionava como garantia dos seus atributos e da sua honra (Reis, 2004). Se a honra dada pelo nascimento ou pela pertença a um determinado grupo social não era opcional, a honra relacionada com a virtude podia ser conquistada

---

<sup>3</sup> Sobre a justificação das balizas temporais do estudo, a metodologia seguida na abordagem das fontes e o estado da arte até aos primeiros anos deste século, ver JESUS, Elisabete (2006), *Poder, caridade e honra...*, pp. 19-26.

<sup>4</sup> A problemática em torno dos conceitos de “pobreza”, “caridade” e “assistência”, na Época Moderna, foram alvo de desenvolvimento em Jesus (2006: 9-13).

<sup>5</sup> Ambas as práticas foram determinantes para a fundação e a sobrevivência do Recolhimento do Anjo. Sobre este assunto, ver Jesus (2006: 43-54).

por quase todas. E esta aquisição, cada vez mais importante ao longo dos séculos XVII e XVIII, estava dependente da imagem que cada uma exteriorizava e que os outros construíam de si. No caso das mulheres, a honra feminina era um valor moral, vinculado a comportamentos sociais, associados à liberdade sexual (Gandelman, 2005: 221-223). Neste sentido, a entrada num recolhimento afigurou-se como uma outra opção válida para uma vida honrada: os recolhimentos mimetizavam a vida conventual, os valores de entrada e as anuidades podiam ser inexistentes ou ser mais reduzidos do que os exigidos pelos conventos e abriam as suas portas a um universo feminino heterogéneo e desamparado. Desamparo, pela ausência temporária ou permanente de um elemento masculino protetor, que colocava mulheres em risco de caírem numa vida imoral, condenada pela Igreja e marginalizada pela sociedade (Lopes, 2005: 193). Desta feita, órfãs, solteiras, viúvas ou casadas com maridos ausentes, virtuosas ou malcomportadas, tornaram-se numa das categorias de pobre que mais urgia apoiar, nomeadamente com a sua institucionalização temporária em recolhimentos femininos (Araújo, 2017: 10). Este período de “re(ex)clusão social, em que se tornava possível (re)estruturar planos de vida femininos, com objetivo último de devolverem mulheres para atuarem nos espaços matrimonial ou conventual (Cohen, 1992: 118), fez dos recolhimentos instituições reguladoras da ordem social (Lopes, 2012: 100-101). Não admira, por isso, que o número de recolhimentos tivesse aumentado, quer no reino quer nos espaços coloniais, ao longo dos séculos XVII e XVIII (Santos, 2013), face às exigências da colonização do Império<sup>6</sup>. A produção historiográfica tem-nos revelado isso mesmo<sup>7</sup>, embora os estudos continuem a ser predominantemente monográficos, faltando-nos uma obra de síntese e uma cartografia das redes, nacional e colonial, destas comunidades.

No que diz respeito à cidade do Porto, ao longo da Época Moderna, conseguimos mapear cinco recolhimentos, cada um com objetivos específicos em função do tipo de mulheres a receber (Jesus, 2006: 32).

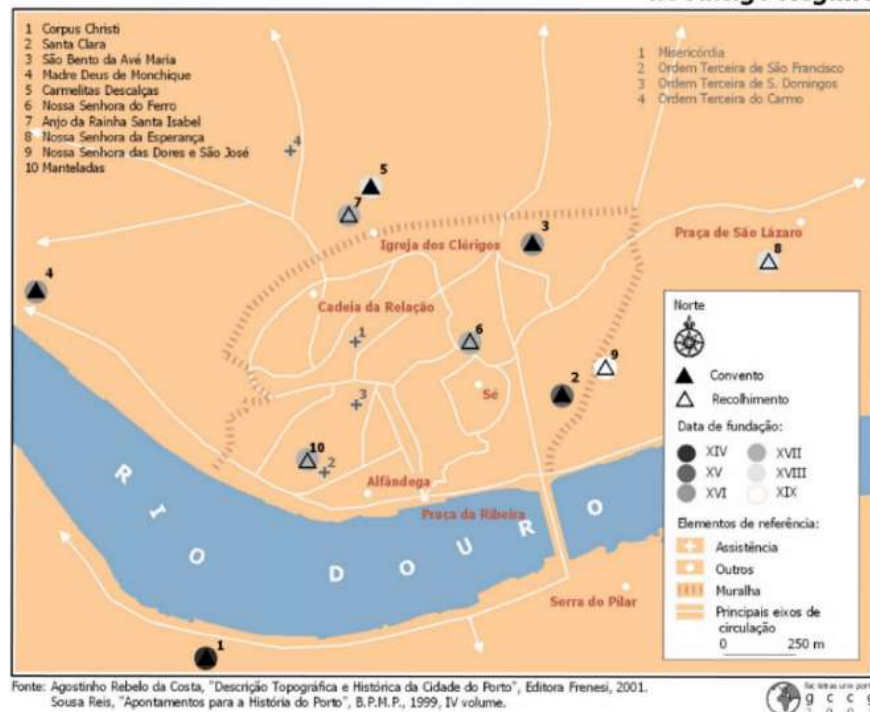
---

<sup>6</sup> No Brasil, a Coroa proibira, desde 1603, fundação de conventos, nas capitâncias da Baía e Pernambuco (Algranti, 2004: 8). Os recolhimentos assumiram-se como uma alternativa, podendo as mulheres ficar protegidas num ambiente de cariz conventual, mas sem se consagrarem à vida religiosa (Sá, 2011: 288).

<sup>7</sup> Aos estudos destacados por Santos (2020), acrescento: Araújo, 2017).

## MAPA 1

### Conventos e Recolhimentos portuenses no Antigo Regime



No que se refere ao Recolhimento do Anjo, destinava-se a receber, da área da cidade e do Bispado do Porto<sup>8</sup>, meninas órfãs, donzelas e virtuosas, com mais de 12 anos e de elevada condição social. Eram as “órfãs do número que nam tenham cabedal pera ser freiras filhas de cidadãos desta cidade” (Jesus, 2006: 32). Mas também se aceitaram porcionistas, isto é, mulheres honradas, com escassos meios económicos, a quem os familiares se obrigavam a pagar uma porção anual ou semestral pela sua alimentação. Nesta categoria, entraram mulheres casadas, cujos maridos estavam ausentes, com as suas filhas, e até viúvas, por decisão própria ou familiar, mulheres “depositadas” ou “decretadas” pelos poderes eclesiástico ou régio. Esta heterogeneidade de recolhidas mostrou-nos a versatilidade que o Recolhimento do Anjo foi assumindo, dando resposta ou redenção a diferentes “males” sociais. Não foi caso único, como nos exemplifica Lopes (2012: 102) para Coimbra, Santarém ou Viana, assim como os desvios à idade limite de

<sup>8</sup> Ainda que correspondam a um número pouco significativo no conjunto das admissões, os limites geográficos nem sempre foram respeitados, o que se tem comprovado ser habitual nestas instituições (Lopes, 2000: 456-457).

permanência, os 40 anos, (Araújo, 2017: 11). Estavam estas mulheres, por conseguinte, impossibilitadas de se perderem, preservando a sua castidade, virtude e honra, ou de fazerem perder alguém. Entravam numa casa redentora, que lhes garantia aprendizagem, arrependimento e regeneração, consoante as histórias individuais, através do trabalho e do silêncio, através da oração (Lopes, 2000) e da imitação de arquétipos de santidade.

### **3. Modelos de virtude religiosa: os santos patronos, a regra franciscana, as confrarias religiosas**

Por conseguinte, nos recolhimentos, até ao advento do Liberalismo e à valorização do ensino e da conversão social de carácter preventivo (Lopes, 2012: 104), a vivência religiosa, a vigilância, as restrições e a punição tomavam conta do dia-a-dia.

As referências a exemplos de virtude de figuras santas estavam omnipresentes e muitas destas comunidades tinham a sua própria igreja. Assim sucedeu no Recolhimento do Anjo, onde se louvavam os santos patronos, se dinamizavam as atividades de confrarias religiosas e se seguia a regra da Ordem Terceira de S. Francisco. A própria designação atribuída à comunidade, Recolhimento da Rainha Santa Isabel do Anjo, apontava para um modelo de santidade feminina a imitar pelas recolhidas. No altar-mor da Igreja do Recolhimento, desde a fundação, a estátua de Santa Isabel confirmava-a como padroeira da instituição<sup>9</sup>. Com efeito, esta figura esteve associada a várias obras pias de caridade e misericórdia para com os mais necessitados e marginalizados, entre os quais as mulheres. Logo, não se afigura estranha a sua invocação por parte de um Recolhimento, se considerarmos que a sua canonização, nos inícios do século XVII, fez recrudescer a popularidade cultural, quer nos meios eclesiásticos quer nos meios seculares (Marques, 1989). Francisco Brandão, clérigo português seiscentista, na *Monarchia Lusitana*, apresenta a vida da Rainha Santa Isabel como um protótipo comportamental que todos os portugueses deviam seguir na sua relação com os pobres. D. Isabel corporizara, em vida, a virtude da caridade (Xavier, 1999: 73). A divulgação destes exemplos de santificação, através das hagiografias, frutificava junto das comunidades femininas. Segundo o *Libro que fala da boa vida que fez a Rainha de Portugal, Dona Isabel, & de seus bons feitos & milagres en sa vida & depois da morte*, para cada etapa

---

<sup>9</sup> Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP) - Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [Alvará da protecção da Princesa Francisca de Sabóia ao Recolhimento, 1679-06-15], f. 21.

da sua vida menciona-se uma série de atitudes que, por norma, a sociedade cobrava ao género feminino: o respeito ao pai, o amor e o respeito ao marido (mesmo em situações-limite como a infidelidade ou a violência) e as práticas de devoção e caridade. Neste relato da sua vida, insiste-se na construção de um caminho de aperfeiçoamento individual e edificação moral, assente na renúncia e no sacrifício (Muñoz, 1989). Como não havia uma linhagem familiar santificada, qualquer uma se podia aventurar num percurso semelhante.

Para além disso, na maior parte das fontes e bibliografia, a instituição em análise assume também a designação de Recolhimento do Anjo<sup>10</sup>, cuja devoção se enraizou na instituição, sendo o dia de S. Miguel um momento de celebração religiosa, em que a procissão se fazia entre a Sé do Porto e a Igreja do Recolhimento do Anjo, e um marco do calendário administrativo (era o dia em que se elegia o corpo de oficiais)<sup>11</sup>.

#### QUADRO 1 – Festividades religiosas na Igreja do Recolhimento do Anjo (1784-1787)

Santo invocado	Data da festividade	Despesas com a festividade
Desposórios de S. José	23 janeiro	4\$480 réis
Senhor Jesus do Anjo	1 maio	Confraria própria sedeada na Igreja do Recolhimento
Anjo S. Miguel	8 maio / 29 setembro / 3.º domingo de julho	
Santo António	13 junho	
Santa Isabel	4 julho	4\$480 réis
São Francisco	3 outubro	
Santa Cecília	20 novembro	Confraria própria sedeada na Igreja do Recolhimento

**Fontes:** BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688]. ADP, Confrarias, Irmandades e Misericórdias, Recolhimento do Anjo, K/15/5-8, *Livro da Despeza e Receita feita no Real Recolhimento do Anjo (...)*, 1784-1787, f. 40v., 46v., 58v.

Às celebrações do Anjo e de Santa Isabel, juntamos, a partir de 1688, a festividade de S. Francisco, uma vez que a comunidade adotou a Regra da Ordem Terceira

<sup>10</sup> Sousa Reis refere que este beatério era o mais antigo da cidade, destinado a órfãs, e que o local, havia quase seis séculos, tinha sido dedicado ao Arcanjo S. Miguel. Com o passar dos tempos, esta ermida ou capela ficou entregue à administração do Senado, que a confiou ao cidadão Dr. Jerónimo Rebelo da Maia. Este era pai de D. Helena Pereira, a quem a capela acabou por ser concedida, com o espaço envolvente, para a edificação do Recolhimento (Reis, 1999 [1872]: 517).

<sup>11</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], Cap. 1, f. 2v. e Cap. 7, f. 6v.

franciscana<sup>12</sup>. A popularidade desta regra junto de comunidades devocionais era muito grande (Jesus, 2005), promovendo a sua maior aproximação às ordens religiosas: os seus membros faziam noviciado, podiam usar hábito especial, substituível por insígnias, como o escapulário, a medalha ou o cordão. A ânsia de vida mais cristã e os privilégios ou isenções temporais incitavam os membros à adesão (Azevedo, 2000) e, entre os séculos XVII e XVIII, as clientelas devocionais estavam cada vez menos adstritas à Santa Casa da Misericórdia, em favor das ordens terceiras seculares (franciscana, dominicana e carmelita), que manifestavam uma grande abertura às mulheres, permitindo-lhes abeirarem-se da vida religiosa (Rêgo *et al.*, 2006). Para esta crescente popularidade não deve ter sido alheio o facto de personalidades régias e santificadas, como a Rainha Santa Isabel, terem professado e serem celebradas na Ordem Terceira (Araújo, 2001). No caso do Recolhimento do Anjo, a ligação direta tornara-se evidente quando o Padre Comissário da Ordem Terceira<sup>13</sup> foi, desde o início, proposto como um dos administradores do Recolhimento e quando a fundadora, D. Helena Pereira, noviça daquela Ordem Terceira desde 1670, manifestou, em testamento, a vontade de ser amortalhada com o hábito de terceira franciscana<sup>14</sup>. Já como recolhidas, houve mais três mulheres que se tornaram Irmãs terceiras franciscanas. Se, por um lado, havia um comprometimento espiritual, por outro, a participação nas atividades da Ordem Terceira podia significar, para aquelas recolhidas, uma maior abertura ou flexibilidade no cumprimento do dever de clausura estabelecido para toda a comunidade.

A todos estes compromissos religiosos, que se consumavam na Igreja do Anjo, ainda nos finais do século XVII, somou-se o facto de ter servido de igreja paroquial durante as obras da Igreja de Nossa Senhora da Vitória<sup>15</sup>. A partir de 1696, depois do bispo D. João de Sousa ter enviado informações sobre a vida modesta e piedosa das recolhidas, que preparavam o culto com grande ornato, o Santíssimo foi levado da Igreja da Vitória para o sacrário da Igreja do Recolhimento do Anjo, cerimónia que contou *Com*

<sup>12</sup> Biblioteca da Ajuda (BA), 54-VIII-2 n.º 184g (1688-11-28).

<sup>13</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [preâmbulo], f. 1-1v. Para além do Irmão Comissário franciscano, estavam previstos o Corregedor da Comarca e o Vereador mais velho. Contudo, por se tratar de cargos de natureza tão diversa e de ocupação temporária, achou-se que seria uma administração muito instável, pelo que o rei a transferiu para o Bispo da diocese - Cf. BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [Alvará régio de revogação do primeiro capítulo dos Estatutos, 1685-08-18], f. 19-20v.

<sup>14</sup> Arquivo Distrital do Porto (ADP), Confrarias, Irmandades e Misericórdias, Recolhimento do Anjo, K/15/5-3, *Livro que ha de servir para Tombo da Caza (...)*, f. 2, [testamento da fundadora, 1690-02-14].

<sup>15</sup> BA, 54-VIII-8 n.º 441 (1693-08-22).

*grande Concurso de toda a Cidade*<sup>16</sup>. Em 1788, o Recolhimento tinha privilégio de casa religiosa, rezando-se todos os dias o ofício da Mãe de Deus, precedido de meia hora de oração. Havia também missa conventual aberta à população (Costa, [1789] 2001: 113). Se, por um lado, vemos o Recolhimento aproximar-se dos conventos, onde se celebravam missas para a comunidade exterior, por outro, assistimos ao fortalecimento do prestígio da comunidade no conjunto das demais casas religiosas portuenses, abrindo caminho à implantação de confrarias, como veremos de seguida.

As confrarias de Santa Cecília e do Senhor Jesus do Anjo<sup>17</sup> estavam sedeadas na Igreja do Recolhimento e as recolhidas podiam ser Irmãs, desde que pagassem de entrada o mesmo que os Irmãos Professores da Arte da Música (1\$600 réis) e se sujeitassem ao cumprimento das obrigações<sup>18</sup>: pagar as anuidades (100 réis), desempenhar os cargos (sobretudo o de Procuradoras da confraria na comunidade recolhida), ornamentar a Igreja, aquando da festa de Santa Cecília, e encomendar a Deus as almas dos Irmãos defuntos<sup>19</sup>. A assistência aos Irmãos pobres, doentes e presos, assim como a reconciliação entre Irmãos desavindos<sup>20</sup>, eram as principais linhas de atuação da confraria dos músicos, mas vedadas ao universo feminino.

Pelo menos desde 1739 funcionava, também, na Igreja do Recolhimento, a Confraria do Senhor Jesus do Anjo, com festa no dia 1 de maio<sup>21</sup>. Entre 1693 e 1832, quarenta e nove recolhidas faziam parte desta confraria, segundo parece por inerência à entrada no Recolhimento<sup>22</sup>. Pela mesma fonte, sabemos que os confrades rezavam missas pela alma dos Irmãos defuntos, como se praticou com as recolhidas Luísa Maria Pereira ou Ana Maria dos Serafins, entre outras. Várias recolhidas serviram de mordomas, pelo menos entre os finais do século XVIII e os inícios do século XIX. Contudo, nota-se, a

<sup>16</sup> BA, 54-VIII-1 n.º 98 (1696-02-25).

<sup>17</sup> Apenas encontramos informações acerca destas duas confrarias, embora haja uma referência aos Irmãos de Santa Isabel (... *tivessem o Senhor em sacrário para com mayor devoção rezarem todos os dias no Choro o ofício de Nossa Senhora, e concorrerem os Irmãos de Santa Izabel com muita grandeza no culto divino da sua Igreja...*/ BA, 51-IX-30 n.º 578, f.254-254v. (1697-03-12)) e à confraria de S. Gonçalo dos Picheleiros e Latoeiros (ADP, Notariais, PO8.º, Liv. 215, f. 84-84v. (1744-04-23)).

<sup>18</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, Negócios eclesiásticos 1627-1866, Estatutos e compromissos de irmandades e confrarias, Liv. 496, *Estatutos da Irmandade ou Confraria de Nossa Senhora da Apresentação e Santa Cecília [...]*, cap.2.º, f. 7-8.

<sup>19</sup> ANTT, *Idem*, Cap. 3.º, f. 8-10 e 22.

<sup>20</sup> ANTT, *Idem*, Cap. 7.º, f. 14.

<sup>21</sup> Arquivo Histórico Municipal do Porto (AHMP), Recolhimento do Anjo, Confraria do Senhor Jesus do Anjo, Liv. 5017, *Contas das despesas dos Mordomos do Senhor Jesus do Anjo (...)*, [1739-1832], f. 30v.

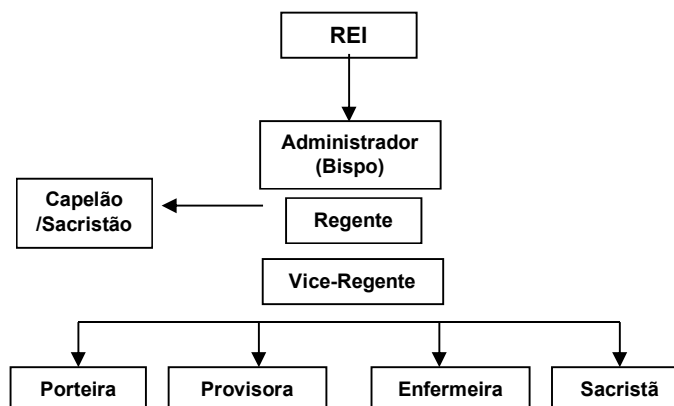
<sup>22</sup> AHMP, Recolhimento do Anjo, Confraria do Senhor Jesus do Anjo, Liv. 5016, *Tombo dos Irmãos do Senhor Jesus do Anjo* (1739), f. 40- 262v.

partir da segunda década de Oitocentos, que das mordomias passaram a constar cada vez mais mulheres “seculares”, algumas das quais esposas de Irmãos, em detrimento das recolhidas. À semelhança do que acontecia na confraria anterior, havia uma procuradora no Recolhimento, que cobrava as anuidades e que se manteve em funções até à data de extinção da comunidade (1832-1833).

#### 4. Modelos de organização conventual: o oficialato, os exercícios espirituais, a clausura e o recato

Para além de toda esta envolvência religiosa, a própria organização hierárquica do governo da comunidade, as funções ligadas ao culto divino e à espiritualidade assumiram grande relevância, como foi o caso do Administrador, o Bispo do Porto, mas também do capelão da Igreja do Recolhimento e da Sacristã.

**QUADRO 2 – Hierarquia das funções administrativas, segundo os Estatutos.**



Capelão e sacristão eram as únicas figuras masculinas com uma convivência permanente com as senhoras do Anjo. O oficialato masculino era recrutado obviamente fora da comunidade recolhida, ainda que depois passasse a residir numas casas anexas ao Recolhimento<sup>23</sup>. Os critérios de recrutamento dividiam-se pelas capacidades intelectuais e pelas qualidades morais, nomeadamente os bons costumes.

A Sacristã não só vigiava o cumprimento da clausura na Igreja, aberta à comunidade de fiéis, como também só podia falar com o Sacristão e com os Ministros do culto. O

<sup>23</sup> ADP, Confrarias, Irmandades e Misericórdias, Recolhimento do Anjo, K/15/5-8, *Livro da Despeza e Receita (...)*, f. 117

trabalho do capelão e da sacristã eram diários e os exercícios e ensinamentos religiosos começavam na alvorada, altura em que as recolhidas acordavam: “As Orfas, e Porcionistas sem distinção da Regente, e mais officiaes de manhã se levantarão as cinco horas desde dia de Paschoa até o da exaltação da cruz a catorze de Setembro, e deste dia até o de Paschoa as seis horas”<sup>24</sup>. Com efeito, durante o dia havia cinco momentos de exercícios espirituais. No decorrer da refeição, havia lição espiritual ou de vidas de santos e depois oração de graças no Coro (tudo durante três horas). A partir das cinco horas da tarde, fazia-se lição breve espiritual e meia hora de oração mental, durante sessenta minutos; daqui seguiam para o refeitório, onde decorria mais uma lição espiritual; no fim, regressariam ao coro, para Ação de Graças e exame de consciência<sup>25</sup>. A confissão e a comunhão deveriam ser mensais, havendo, porém, liberdade para as frequentar mais amiudadamente. Nos dias das festividades (ver Quadro 1), nenhuma recolhida podia deixar de receber aqueles sacramentos. Eram também momentos de comemoração da fundação, em que se velava pela continuidade da instituição, na figura da sua fundadora, enquanto fosse viva e depois que falecesse. Nos domingos e dias santos, a partir das duas horas da tarde, rezava-se o terço do Rosário de Nossa Senhora e depois era chegado o momento do *alívio*: a ida à cerca até às horas das Avé Marias<sup>26</sup>. O uso da expressão *alívio* leva-nos a uma associação imediata do cumprimento das atividades espirituais ao sacrifício penitencial, à época entendido como a melhor prova de devoção e de elevação moral. A exteriorização de exercícios espirituais e de reforma interior não significava que ela verdadeiramente acontecesse, pelo menos em relação a todas as recolhidas e em relação a cada uma no mesmo grau (Fonseca, 2013). Mas, à época, a exteriorização é entendida como verdadeira, sentida ou pelo menos com um valor de efeito prático<sup>27</sup>.

Contudo, as faltas aos compromissos religiosos pareciam regulares, nomeadamente as faltas ao Coro, a cabeça destapada e a conversa durante os ofícios espirituais. Os castigos podiam chegar à privação de refeições, no dia do delito, ou *in extremis* ser-se

---

<sup>24</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], Cap. 6, f. 5.

<sup>25</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, *Advertencias da Visita* (...), s.d., f. 24.

<sup>26</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], Cap. 8, f. 7.

<sup>27</sup> Nos finais do século XVII, o Bispo do Porto conseguiu um breve papal para que a Igreja do Recolhimento continuasse a ter o Santíssimo no sacrário, à semelhança das igrejas paroquiais. As informações enviadas à Sagrada Congregação do Concílio ressaltavam a perfeição do culto divino, a vida modesta, a piedade e a religiosidade das recolhidas. BA, 54-VIII-1 n.º 98; 51-IX-30 n.º 217, f. 87v.; 51-IX-30 n.º 208, f. 83v.-84; 51-IX-30 n.º 225 e 226, f. 90-91v.

expulso, pois “sem oração não pode Nosso Senhor fazer bem a hũa alma”<sup>28</sup>. Pelo que as fontes nos relatam, havia também forma de contornar a aplicação das penas, através da força do dinheiro: em 1798, Maria de Jesus deu 40\$000 réis para se eximir do Coro e outras obrigações<sup>29</sup>. Mas as faltas não eram só das recolhidas, pois o capelão também é acusado de incumprimento por não assistir na Igreja, indo fazer orações a outras igrejas<sup>30</sup>. Quem falhava na missão redentora/protetora destas almas? Todos, das recolhidas à sacristã e ao bispo, ou porque subvertiam as regras ou porque eram permissivos e coniventes com essa subversão. E porquê? Porque no seio destas comunidades há um conjunto de jogos e redes de poder e de influência que se vão instalando e moldando em função dos interesses individuais e institucionais. Lopes (2012: 119) refere precisamente esta posição ambivalente do oficialato: se não denuncia é conivente; se o faz, mostra a sua incompetência. Em 1695, o capelão Roque de Oliveira revelou ser uma peça fundamental para a administração episcopal. Figura vigilante, atenta e a viver/conviver com a comunidade, relatava tudo o que via e ouvia, nomeadamente casos de abuso de poder da Regente, D. Vitória da Cruz, que tinha dado asilo a uma mulher foragida da justiça. Contudo, quando os seus relatos soavam a intriga e a mesquinhez, era severamente repreendido pelo Bispo, que o começava a considerar “igualmente mexilhão como a Regente [D. Vitória da Cruz] amiga de se governar sem subordinação”<sup>31</sup>.

O isolamento da comunidade era fundamental para o sucesso educativo/corretivo que se esperava da instituição e, por isso, determinavam os Estatutos que as conversas com familiares, considerados mais diretos (pais, avós e tios paternos), só eram permitidas na grade ou no locutório. Com os parentes em segundo grau, o teor da conversa estava sob a escuta censória da Vice-Regente. Procurava-se filtrar a troca de informações entre a comunidade e o século, numa verdadeira obstinação interna (Lopes, 2000; Martins, 1961; Gadow, 2000). Apesar de todas as medidas reguladoras e punitivas, como podemos observar no quadro 3<sup>32</sup>, a reclusão era a regra mais difícil de cumprir.

<sup>28</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [*Advertências da Visita para se lerem (...)*, s.d.], f. 23 e [*Advertências para a Mestre Regente (...)*, s.d.], f. 25.

<sup>29</sup> ANTT, OFM, Jurisdição Diocesana, Recolhimento da Rainha Santa Isabel do Anjo do Porto, Liv. 1, [Registo de recolhidas: entrada, saída, falecimento, 1752-1800], f. 206.

<sup>30</sup> BA, 54-VIII-28 n.º 94 (s.d.).

<sup>31</sup> BA, 54-VIII-28 n.º 94 (1695-07-16); 51-IX-38, f. 164v. (1695-05-28), f. 173 (1695-07-30).

<sup>32</sup> A sistematização da informação fez-se a partir das visitas, como refere Lopes (2012: 105 e 116), uma fonte rara e de primeira ordem, à qual importa aplicar uma análise crítica quanto ao que mediatizam e ao que podem omitir.

QUADRO 3 – Incumprimento dos Estatutos							
	1691	1692	[1696-1708]	[1696-1708]	1754	1761	TOTAIS
Desobediência às oficiais	X	X					2
Quebra da Clausura	X	X	X	X	X	X	6
Escolha dos Confessores	X						1
Refeições individuais	X						1
Criadagem	X				X	X	3
Trajes	X		X	X		X	4
Silêncio	X		X	X			3
Conflitos pessoais	X	X		X			3
Irregularidades económicas	X	X			X		3
Ofícios espirituais				X		X	2

Fonte: resume as seis visitas realizadas nos anos ou períodos indicados (Jesus, 2006: 80-81)

Recorrendo a múltiplas práticas, estas recolhidas, à semelhanças de outras encerradas em instituições deste tipo (Lopes, 2005: 189), conseguiam manter interações ilícitas com o exterior: correspondência não autorizada (“mandão recados, e ainda vem fallar á Roda sem Licença”); falta de gradeamentos nas janelas (“no dormitório que fica para a parte da Cordoaria com as jenellas, em hũa cella delle se acomodão três raparigas de pouca idade, e será mais conveniente mudallas para outra parte por não terem grades as jenellas”); desleixo ou benevolência da porteira. Veja-se o exemplo da Porteira Antónia de Jesus, que não só dera entrada clandestina, pela cerca, à mulher, filhas e cunhadas de Manuel Pereira Guedes<sup>33</sup>, como também deambulou pelo Recolhimento na companhia dele, aceitando-lhe uns versos galanteadores, que acabaram por ser confiscados pela Vice-Regente<sup>34</sup>. Por este motivo, em carta já dirigida à comunidade, no ano de 1691, o bispo D. João de Sousa ordenou à Porteira que cessasse o tráfego da correspondência não autorizada e que não consentisse que se falasse com homens, mesmo que fossem pais ou irmãos (com estes falar-se-ia no locutório). Exigiu ainda a colocação de grades nas janelas viradas para a Cordoaria<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> D. João de Sousa ordenou que saíssem, no prazo de um mês, pois não lhes tinha autorizado a entrada. BA, 44-XIII-8, f. 113v. (1691-06-20).

<sup>34</sup> BA, 54-VIII-28 n.º 94 (s.d.).

<sup>35</sup> BA, 44-XIII-8, f. 113v. (1691-06-20).

Em 1696, o mesmo prelado tinha recebido queixas do Recolhimento. O seu capelão averiguou que, por intermédio de uma servente negra, tinha havido trocas de correspondência entre algumas recolhidas e três sujeitos, um dos quais era padre e dizia missa na Igreja do Anjo. As queixas surgiram em fevereiro. Em setembro, a filha de Pantaleão Pacheco apareceu grávida<sup>36</sup>. Esta gravidez, detetada pela visibilidade do estado, é imputada não à falta de interiorização das regras da instituição e da moral, mas antes, e mais uma vez, à atitude relaxada da Regente, D. Vitória da Cruz, no desvelo da cerca e portaria<sup>37</sup>, pois “trata[va] mais de negocios e encomendas dos parentes e da patria, que parece [eram] muitas, do que do Cudado do Recolhimento”. Ocultou a situação, por temer ser expulsa. Havia lá mais duas delinquentes (uma das sobrinhas da fundadora Dona Helena Pereira, que tinha direito a permanência vitalícia na instituição, e uma das sobrinhas de Diogo Mendes Duro, que aguardava por um lugar de freira no Mosteiro de S. Bento da Avé Maria do Porto), “que com remedios evitarão o sucesso da outra”.<sup>38</sup> Em novembro, o Bispo é informado de que “a Pacheca já pario hum rapaz que se enjeitou na Roda”. O parto ocorreu fora da instituição e sempre se procurou ocultar a paternidade da criança, já que havia fortes indícios de se tratar do padre. Contudo, “resolvido o problema”, a recolhida regressou à comunidade<sup>39</sup>. Percebemos que a grande preocupação não residiu nos atos prevaricadores, mas na sua cautelosa camuflagem perante os olhares da cidade. O conhecimento público da libertinagem e da imoralidade colocava em risco a honra da dita Pacheca, da sua família e também da casa, que a devia guardar e proteger.

Noutras instituições, como no Recolhimento da Misericórdia de Coimbra, também se detetaram situações de relaxamento na vigilância da clausura, havendo contactos ilícitos com o exterior, nomeadamente com elementos do género masculino, por comunicação presencial ou por correspondência (Lopes, 2005: 219). No Recolhimento do Anjo, contudo, quando se expõem os contactos físicos, as práticas sexuais, os abortos, a gravidez que prosseguiu e a criança enjeitada, revela-se um nível de delinquência de enorme gravidade, porque está para além do aceitável, face às razões que fundamentam a criação destas comunidades – o controlo da liberdade (sexual) feminina e a consequente

<sup>36</sup> BA, 54-VIII-2 n.º 132 e n.º 141 (1696-11-17).

<sup>37</sup> Tarefa árdua, quando as recolhidas tinham noção que a porteira era *velha e tonta*. BA, 54-VIII-2 n.º 141 (1696-11-17).

<sup>38</sup> BA, 54-VIII-2 n.º 141 e 54-VIII-2 n.º 139 (1696-11-17).

<sup>39</sup> BA, 54-VIII-2 n.º 132 (1696-09-29), n.º 133 (1696-10-02), n.º 135 (1696-10-14). A dependência religiosa das recolhidas de Santo António do Campo da Vinha dos religiosos de S. Frutuoso, em Braga, justificou as visitas destes homens, nem sempre destinadas à confissão (Castro, 1998: 224).

preservação da honra. Com o passar do tempo, não encontrámos mais registos daquele tipo de delitos, mas os prelados diocesanos definiram a excomunhão para os que entrassem na casa sem ser para o serviço da comunidade<sup>40</sup>, o que nos pode levar a pensar que algumas recolhidas continuaram a tentar ultrapassar as barreiras físicas, humanas e morais da casa.

O segundo incumprimento mais referido, nas visitas, foi o desalinho do vestuário das recolhidas. A simplicidade do traje, de cores preta e parda com touca, à semelhança do da Rainha Santa Isabel, sem nenhum género de joias ou quaisquer enfeites alheios ao hábito religioso<sup>41</sup>, enraizava-se na política de preservação/reforma das virtudes. Combatia-se a vaidade terrena e promovia-se a igualdade entre todos os membros da comunidade. As recolhidas vinham “aprender virtude, e fugir da vaidade, e ornatos indecentes”<sup>42</sup>. O traje simbolizava a reforma interior e, por isso, corrompê-lo significava a não interiorização dos ensinamentos espirituais, morais e religiosos. A grande preocupação com os pormenores exteriores, no sentido de rigor e perfeição, é o prolongamento natural da constante busca de perfeccionismo espiritual. Mas quando esta exterioridade está desgarrada desse enquadramento, degenera-se em aparência e superficialidade (Vieira, 1993: 37). Ao envolver o corpo de forma uniformizada e austera, o traje cobria-o de anonimato, destituía-o de qualquer particularidade, que o individualiza, e tornava-o idêntico ao de todas as que vivem nas mesmas circunstâncias (Fernandes, 1992). Mas algumas recolhidas não conseguiram resistir à vaidade. Nas visitas, censura-se os sapatos brancos de salto alto, os vestidos decotados, com rendas e mangas muito grandes e largas, os gibões da moda, os brincos de ouro, os colares de pérolas e os anéis. Em visita de 1761, acrescenta--se as fitas no cabelo ou os cabelos encrespados e a maquilhagem<sup>43</sup>.

Com efeito, a uniformização pretendida ficava aquém do praticado, presentindo-se a pertinácia na afirmação da individualidade. Ou seja, o padrão conventual que se procurava estabelecer era corroído pelos hábitos de vida secular, gerando-se um modelo híbrido característico dos recolhimentos. Não nos devemos esquecer que a importância

---

<sup>40</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [Advertências, 1754], f. 27.

<sup>41</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], Cap. 5, f. 4v.

<sup>42</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [Advertências da Visita para se lerem no recolhimento do Anjo, s.d.], f. 23v.

<sup>43</sup> BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [Advertências tiradas dos Estatutos feitas para o bom regimen ... s.d.], f. 29. Os estudos sobre recolhimentos, citados ao longo do texto, atestam situações semelhantes, pelo que são comportamentos que caracterizam estas comunidades.

de cada um residia nos sinais exteriores, que o identificavam com um determinado grupo ou posição social, e tal argumento era válido, segundo parece, no exterior e no interior da comunidade.

A desunião nas refeições, porque nem todas comiam no refeitório em comunidade, como mandavam as regras, e a falta de silêncio foram também apontados, nas visitas, como comportamentos a reformar. Os ritmos de consumo alimentar seriam cíclicos, impostos não só pelo calendário natural (os ciclos de verão e de inverno), mas também pelo calendário religioso. Os estatutos nada estabelecem sobre os horários e os tipos de alimentos das refeições. Só os registos de receita e despesa<sup>44</sup> nos permitem saber algo mais. O consumo de carne, de vaca ou de porco, só diminuía ou desaparecia devido a imperativos religiosos, que ditavam os jejuns e as abstinências: os registos de despesa declaram a compra de bacalhau para alimento das criadas, ao contrário do peixe e do peixe fresco ou do polvo e dos sáveis para as recolhidas. Estas só consumiam bacalhau na Quaresma, talvez pelo elevado preço que o restante pescado atingiria. A distinção alimentar fazia-se de acordo com a hierarquia interna e com o estatuto social da recolhida, o que significa que no seio da comunidade continuava a reproduzir-se o escalonamento social exterior.

Mas era já no escuro da noite que começava, então, o rebuliço das conversas femininas: as recolhidas juntavam-se nas celas umas das outras até muito tarde, acabando por dormir juntas<sup>45</sup>. As “amizades ilícitas” eram também um dos comportamentos a redimir (Lopes, 2005: 190-191) e às repreensões as recolhidas respondiam que não estavam num convento nem eram freiras<sup>46</sup>. Ou seja, as próprias tinham consciência dos objetivos e das características que diferenciavam os recolhimentos dos mosteiros.

Na verdade, as repreensões, em privado ou perante a comunidade, eram as duas primeiras formas de punição, aplicadas, pela Regente, segundo a gravidade do delito. Acrescia ainda o jejum a pão e água e a reza de uma oração de penitência. Jejuns e orações

---

<sup>44</sup> ADP, Confrarias, Irmandades e Misericórdias, Recolhimento do Anjo, K/15/5-8, *Livro da Despesa e Receita feita no Real Recolhimento do Anjo (...)*, f.121).

<sup>45</sup> BA, 54-VIII-28 n.º 96 (1691-04-07). BPMP, Reservados, ms. 781, [Livro dos Estatutos, (...), 1677-1688], [Advertências da Visita para se lerem no Recolhimento do Anjo, s.d.], f. 24. Esta era um comportamento comum aos recolhimentos (Martins, 1961: 42). Veja-se que no Recolhimento das Órfãs da Misericórdia do Porto, nos Estatutos aprovados em 1731, previa-se que a regente mudasse os lugares das camas das órfãs e porcionistas as vezes que pudesse, de forma que não estivessem juntas mais de seis meses, separando mais radicalmente se pressentisse maior familiaridade entre algumas delas (Ferreira, s.d.: 137).

<sup>46</sup> BA, 54-VIII-28 n.º 94 (s.d.).

em sinal de sacrifício do corpo e da alma com vista à regeneração. Os casos mais graves eram “julgados” pelo Bispo-administrador, com poder de expulsar a prevaricadora do Recolhimento. Esta medida, a última e a mais drástica, significava, por um lado, a insubmissão de uma alma e, por outro, a incapacidade da instituição fazer valer os seus propósitos e o seu plano de ação. Todavia, este tipo de instituições não se penitenciava pelo insucesso nem sequer reformulava o seu *modus operandi* ao ter de expulsar alguém. A justificação baseava-se na natureza colérica da recolhida, acreditando-se na eterna possibilidade de regeneração<sup>47</sup>.

### Conclusão

Integrado no quadro das estruturas formais de assistência da cidade do Porto, o Recolhimento da Rainha Santa Isabel do Anjo surgiu da típica ação das viúvas ricas e sem filhos, de investirem os seus bens na carreira da santidade, através da prática de obras caridosas. Comportamento, aliás, que a historiografia tem confirmado ser comum na Modernidade e nos espaços europeu e colonial. Todavia, também estavam em causa interesses bem mais terrenos, uma vez que o estabelecimento servia para garantir um final de vida à fundadora e às suas sobrinhas, condizente com a sua qualidade social. Revela-se difícil determinar os níveis de pobreza das recolhidas, mas a maioria não sofria de carências materiais, que as colocassem em situações-limite de sobrevivência. Viviam (ou estariam na iminência de viver) abaixo da sua condição social. Ou seja, à semelhança do que se tem encontrado noutros recolhimentos, nomeadamente dos tutelados pelas Misericórdias, estamos perante uma pobreza envergonhada, em que a honra familiar é o valor mais importante a defender. Neste processo, o Recolhimento do Anjo serve de palco para a demonstração pública de vários tipos de poder, porque garante projeção social aos patrocinadores, individuais ou institucionais, e porque contribui para regulação da ordem

---

<sup>47</sup> Não encontramos nenhum caso de expulsão. Mas, numa visita feita pelo Capelão do Bispo, em 1692, este ameaça-as de “saiem para fora” por não observarem os estatutos nem as provisões episcopais, lamentando que o mal do Recolhimento era incurável pela desunião das recolhidas (B.A.– 54-VIII-21 n.º 9). Veja-se que, no Recolhimento do Paço do Conde em Coimbra, os estatutos de 1753 nunca previram a expulsão das mais rebeldes. A aplicação de castigos, tanto mais penosos quanto mais se reincidia, supunha sempre que, mais cedo ou mais tarde, a alma pecadora seria regenerada. Nem sempre a teimosia dos dirigentes era superior à das recolhidas e elas saíam vencedoras. Às recolhidas mais inconformadas e não retidas legalmente, é autorizada a saída, colocando acima da conversão individual a boa ordem da casa (Lopes, 2000: 462). Na verdade, nestes espaços tem-se detetado uma grande mobilidade das mulheres. Sobre este aspeto ver Jesus (2006: 142-148).

social, ao resguardar as mulheres de famílias importantes da cidade do Porto, que de outro modo a subverteriam.

Com efeito, o Recolhimento do Anjo pautou-se pela lógica da caridade Moderna, ao selecionar e isolar, do ambiente social, mulheres, que lhe podiam ser maléficas, oscilando a sua vocação assistencial entre a prevenção e a correção/regeneração de maus comportamentos de mulheres em pleno período fértil. O maior peso de uma ou de outra é impossível de avaliar, pela falta de razões objetivas de entrada na comunidade e pelos diversificados percursos de vida que fomos detetando. Neste contexto, a instituição persiste na moldagem de personalidades e comportamentos de acordo com o que era mais próprio à condição feminina, orientando-se, tal como as suas congéneres, por uma matriz de formação, educação e organização religiosas. As figuras de santas (Santa Isabel) ou de mulheres popularmente santificáveis (a fundadora D. Helena Pereira) eram celebradas em festividades, momentos e espaços permitidos à sociabilidade, a que acrescia a participação na Ordem Terceira de S. Francisco e nas confrarias do Senhor Jesus e Santa Cecília. Todavia, outras sociabilidades paralelas e marginais foram estabelecidas: as amizades (por vezes, ilícitas) entre recolhidas, num contexto comunitário, ou as tentativas de ultrapassar as barreiras físicas e humanas da clausura, sucessivamente impostas e reforçadas de visitação em visitação. Independentemente dos objetivos preventivos ou corretivos, os atrativos seculares pairavam entre a comunidade e o Recolhimento do Anjo foi, na prática, permitindo alguma liberdade e flexibilidade no cumprimento das mais importantes normas estatutárias, como a clausura e o recato. A convivência de mulheres com perfis sociológicos diversos talvez seja a explicação. Qual seria o denominador comum entre uma jovem donzela órfã, pobre e desprotegida, e outra, rica e caprichosa? Ou entre meninas, jovens e mulheres adultas? Quem influenciaria quem? A decisão de entrar no Recolhimento do Anjo era o resultado da conjugação de diversas motivações de vários intervenientes, nomeadamente a família, sem que possamos negligenciar a opção individual da recolhida. Não cremos, porém, que o *leitmotiv* de *servir a Deus* fosse tão generalizado quanto a documentação pretende dar a entender, pois os rendimentos de algumas senhoras permitiam-lhes ter escolhido e ser-lhes permitido a imediata admissão em qualquer casa conventual.

## Bibliografia

ABREU, Laurinda (2016), *The Political and Social Dynamics of Poverty. Poor Relief and Health Care in Early-Modern Portugal*, New York, Routledge.

ABREU, Laurinda (1999), *Memórias do corpo e da alma. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*, Viseu, Palimage Editores.

ALGRANTI, Leila Mezan (2004), *Livros de devoção, atos de censura. Ensaio de História do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*, S. Paulo, Hucitec.

ARAÚJO, António de Sousa (2001), “Ordens Terceiras” in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. J-P, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 348-354.

ARAÚJO, Marta (2017), *Oração, Penitência e Trabalho. O Recolhimento de Santa Maria Madalena e São Gonçalo de Braga (1720-1834)*, Edições Húmus, Famalicão.

ARAÚJO, Marta (2007), “Os recolhimentos femininos de Braga da Época Moderna” in *Asistencia y caridad como estrategias de intervención social: iglesia, estado y comunidad (s. XV-XX)*, Laurinda Abreu (ed.), [Bilbao], Universidad del País Vasco, pp. 293-313.

AZEVEDO, Carlos de (2000), “Diocese do Porto” in *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, Carlos de Azevedo (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores.

CASTRO, Maria de Fátima (1998), “O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha (e a instituição do Abade e Licenciado Domingos Peres)”, in *Bracara Augusta*, Braga, vol. XLVIII, 1998/99, 15-96.

COHEN, Sherril (1992), *The evolution of Women's Asylums since 1500: from refuges for ex-prostitutes to shelters of battered women*, New York, Oxford University Press.

COSTA, Agostinho Rebelo da ([1789] 2001), *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Porto* 3ª ed., Lisboa, Edições Frenesi.

FERNANDES, M.ª Eugénia (1992), *O Mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII (1730-80)*, Porto, Arquivo Histórico da Câmara Municipal do Porto.

FERREIRA, J. A. Pinto (s.d.), *Recolhimento das Órfãs de Nossa Senhora da Esperança (fundado na cidade do Porto no século XVIII)*, Porto, Gabinete de História da Câmara Municipal.

FONSECA, M.ª Adília Fernandes (2013), “O Recolhimento de Santo António do Sacramento de Torre de Moncorvo (1661–1814): clausura e destinos femininos”, Tese de Doutoramento em “História da Idade Moderna”, Braga, Universidade do Minho, ICS.

Elisabete Jesus – *As Recolhidas do Anjo: a integração numa comunidade redentora (Porto, sécs. XVII e XVIII)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 63-84. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a4](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a4)

GADOW, Marion (2000), “Las voces silenciosas de los claustros de clausura”, *Cuadernos de Historia Moderna*, monográfico, 25, pp. 279-335.

JESUS, Elisabete (2005), “As Manteladas: um espaço feminino de religiosidade dos Terceiros Franciscanos do Porto”, in *Actas do Colóquio de Homenagem a Frei Geraldo Coelho Dias: Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesiásticos*, Porto, Instituto de História Moderna, Universidade do Porto, 6 de dezembro 2004.

GANDELMAN, Luciana Mendes (2005), *Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – séc. XVIII)*. Dissertação de doutoramento apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, exemplar policopiado.

JESUS, Elisabete (2018), *Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*, in Inês Amorim (Coord.), *Sob o Manto da Misericórdia: contributos para a história da Santa Casa da Misericórdia do Porto. Vol. II: 1668-1820*, pp. 295-324.

JESUS, Elisabete (2006), *Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anjo do Porto (1672-1800)*, Tese de Mestrado em “Estudos Locais e Regionais”, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

LOPES, M.<sup>a</sup> Antónia (2016), “Transgressões femininas no Recolhimento da Misericórdia do Porto, 1732-1824” in *Saúde, Ciência e Património*, Porto, SCMP, pp. 95-123.

LOPES, M.<sup>a</sup> Antónia (2012) “Dominando corpos e consciências em recolhimentos portugueses (séculos XVIII-XIX)” in Laureano Rubio Pérez (coord.), *Instituciones y centros de reclusión colectiva. Formas y claves de una respuesta social (siglos XVI-XX)*, León, Universidad de León, pp. 99-130.

LOPES, M.<sup>a</sup> Antónia (2005), “Repressão de comportamentos femininos numa comunidade de mulheres – uma luta perdida no Recolhimento da Misericórdia de Coimbra (1702-1743)”, in *Revista Portuguesa de História*, t. XXXVII, p. 189-229.

LOPES, M.<sup>a</sup> Antónia (2000), *Pobreza, Assistência e Controlo Social em Coimbra: (1750-1850)*, Viséu, Palimage.

MARQUES, João Francisco (1989), *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*, vol. I, Porto, INIC.

Elisabete Jesus – *As Recolhidas do Anjo: a integração numa comunidade redentora (Porto, sécs. XVII e XVIII)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 63-84. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a4](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a4)

MARTINS, M.<sup>a</sup> Joana (1961), *Subsídios para o estudo da assistência social portuguesa. Os Recolhimentos de Lisboa. 1543-1623*, Dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

MUÑOZ FÉRNANDEZ, Ângela (1994), *Beatas y santas neocastellanas: ambivalências de la religión y políticas correctoras del poder (ss.XIV-XVI)*, Madrid, Comunidad Dirección General de la Mujer.

MUÑOZ FÉRNANDEZ, Ângela (1989), “Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamiento femenino en el Portugal bajomedieval”, in *Actas das Jornadas Luso-espanholas de História Medieval*, Porto, INIC, vol. 3, pp.1127-1143.

REIS, Maria de Fátima (2004), “The Lisbon conservatoires in the early modern period: the formal support for vulnerable women”. Comunicação apresentada no seminário *Health and Health-Care between Self-Help, Intermediary Organizations and Formal Poor Relief (from Middle Ages to the present)*, Braga, 1 a 3 de julho de 2004.

REIS, Henrique Duarte e Sousa (1999 [1872]), *Apontamentos para a verdadeira história antiga e moderna da cidade do Porto*. Manuscritos inéditos da BPMP, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, vol. IV.

RÊGO, Célia; AMORIM, Inês; JESUS, Elisabete (2005), “Women and Religion in Early Modern History: The Confraternity of S. Francisco, a Socio-Religious Model”, in *Portuguese Studies Review, Women in the Lusophone World in the Middle Ages and the Early Modern Period*, Darlene Abreu-Ferreira (Guest Editor) (University of Winnipeg) and Ivana Elbl (Trent University), Vol. 13 (1-2).

RÊGO, Célia; AMORIM, Inês; JESUS, Elisabete (2005), “Uma confraria urbana à sombra de um espaço conventual – os Irmãos da Ordem Terceira de S. Francisco do Porto – espiritualidade e sociabilidade (1633-1720; 1699-1730)”, in *Actas do Colóquio de Homenagem a Frei Geraldo Coelho Dias: Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesiásticos*, Porto, Instituto de História Moderna, Universidade do Porto, dezembro de 2004, pp. 111-133.

SÁ, Isabel dos Guimarães (2011), “Espaços de reclusão e a vida nas margens”, in Nuno Gonçalo Monteiro (org.), José Mattoso (dir.), *História da vida privada. Idade Moderna*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores.

Elisabete Jesus – *As Recolhidas do Anjo: a integração numa comunidade redentora (Porto, sécs. XVII e XVIII)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n.º 1 2022. 63-84. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a4](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a4)

SÁ, Isabel dos Guimarães (2000), “Assistência na Época Moderna e Contemporânea”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. A-C, Carlos Moreira de Azevedo (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores.

SANTOS, Georgina Silva dos (2013), “Devoção, Disciplina e Preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa”, in *Lusitania Sacra*, n.º 28, pp. 153-172.

SANTOS, Filipe (2020), “O Recolhimento do Bom Jesus no Funchal – Documentos e Notas para a sua História (Séculos XVII e XVIII)”, in *Arquivo Histórico da Madeira*, Nova Série, n.º 2, pp. 251-398.

SOARES, Ivone da Paz (1997), *Sociabilidade feminina: enquadramento religioso da sociedade bracarense setecentista*, Tese de Mestrado em “História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea”, Universidade do Minho, ICS, Braga, exemplar policopiado.

VIEIRA, M.<sup>a</sup> Manuel (1993), “Letras, artes e boas maneiras: a educação feminina das classes dominantes”, in *Análise Social*, vol. XXVIII (120), pp. 7-53.

XAVIER, Ângela Barreto (1999), “Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)”, in *Lusitania Sacra*, n.º 11, pp. 59-85.

## **Os promotores de uma devoção no séc. XVIII: o Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada**

## **The promoters of a devotion in the 18th century: Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada**

## **Les promoteurs d'une dévotion au XVIII<sup>e</sup> siècle: Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada**

## **Los promotores de una devoción en el siglo XVIII: Señor Santo Cristo de Ponta Delgada**

Hélio Nuno Soares  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade dos Açores/ CEHR-UCP  
hsoares@ucp.pt

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é identificar os principais promotores da devoção à Imagem do Senhor Santo Cristo dos Milagres de Ponta Delgada, Açores, no séc. XVIII. Perceber como alguns deles vivenciaram a devoção à paixão de Cristo e a promoveram, na expressão da sua relação pessoal com Deus, assumindo, por vezes, a função de mediadores entre os fiéis e a Imagem, pela qual Deus manifesta o seu poder taumatúrgico. Por iniciativa dos promotores setecentistas, de modo deliberado, criaram o espaço e a simbologia da Imagem, permitindo a congregação e divulgação do culto, alimentando a devoção coletiva, familiar e individual. Produziram os suportes para a consolidação da maior manifestação de fé do catolicismo açoriano até ao séc. XXI.

**Palavras-Chave:** religiosidade, devoção, Santo Cristo, promotores

**Abstract:** The aim of this work is to identify the main promoters of the devotion to the Image of Senhor Santo Cristo dos Milagres, in Ponta Delgada, Azores, in the 18th century, as well as to understand the way some of them experienced the devotion to the Passion of Christ and how they promoted it, expressing their personal relationship with God, being, sometimes, mediators between the believers and the Image, through which God expresses his thaumaturgical power. Intentionally and deliberately, the 18<sup>th</sup> century promoters created the Image space and symbology, allowing to congregate and to disseminate the cult, intensifying the individual, familiar and collective devotion. They established the basis for the consolidation of the greatest demonstration of the Azorean Catholicism faith until the 21<sup>st</sup> century.

**Key words:** religiosity, devotion, Santo Cristo, promoters

**Résumé:** Le propos de cet article est d'identifier les principaux promoteurs de la dévotion à l'Image du Senhor Santo Cristo dos Milagres à Ponta Delgada, aux Açores, au XVIII<sup>e</sup> siècle. Comprendre comment certains de ces promoteurs ont vécu la dévotion à la Passion du Christ et l'ont encouragée, dans l'expression de leur relation personnelle avec Dieu, en assumant parfois la fonction de médiateurs entre les fidèles et l'Image, à travers laquelle Dieu manifeste sa puissance thaumaturgique. Les initiatives de ces promoteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle ont délibérément créé l'espace et la symbologie de l'Image, permettant la congrégation et la diffusion du culte, nourrissant la dévotion collective, familiale et individuelle. Ils ont produit les fondements pour la consolidation de la plus grande manifestation de foi du catholicisme Açoréen jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés:** religiosité, dévotion, Saint-Christ, promoteurs

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es identificar los principales promotores de la devoción a la Imagen del Señor Santo Cristo de los Milagros de Punta Delgada, Azores, en el siglo XVIII. Percibir como algunos de ellos vivenciaron la devoción a la pasión de Cristo y la promovieron en su relación personal con Dios, asumiendo, en ocasiones, la función de mediadores entre los fieles y la Imagen, por la que Dios manifiesta su poder taumatúrgico. Por iniciativa de los promotores del setecientos, de modo deliberado, se creará un

espacio y una simbología de la Imagen, permitiendo congregar y divulgar el culto, alimentando la devoción colectiva, familiar e individual. Producirán los soportes para la consolidación de la mayor manifestación de fe del catolicismo en las Azores hasta el siglo XXI.

**Palabras clave:** religiosidade, devocion, San Cristo, promotores

## Introdução

O Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada, da Ordem das Clarissas, foi fundado em 1541. Até 1790 devia obediência ao Convento de S. Francisco de Ponta Delgada, sendo esta transferida, neste ano, por determinação pontifícia, para a alçada do bispo diocesano. Foi extinto em 1894, por morte da última religiosa. O Mosteiro da Esperança é icónico, para os açorianos, por guardar o busto do Senhor Santo Cristo dos Milagres. Na atualidade, é a sede da Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres, fundada em 1765, e do Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres, criado por decreto episcopal de D. Manuel Afonso de Carvalho de 22 de abril de 1959.

As festas religiosas em honra do Senhor Santo Cristo são a maior manifestação religiosa açoriana no séc. XXI. A festa ocorre no sexto domingo do tempo pascal, quinto domingo após a Páscoa. Um fenómeno religioso com muitas manifestações coletivas ou individuais em torno da Imagem, em que a prece, o agradecimento, a penitência e o desagravo são constatáveis, sobretudo, no decurso das festas anuais e, no decurso do ano, na capela do Santo Cristo. A devoção assume múltiplas vivências individuais e familiares, ou oratórios e “altarinhos” nas residências particulares.

As manifestações religiosas em torno desta Imagem integram-se na denominada estrutura de longa duração, conceito histórico criado pelo francês Fernand Braudel (1983), na medida em que a organização pública do culto, ocorrida no séc. XVIII, na sua globalidade, manteve-se até ao séc. XXI. Neste trabalho interessa-nos compreender a origem deste culto, como fenómeno religioso, numa perspetiva institucional, no contexto do séc. XVIII, criando as bases do mesmo, como referenciais sociais e institucionais, identificando os seus promotores, a saber: as três primeiras zeladoras, a família dos Condes da Ribeira Grande e a Irmandade do Senhor Santo Cristo.

A Imagem do Senhor Santo Cristo dos Milagres é uma escultura de busto que representa Jesus Cristo na varanda de Pilatos. A mesma está adornada por diversos dons, que são indissociáveis da Imagem, nomeadamente o resplendor, o cetro, a coroa de

espinhos, o relicário, a corda e a capa. Os dons remetem-nos para os símbolos da Paixão de Cristo, o *Ecce Homo*, e para os seus atributos como divindade. A escultura e os respetivos dons foram objeto do regime de proteção legal do património ao serem classificados como “Tesouro Regional”, em 2015, por parte da Assembleia Legislativa Regional dos Açores<sup>1</sup>.

Apesar de haver muito interesse em tudo o que se relaciona com o culto ao Santo Cristo, que encontramos na imprensa periódica, não há um estudo historiográfico interpretativo do fenómeno na sua totalidade. Ressalvam-se os seguintes estudos, de pendor mais académico: sobre a joalheria devocional da Imagem de António Filipe Pimentel (2000); o enquadramento científico do culto por Fernanda Enes (2010); de Margarida Lalanda, sobre a figura da madre Teresa da Anunciada (2005/2006); a nossa dissertação de mestrado, numa perspetiva de história do património e museologia (2018), revista e ampliada, com apêndice documental significativo, para publicação (2021); a reflexão referente à origem da Imagem por Carlos Moreira Azevedo (2019); o mais recente trabalho, numa componente teológica e pastoral do culto, o de Luís Leal (2021).

---

<sup>1</sup> Cf. Decreto Legislativo Regional 4/2015/A, de 20 de fevereiro.

## 1. A devoção e o culto hoje

Fotografia 1. Imagem do Senhor Santo Cristo dos Milagres (2019)



Fonte: Miguel Machado

A invocação ao Senhor Santo Cristo inscreve-se na tradição milenar do culto à divindade e humanidade de Jesus Cristo, que se materializa e vivencia em múltiplas devoções, sendo a mais importante o culto sacramental à presença real de Cristo na hóstia consagrada. A veneração à Imagem do Santo Cristo é, por conseguinte, um culto cristológico ao momento da paixão, em que Cristo foi apresentado à multidão por Pilatos – o *Ecce Homo*. Também se relaciona com o culto ao Senhor da Cana Verde, normalmente figurado numa escultura de pé, em vulto pleno, ou apenas em meio corpo.

Atualmente, a festa ocorre no quinto domingo após a Páscoa. É um culto passional, ou seja, relativo à paixão de Cristo, mas integrado no tempo pascal. Tem um carácter penitencial e de desagravo a Cristo, algo que a procissão ainda hoje conserva, como que refletindo nos fiéis a Imagem de Cristo sofredor e vilipendiado. As festas são organizadas

pelo Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres e pela respetiva Irmandade. No sábado, há a mudança da Imagem do coro baixo para a Igreja de N. Sr.<sup>a</sup> da Esperança. A saída da Imagem é sempre aguardada com expectativa. É o momento em que a antiga porta rebral do Mosteiro se abre e as Religiosas entregam a Imagem ao cuidado do Provedor da Irmandade para realizar a festa no espaço público. Este cortejo processional ocorre no Campo de São Francisco e, no final, todos os fiéis passam diante da Imagem na sua condição de pecadores. Por este motivo, muitos fiéis integram a procissão descalços, de círios nas mãos e de roupa escura ou fazendo o percurso à volta do Campo de Joelhos.

No domingo de manhã, há a celebração eucarística no adro da Igreja. A meio da tarde, inicia-se a grande procissão. Segundo a tradição, a procissão respeita o itinerário definido por madre Teresa da Anunciada, primeira zeladora, tendo como critério passar por todos os conventos e mosteiros da cidade.

A partir do culto oficial e público ao Senhor Santo Cristo dos Milagres, a devoção à Imagem passou para a intimidade das famílias micaelenses, adquirindo uma dimensão doméstica que é exteriorizada em diversas manifestações. Os exemplos desta dimensão intimista são o oratório doméstico com a réplica da Imagem, colocada sobre um móvel, um quadro ou um registo, o que permite aos fiéis praticarem, na intimidade das suas habitações, a devoção. O registo é a forma mais comum da materialização, que tem por base a gravura de João Silvério Carpinetti, de 1763.

## **2. O nascimento da devoção**

A génese desta devoção temos de procurá-la na Alta Idade Média. Os episódios relacionados com a paixão adquirem importância nos séculos XII, XIV e XV, graças a textos espirituais que contribuíram para alimentar a espiritualidade e a iconografia dos cristãos. Entre estes escritos estão as bem acolhidas *Meditationes vitae Christi*, atribuídas até ao século XIX a S. Boaventura (1221-1274). Também as *Revelationes* de S. Brígida da Suécia (1303-1373) oferecem a visão detalhada da paixão. A primeira *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia (1295-1377) é um clássico modelo tardo-medieval, que incita o leitor a contemplar e imaginar episódios da vida de Cristo e nos aproxima da *devotio moderna*. Esta literatura cristocêntrica e a espiritualidade consequente vão influenciar a

espiritualidade e a arte, num vai e vem da imagem à literatura, em influência mútua. As devoções cristológicas multiplicaram-se.

A passagem da representação de um Cristo triunfante a um Cristo doloroso, abatido, carregado de padecimentos, era para S. Francisco e os para os franciscanos um modo de provocar, pela contemplação da imagem, o seguimento da vida de Cristo. É o caminho através do qual se pensa, se interpreta e se vive o cristianismo, sem negar a divindade de Cristo. Jacques Le Goff situa no século XIII aquilo a que chama “dolorização da piedade” (2003: 72).

Com a nova espiritualidade e iconografia procurava-se implicar a emoção do cristão, gerar um sentimento de compaixão para com o Redentor, estimular a meditação. Ora a salvação e a redenção passam pelo sofrimento, como defendeu a *devotio moderna*.

A sensibilidade mística do final da época medieval multiplica-se em imagens de devoção, que se prolongam no período moderno. O gosto por alimentar a oração e a contemplação diante de cenas da paixão de Cristo, nascido na *devotio moderna*, encontrou em Santo Inácio e no Concílio de Trento confirmação e desenvolvimento. A imagem assume-se como elemento técnico de persuasão que penetra a imaginação do devoto. Por conseguinte, não é de estranhar que autores espirituais como Teresa de Ávila, Luís de Granada ou Bernardino de Laredo sejam, na expressão de José Adriano Carvalho: “almas meditando com emoção na humanidade de Cristo” (1970: 51). Influenciaram vivências devocionais dos seus contemporâneas e posteriores.

Na Península Ibérica, nos séculos XVI e XVII, há uma vontade reformadora das almas, que dum modo ou doutro foi lema da época, num convite à prática e à meditação na humanidade de Cristo. Este movimento com raízes e derivações muito diversas e complexas, está relacionado com o lugar ideal que a meditação na humanidade de Cristo devia ocupar na oração individual. Neste quadro a família franciscana, onde se incluem as clarissas, desempenhou um papel preponderante na divulgação e valorização desta espiritualidade, assumindo, inclusive a vertente penitencial uma dimensão pública. Como exemplos desta espiritualidade temos S. Pedro de Alcântara e Frei António das Chagas, este último com as célebres *Cartas Espirituais*.

### **3. Os promotores da devoção no séc. XVIII**

A organização da sociedade açoriana, desde o povoamento, construiu-se sob o modelo piramidal tripartido, com o clero no topo, depois a nobreza e por último o povo. Estrutura totalmente convergente com a sociedade do Antigo Regime. Neste quadro, as elites insulares assumiram, há semelhança de outros territórios ultramarinos, uma enorme preponderância social, numa ótica de dever social, mecenato e manutenção do seu estatuto social.

O catolicismo assumiu a preponderância comum aos países mediterrânicos, destacando-se a hegemonia da família franciscana, desempenhando um papel influente na edificação da religiosidade local. A este enquadramento alia-se a posição geográfica e a natureza vulcânica das ilhas, que, desde cedo, influenciaram a vida dos seus habitantes, traduzindo-se nas recorrentes intempéries, acrescidas dos inúmeros incidentes vulcânicos e sismológicos, a que se acrescem os constantes assaltos dos corsários e piratas. Todos estes acontecimentos fomentaram, desde logo, um forte sentimento religioso nas gentes açorianas.

#### **3.1. As zeladoras**

O termo “zeladora” é um adjetivo e substantivo feminino, que significa aquele que tem a função ou atividade de zelar, de cuidar, de vigiar ou fiscalizar. Quem assume estas funções, independentemente do local, tem um serviço que lhe é atribuído por uma entidade ou pela sociedade, mas também a poderá assumir, por iniciativa própria, conforme a oportunidade. No contexto das comunidades monásticas, era habitual a atribuição do cuidado de capelas, altares e oratórios às religiosas, numa ótica de repartição de tarefas e trabalhos quotidianas (Soares, 2021: 205-209).

O termo “zeladora” é encontrado na documentação produzida ou dirigida ao Mosteiro, aplicado às monjas que cuidavam da capela, ainda no séc. XVIII, embora se tenha consagrado definitivamente já na centúria seguinte. No Livro da Esmolas do Santo Cristo, no longo mandato da madre Quitéria Francisca de Santa Rosa, por vezes,

identificamos a denominação de “Protectora”<sup>2</sup>. Numa carta ao bispo diocese de final do século afirma-se: “sempre de tempo Antiquissimo, houve huma Relegioza Zeladora”<sup>3</sup>. Num outro manuscrito, madre Quitéria Francisca de Santa Rosa atribui este título a Teresa da Anunciada: “Depois do falecimento daquela primeira veneravel Zeladora”<sup>4</sup>.

No que concerne à devoção em apreço, as zeladoras da Imagem assumem-se como assumem as tarefas habituais de cuidado, mas também de administradoras de esmolas e mediadoras numa lógica de fiéis/Imagem/fiéis. A elas cabe decidir os critérios de acesso à Imagem.

As informações biográficas e das vivências devocionais que possuímos para as religiosas são distintas. A preocupação institucional do Mosteiro e, mais recentemente, do Santuário do Senhor Santo Cristo e de alguns investigadores foi estudar a figura da primeira zeladora, com a intenção de promover a sua canonização. Projeto malgrado até ao séc. XXI, apesar de várias tentativas. Sobre a segunda e a terceira zeladoras conhecemos mais as suas realizações, com o intuito do fausto litúrgico, engrandecimento artístico e de disseminação da devoção. No entanto, pelas entrelinhas das fontes, conseguimos depreender o comportamento e a mentalidade dos promotores e dos seus interlocutores, dimensão que não conseguimos desenvolver num estudo desta dimensão

#### **a) A 1.<sup>a</sup> Zeladora: madre Teresa da Anunciada: a promotora do “Senhor”**

Teresa de Jesus (1658-1738) nasceu na freguesia da Ribeira Seca, concelho da Ribeira Grande. Desde criança que desenvolveu uma forte espiritualidade à paixão de Cristo, eventualmente influenciada pela veneração da Imagem do Senhor Santo Cristo dos Terceiros no Convento de Nossa Senhora de Guadalupe, Vila da Ribeira Grande.

---

<sup>2</sup> Arquivo do Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança (AMNSE), Livro das Esmolas do Senhor Santo Cristo (1782-1889), fl. 4v e 5, 17v e 18, 19v e 20.

<sup>3</sup> AMNSE, Carta ao Bispo diocesano a solicitar determinações sobre as esmolas do Senhor Santo Cristo (após 1790). O Mosteiro devia obediência ao vizinho Convento de São Francisco. No entanto, após um processo conturbado, por determinação pontifícia, em 1790, efetuou-se a transferência da obediência para o bispo diocesano.

<sup>4</sup> AMNSE, Pedido de mercê a favor da madre Quitéria Francisca de Santa Rosa (1793).

A escritura de dote foi lavrada a 26 de novembro de 1681, ingressando Teresa de Jesus de imediato, vindo a fazer votos solenes em junho de 1683, altura em que mudou o seu nome para madre Teresa da Anunciada.

Madre Teresa da Anunciada foi encontrar o busto de Cristo no coro baixo do Mosteiro, porém a Imagem não lhe despertou interesse nem devoção. Deve-se à sua irmã Joana a compreensão de algo especial nesta representação da Paixão de Cristo e não a Teresa.

Na sua *Autobiografia* narra o início da devoção pessoal:

“Tínhamos no coro de baixo uma imagem do Ecce Homo muito milagrosa, e como antigamente servira de custódia puseram-lhe na abertura do peito (...) um registo. Vindo a minha irmã à grade da igreja e ao ver a imagem pediu-me (...) que trocasse aquele registo por um outro que trazia (...). Vindo outra vez à mesma grade (...), disse-me: (...) aquele Senhor é milagroso, porque o registo que levei, tem obrado muitos milagres (...). Hoje é Quarta-Feira de Cinzas, aqui está uma botija de azeite. Toma-o à tua conta para o alumiares nesta Quaresma. (...) Em toda aquela Quaresma, durante a noite, a Imagem esteve sempre alumiaada. À medida que ia dado assistência à imagem do Senhor Santo Cristo, fui aumentando a minha devoção ao Senhor” (Pinto, 2012: 57 e 59).

Por esta passagem verificamos a sensibilidade de Joana para com a Imagem, implicando a irmã, em clausura, neste despertar. Num segundo momento, já sem Joana, madre Teresa da Anunciada familiariza-se com o busto de Cristo, contempla-o dia após dia, fazendo nascer uma relação devocional de carácter pessoal. A respeito desta relação com a Imagem e com esse momento da vida de Cristo, num manuscrito já do final do século, constata-se o entendimento de que Deus escolheu a religiosa para uma missão: “foi a venerável Theresa da Anunciada Tia da *Suplicante* a primeira escolhida, *per* merce especial do mesmo *Senhor*, para promover o seo Culto, e receber e distribuir as esmolas”<sup>5</sup>.

A madre Teresa da Anunciada decidiu valorizar o busto de Cristo, uma vez que este estava sujeito ao pó que caía pelas frinchas do soalho do coro alto. Assim, decidiu construir a primeira capela. A obra teve início após o mês de julho de 1697; no entanto, não a satisfiz. No ano de 1702 principiaram as obras da segunda capela, orientadas e patrocinadas pelos Condes da Ribeira Grande. A criação de um espaço, individualizava a Imagem e tornava-a mais visível aos olhos dos fiéis.

---

<sup>5</sup> AMNSE, Pedido de mercê a favor da madre Quitéria Francisca de Santa Rosa (1793).

O cuidado de madre Teresa da Anunciada para com a Imagem foi crescendo e passou a ser o *seu ex-libris*, na expressão de Margarida Lalanda (2005: 292), desenvolvendo uma profunda devoção à Imagem, através da qual conversava com Deus, tornando-se na intercessora e mediadora dos fiéis, numa lógica de fiéis/Imagem/fiéis. Começou a entender que Deus lhe transmitia a Sua vontade, por meio de uma voz interior, quando ela se encontrava em momentos de recolhimento espiritual. Foi neste contexto que a sua fama de santidade se difundiu ainda em vida, pois, aos olhos dos fiéis, Deus atendia aos seus pedidos. A mesma autora classifica esta situação como “um estatuto de intermediária privilegiada junto de Deus, com particular incidência através do diálogo com este “Ecce Homo”” (Lalanda, 2005: 293).

Madre Teresa da Anunciada faleceu a 16 de maio de 1738, como consta no termo de óbito. O seu primeiro biógrafo foi o Pe. José Clemente, da Congregação do Oratório de S. Filipe Neri. Sobre esta obra falaremos adiante.

No que respeita ao culto público, na interpretação da madre Teresa, a Imagem deu indicações para a realização de uma procissão pelas ruas da cidade, tendo como critério passar em todos os mosteiros e conventos. A tradição situa em 1700 a primeira procissão; não se sabe se houve regularidade na mesma nos primeiros anos. O momento de consagração do culto, que ganhou grande expressão na população, ocorreu em 1713, no decurso de uma crise sísmica, em que a Imagem saiu em procissão, pedida e organizada pela Câmara e pelo povo da cidade, como forma coletiva de pedir a Deus o fim do cataclismo. Ação miraculosa ou simples coincidência, o busto caiu ao ocorrer um forte sismo, sendo tido como milagroso que se não tivesse quebrado e que a crise sísmica tivesse cessado definitivamente naquele momento. Após este incidente a imagem ganha o epíteto *dos Milagres*.

#### **b) A 2.<sup>a</sup> Zeladora: madre Teresa de Jesus Maria (1738-1759)**

Madre Teresa era filha de Manuel Fernandes Teixeira da Vila da Lagoa, e de D. Ana do Rego, irmã da madre Teresa da Anunciada. Entrou no Mosteiro a 7 de dezembro de 1708, para fazer o noviciado. Faleceu pelas 3 horas da tarde do dia 19 de dezembro de 1759, com 79 anos de idade.

No seu termo de óbito consta que se ocupou “do trato da Capela da Miraculosa Imagem do *Senhor Santo Cristo Ecce Homo*”, administrando as esmolas dos fiéis e aplicando-as, por exemplo, na execução de uma cana de ouro e de uma relíquia do santo lenho ornamentada com pedras preciosas<sup>6</sup>.

Seguindo as anotações de Hugo Moreira (2000: 2-3), exerceu os seguintes cargos anuais: foi sacristã menor, em 1708; entre 1713 e 1718 foi porteira e sacristã; escuta do mirante, 1725; vigária do coro, 1727 e 1728 e, neste último ano, exerceu, cumulativamente, o cargo de escuta dos palatários; porteira do carro em 1732, mestra da ordem em 1734 e, em 1743, escuta dos homens.

Os dados de que dispomos sobre a sua biografia são mais parcos, mas dão para percebermos que se empenhou na consolidação do culto ao Senhor Santo Cristo, salientando-se a encomenda artística dos dons colocados na Imagem e nas relações mantidas com os devotos, numa relação de proximidade com os Condes da Ribeira Grande, família Câmara. O exercício do seu mandato coincidiu com a permanência da família na ilha, como adiante veremos, sendo a principal fonte para esta amizade e devoção a correspondência que chegou até nós. Numa dessas cartas, o 5.º Conde da Ribeira Grande, D. Guido da Câmara, pede orações ao Santo Cristo: “sempre estimo a sertesada sua boa Saude, este lhe Continue para alivio meu, para nos incomendar ao *senhor Santo Cristo*, que bem necesito, para me faser melhor do que sou”<sup>7</sup>.

Deve-se a esta religiosa o início do processo de redação da biografia da madre Teresa da Anunciada, em que a primeira referência conhecida ocorre, aproximadamente, em 1752: “Mande-me dizer quando virá o livro para se imprimir”, entenda-se apontamentos<sup>8</sup>. Esta biografia será o principal meio de divulgação da devoção na segunda metade de Setecentos e no séc. XIX. Como veremos no ponto *infra*, o processo de redação somente ficou concluído no mandato na 3.ª zeladora.

---

<sup>6</sup> AMNSE, Lv. V dos Óbitos (1703-1923), fl. 34.

<sup>7</sup> AMNSE, Cartas do Conde da Ribeira Grande, D. Guido Augusto da Câmara, à madre Teresa de Jesus Maria (setembro de 1753).

<sup>8</sup> AMNSE, Carta da Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus Maria (1752 atribuído).

### c) A 3.<sup>a</sup> Zeladora: madre Quitéria Francisca de Santa Rosa (1759-1813)

A madre Quitéria era sobrinha neta de madre Teresa da Anunciada e sobrinha de madre Teresa de Jesus Maria, sendo seus pais o capitão Manuel Pereira Coutinho e Clara do Rego, naturais da Vila da Ribeira Grande. Ingressou como pupila no Mosteiro, em 10 de outubro de 1725, professou a 24 de novembro de 1737. Desempenhou os cargos de Vigária da casa. Discreta<sup>9</sup>, exerceu o abadessado por duas vezes e de mestra da Ordem. Faleceu, pelas sete horas da manhã do dia 23 de abril de 1813, com 95 anos de idade.

Devido à sua longevidade, exerceu o cargo de zeladora durante cinquenta e quatro anos, apesar de, no final, ter ficado “entrevada e com privação de juízo”<sup>10</sup>. Ao longo destas cinco décadas, empenhou-se em promover o engrandecimento artístico da Capela e da Imagem. O seu legado é inegável, apesar de pouco valorizado, e é fruto da conjugação de vontades, tendo como principais aliados a família Câmara. No exercício do cargo de zeladora publicou-se a biografia da madre Teresa da Anunciada, fundou-se a Irmandade do Senhor Santo Cristo, construiu-se a atual capela, revestida com azulejos provenientes da Real Fábrica de Louça ao Rato e executaram-se as magníficas joias devocionais que adornam a Imagem: coroa, relicário, resplendor, cetro e corda.

A proteção dos Câmara foi fundamental para esta religiosa. Numa das cartas percebemos que houve a tentativa a remover do cargo de zeladora ou de a impedir de suceder à sua tia.

“Sinto os trabalhos de Vossa Mercê teve com lho quererem tirar o meu Senhor que sempre era para sentir. Eu logo mandei meu cunhado Luis a casa do Núncio para me tirar um breve por conta de ficar Vossa Mercê como me diz mas ele disse o não podia passar porque os prelados podiam dispor de coisas semelhantes que melhor era pedi-lho a ele por favor”<sup>11</sup>.

A publicação do livro *Vida da Venerável Madre Teresa da Anunciada, escrita e dedicada ao Santo Christo...* da autoria de José Clemente, publicado em Lisboa no ano de 1763, sob o patrocínio da 4.<sup>a</sup> Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de

---

<sup>9</sup> As religiosas “discretas” são todas as que exerceram o cargo de abadessa no mosteiro, embora sendo igualmente “discreta” a que ocupar o cargo de vigaria em cada mandato.

<sup>10</sup> AMNSE, Lv. V dos Óbitos (1703-1923), fl. 78.

<sup>11</sup> AMNSE, Carta da Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa, Lisboa (10-06-1760).

Lorena foi um marco basilar. Nesta publicação está incluída uma gravura desse ano, assinada por João Silvério Carpinetti, representando a madre Teresa da Anunciada a rezar, de joelhos, ao Senhor Santo Cristo, que serviu de base à propagação das estampas. O livro e as estampas foram os meios essenciais, que os promotores da devoção empregaram para divulgar a devoção.

### 3.2. A família Câmara

Os Câmara são uma família de origem madeirense, descendentes diretos de João Gonçalves Zarco, um dos precursores do povoamento da ilha da Madeira, que desde o século XV até à extinção do regime das donatarias mantiveram o estatuto hereditário de capitão do donatário na ilha de São Miguel, Açores, desde o primeiro desta família que o foi, Rui Gonçalves da Câmara (+1497). Em 1583, como recompensa pelo apoio à pretensão de Filipe II de Espanha ao trono português, receberam o título de Condes de Vila Franca. No tempo da união dinástica construíram o seu palácio em Lisboa, passando a residir na capital. O título de Condes da Ribeira Grande foi atribuído, em 1662, a D. Manuel Luís Baltasar da Câmara (1630-1673), num processo de reabilitação da família, caída em desgraça porque o 3.º Conde de Vila Franca, Rodrigo da Câmara (1594-1662), foi condenado, por sodomia, a prisão perpétua e confisco dos seus bens. A família estabeleceu relações familiares com algumas das principais famílias nobres de Portugal e do estrangeiro: Condes da Vidigueira, Condes de Miranda do Corvo, Condes de Atouguia, Condes de Alvor, Príncipes de Soubisse (França), entre outras famílias importantes.

A devoção da família dos Câmara, Condes da Ribeira Grande, ao Santo Cristo principiou nos contactos mantidos no final do séc. XVII e início do séc. XVIII com a madre Teresa da Anunciada. As informações que nos são dadas pela *Autobiografia* (Pinto, 2012) e pela *Biografia* (Clemente, 2015) são mais ou menos coincidentes, pois, aquando da construção da segunda capela para a Imagem, no coro baixo da Igreja da Esperança, os Condes assumem o padroado da mesma. A madre Teresa da Anunciada não ficou satisfeita com a primeira capela, edificada em finais do séc. XVII, pelo que, no ano de 1702, principiaram as obras da segunda capela, orientadas e patrocinadas pelo 2.º Conde da Ribeira Grande, D. José Rodrigo da Câmara (1665-1724) e a sua esposa, a princesa

Constança Emília de Rohan (1667-1709), assumindo este patrocínio como “intendentes e tesoueiros da obra” (Clemente, 2015: 151). Deve-se a este casal o início da devoção desta família ao Santo Cristo da Esperança, que passou de geração em geração, no séc. XVIII.

Como principiou esta relação de amizade com a mãe, que se traduziu na devoção à Imagem? Não temos uma resposta objetiva. Certamente haveria alguma convivência anterior a este período, mas também temos de reconhecer que a mãe não pertencia ao estrato social da elite micaelense, logo o desencontro entre a religiosa e a família seria mais plausível do que o encontro. A família esteve na ilha nos últimos anos do séc. XVII e no princípio de séc. XVIII, o que podemos depreender pela *Autobiografia* da mãe Teresa da Anunciada (Pinto, 2012). Em 1705 já se encontrava novamente em Lisboa.

Esta afeição com os Câmara possibilitou o acesso, por carta, da mãe Teresa da Anunciada à família real portuguesa, obtendo concessões muito significativas dos reis D. Pedro II e D. João V: uma tença anual de azeite para a lâmpada, redução do imposto do açúcar para a ilha, a libertação de um cativo e a oferta de uma capa para a Imagem a partir do manto régio.

Tomemos como exemplo uma das estadias da família na ilha, sensivelmente entre 1742 e 1752, provavelmente a mais prolongada. As visitas ao Mosteiro eram recorrentes, como expressa o Conde D. Guido da Câmara numa carta de 1753: “Sempre tenho lembranças das sextas feiras que pelo costume de tanto tempo faz saudades e da sua companhia não menos”<sup>12</sup>.

A família vai recorrer à Imagem do Santo Cristo, na sua aflição, em situações variadas: doenças, processos políticos, gravidez, entre outras. Destaco as seguintes: “peço a Vossa Mercê e às mais amigas em segredo que me façam uma novena ao Senhor Santo Cristo para que tire o vício do jogo ao Senhor Dom Guido”<sup>13</sup>. Outra situação dramática vivida pela família, com muita incerteza, foi a prisão do 5.º Conde, D. Guido da Câmara, no contexto do processo dos Távora, pelas ligações familiares, em 9 de dezembro 1758. Foi encarcerado no forte da Junqueira até à morte em 1770. Assim, 4.ª Condessa, D.

---

<sup>12</sup> AMNSE, Carta do 5.º Conde da Ribeira Grande, Guido Augusto da Câmara e Ataíde, Lisboa (18-10-1753). Provavelmente deslocou-se a São Miguel no período em que o sogro e irmão, D. José da Câmara Teles, na qualidade de capitão do donatário, esteve na ilha (1742-1752).

<sup>13</sup> AMNSE, Carta da 4.ª Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à mãe Teresa de Jesus Maria, Lisboa, 17-03-1755.

Margarida Francisca de Lorena (1707-1785), com a prisão imediata deste seu cunhado e genro, suplica em 1759: “meu Senhor Santo Cristo socorra a nossa casa pois ele sabe está inocente em tudo”<sup>14</sup>; no ano seguinte sugere: “Tomara que José [talvez o administrador da Casa na ilha] fizesse a festa do meu Senhor que era sinal de estar o Conde D. Guido em casa que tantos prejuízos temos com a sua prisão”<sup>15</sup>. O pedido de intercessão é repetido: “puxe Vossa Mercê pela capa do Senhor Santo Cristo para que este padecer tenha fim [prisão do conde]”<sup>16</sup>. Também a 5.ª Condessa, D. Joana Tomásia da Câmara (1730- 1782), sobrinha e esposa de D. Guido da Câmara, dirige-se à comunidade das religiosas a pedir intercessão pelo marido: “Peço-lhe se não descuidem de rogar ao Senhor Santo Cristo pelo livramento de meu tio e sua vida e saúde”<sup>17</sup>.

Outro aspeto evidenciado na devoção da família Câmara é o culto das relíquias. A família e a sociedade micaelense reconheceram uma vida virtuosa à madre Teresa da Anunciada, o que justificou algumas iniciativas em torno desta religiosa, nomeadamente a redação da sua biografia, promovida e patrocinada pela Condessa D. Margarida Francisca de Lorena, que teve a primeira edição em 1763 (Clemente, 2015). Em 1762, a mesma Condessa acusa a receção das relíquias: “novas de Vossa Mercê que muito estimei e pelas que me dá dos ossos da Venerável Madre Teresa da Anunciada e agradeço muito o bocadinho de osso”<sup>18</sup>. E dois anos depois, outra relíquia, mas da Imagem: “Agradeço a Vossa Mercê as aparinhas que me mandou do dedo do Senhor”<sup>19</sup>. Esta devoção encontra-se espelhada no seu testamento, datado de 1783, escrito no palácio da Junqueira, em Lisboa. Deixa ao seu neto, o 6.º Conde da Ribeira Grande, D. Luís António José Maria da Câmara (1754-1802), uma relíquia do peito da Imagem, para permanecer no seu oratório, enquanto à irmã deste, a Condessa de Aveiras, D. Leonor Maria da Câmara

---

<sup>14</sup> AMNSE, Carta da 4.ª Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus Maria, Lisboa (02-1759).

<sup>15</sup> AMNSE, Carta da 4.ª Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus Maria, Lisboa (12-02-1760).

<sup>16</sup> AMNSE, *Ibidem*.

<sup>17</sup> AMNSE, Carta da 5.ª Condessa da Ribeira Grande, D. Joana Tomásia da Câmara, Lisboa (06-02-1765).

<sup>18</sup> AMNSE, Carta da 4.ª Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa, Lisboa (14-11-1762).

<sup>19</sup> AMNSE, Carta da 4.ª Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca, Lisboa (05-06-1764).

(1749-1789), ficaria uma lâmina com idêntico motivo iconográfico, “porque sei a hade ter com toda a veneração”<sup>20</sup>.

### 3.3. A Irmandade do Senhor Santo Cristo

A *Irmandade do Senhor Santo Cristo Ecce Homo*, na designação dos primeiros estatutos, foi ereta a 21 de abril de 1765, com aprovação dos seus estatutos pelo bispo diocesano, D. António Caetano da Rocha, e do Custódio Provincial Franciscano, Fr. Francisco das Chagas, documento que é a fonte da nossa análise (Rodrigues, 1959). Os mentores da nova Irmandade foram o sargento-mor António Borges de Bettencourt, comandante-geral da ilha, e o capitão Agostinho Barros Lobo. A única referência conhecida à intenção de criar uma Irmandade ocorre no ano anterior, em carta da 4.<sup>a</sup> Condessa da Ribeira Grande à madre Quitéria, na qual menciona o nome do futuro primeiro provedor, o que espelha a preponderância que já granjeava, bem como o desejo de institucionalizar as vontades de uma conjunto de pessoas, numa solução muito utilizada no período moderno: “(...) estimo muito que o António Borges desse essa oferta ao Senhor (...) bom é que ponha como irmandade, mas já no tempo da minha Madre Teresa falaram os mesmos nisso e nunca teve efeito”<sup>21</sup>.

Fotografia 2. A Irmandade do Senhor Santo Cristo entrega a Imagem às Religiosas de Maria Imaculada após a procissão de domingo (2019)



<sup>20</sup> Arquivo Nacional da Torre de Tombo (ANTT), *Registo Geral de Testamentos*, Lv. 321, f. 214v e também ANTT, *Casa de Aveiras e Vagos* (CAV), cx. 84, mç. 5, n.º 16.

<sup>21</sup> AMNSE, Carta da 4.<sup>a</sup> Condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa, Lisboa (27-01-1764).

Fonte: José António Rodrigues

Qual o motivo para a criação de uma irmandade? A devoção à Imagem do Santo Cristo nasceu dentro de uma comunidade religiosa de clarissas, logo viviam em clausura no Mosteiro, não podendo promover eventuais festejos exteriores. Quando a devoção transpôs os muros da cerca e as grades do coro baixo, assumiu um culto público. Segundo o relato da madre Teresa da Anunciada, já referido, foi a própria Imagem a ordenar uma procissão. Por outro lado, no contexto da espiritualidade da época, as procissões públicas eram a apoteose de qualquer manifestação religiosa, muitas delas promovidas por irmandades e confrarias. Considerando este contexto identificamos três motivos para a criação da Irmandade: primeiro, a existência da devoção é justificada pelas calamidades naturais, pelas más colheitas e pelas epidemias, em que o povo vê na *Sacrossanta Imagem* um meio de proteção; segundo, o desejo de obtenção da salvação, cumprindo e fazendo cumprir os desígnios de Deus na terra; terceiro, provavelmente o motivo principal, a incapacidade de realização das festas anuais, a 11 de abril, por falta de recursos, conforme a vontade da madre Teresa da Anunciada (Rodrigues, 1959: 301).

No que respeita à tipologia de irmandade, o critério que obtém maior concordância entre os especialistas, segundo Pedro Pentead, é o que diferencia estas instituições a partir da sua principal função (2000, vol. I: 460). Por conseguinte, pelas características da Irmandade, esta enquadra-se na tipologia devocional, porque está vocacionada para a celebração de uma devoção específica. A devoção cristológica é a razão da sua constituição.

Quem foi o provável primeiro provedor? Em nossa opinião foi António Borges de Bettencourt (1712-1772). Oriundo da elite micaelense, ingressou na carreira militar. Em 1757, na ausência do Conde da Ribeira Grande, capitão do donatário, assume as funções de governador do forte de S. Brás e, por inerência do cargo, passou a superintender todas as forças militares da ilha. Este cargo, de nomeação régia, com a vigência de três anos, porém Borges de Bettencourt detinha o apoio dos Condes da Ribeira Grande, do corregedor, do juiz da Alfândega e mais tarde, do governo da Capitania Geral, instituído em 1766, pelo Marquês de Pombal, desempenhou estas funções até à sua morte em 1772.

Os estatutos são muito simples, constando somente de seis capítulos que determinam a orgânica interna da Irmandade, a relação dos irmãos e as suas contribuições anuais. A dimensão espiritual está presente na promoção do culto à Imagem nas festas

anuais e na celebração de missas por sufrágio dos irmãos. A dimensão caritativa também ocorre, com a distribuição de esmolas.

Quem são os irmãos fundadores? Num total de 182 irmãos fundadores, há 114 homens leigos, 3 padres e 1 frade; há 64 mulheres, das quais 2 são religiosas do convento de Santo André de Ponta Delgada. O próprio preâmbulo informa quem são os principais irmãos: “grande parte da nobreza secular, e Ecclesiastica, e mais moradores” (Rodrigues, 1959: 301). Saliente-se que encontramos duas mulheres que vivem “em caza de”, o que é indicador de um estrato social inferior, sendo, provavelmente, criadas ou que estão à responsabilidade dos senhores da casa. Também se identificam dezassete casais, como o de Luís Manuel da Silveira Estrela, que tem o cuidado de especificar ou assinar em nome da esposa, com a expressão “e minha mulher D. Francisca Thomazia da Camara Albuquerque”. Outro aspeto a salientar é o ingresso de vários membros da mesma família, neste caso o de Maria Madalena da Camara e Silva com seus filhos: Pedro Nolasco Borges Bicudo da Câmara e Ana Úrsula da Câmara. No que respeita à menção da profissão, somente Maria Francisca de Jesus tem a preocupação de informar que é a mulher do tabelião José da Costa Pavão. As pesquisas aleatórias que fizemos, permitem-nos identificar os cargos, por exemplo, de Manuel José Botelho de Gusmão como sargento-mor na Vila Franca, numa família que tradicionalmente exerceu esses cargos militares.

Num segundo período de admissões de irmãos, a partir de 1767, encontramos, por exemplo, os Condes de Avranches, D. Antão de Almada, a sua esposa, D. Violante Josefa de Almada, e filhos (Rodrigues, 1959: 311). D. Antão de Almada foi o 1.º Governador e Capitão-General das Ilhas dos Açores, na sequência da extinção do regime de capitanias e a criação do da Capitania Geral dos Açores, em 1766, com sede em Angra do Heroísmo. A admissão da família de D. Antão de Almada poderá ser justificada pela proximidade a António Borges de Bettencourt, considerando que o Capitão-General era o seu superior hierárquico. Nesta mesma data, incluem-se irmãos residentes em Lisboa, na ilha Terceira e na ilha do Pico.

Portanto, a Irmandade no ato fundacional é composta, na generalidade, por representantes da elite local, que podemos identificar pelos apelidos de família: Paim da Câmara, Faria e Maia, Castro e Câmara, Taveira de Bettencourt, Borges de Bettencourt, Andrade Albuquerque, Jácome Correia, Canto, Corte Real, Borges do Canto, entre outros. Todavia, nos decénios seguintes verifica-se a incorporação de irmãos residentes em outras

ilhas, na metrópole e no Rio de Janeiro, também eles com algum estatuto na hierarquia social.

## **Conclusão**

Os promotores da devoção ao Santo Cristo foram homens e mulheres, religiosos e leigos, que, no séc. XVIII, de forma intencional, conseguiram criar as bases simbólicas da devoção, bem como os principais meios de divulgação desta. Quatro figuras femininas sobressaem como promotoras: madre Teresa da Anunciada, madre Teresa de Jesus Maria, madre Quitéria Francisca de Santa Rosa e D. Margarida Francisca de Lorena.

Deve-se aos promotores a criação das bases simbólicas que caracterizam devoção e o seu culto, a saber: espaço devocional da capela, com toda a iconografia associada, e as joias devocionais que adornam a Imagem. As suas vivências pessoais ou familiares confundem-se com os instrumentos de promoção e divulgação da devoção. Os dois principais meios de divulgação foram a biografia da madre Teresa e a estampa de Carpinetti.

A origem da devoção e do culto ao Senhor Santo Cristo é indissociável da figura principal impulsionadora, madre Teresa da Anunciada, em que o progresso da devoção individual da religiosa se alia à crescente visibilidade da Imagem. De modo consequente, importa analisar o processo de construção da santidade da madre Teresa a partir das fontes existentes, integrando-a em contextos e correntes de espiritualidade transversais ao mundo católico da época, buscando possíveis justificações para o bloqueio do processo de beatificação.

As zeladoras promoveram a devoção pelo seu testemunho pessoal, pelos relatos de milagres, pela exuberância das celebrações e pela dimensão mistérica da Imagem colocada ao fundo da capela, no coro baixo, por detrás das grades e portadas, somente acessível ao comum dos fiéis na procissão; utilizaram a arte como meio de glorificação, servindo-se da joalheria devocional.

Quanto às elites, sejam micaelenses ou não, são elas as protagonistas do culto público e do engrandecimento artístico. Cruzam-se estratégias pessoais das zeladoras, institucionais do Mosteiro, dentro das rivalidades entre casas monásticas da ilha, e os interesses da família dos Condes da Ribeira Grande, como senhores da ilha, logo

magnânimos beneméritos de causas diversas, imbuídos da espiritualidade da época. Por intermédio dos Condes, quer na ilha, quer na Corte de Lisboa, garantiram o necessário suporte material à consagração do culto, em momentos distintos, que se repetiram no decurso do século XVIII. Já no dealbar do século XIX, os Condes da Ribeira Grande perdem protagonismo e será a Irmandade, por vezes em exclusivo, com os seus membros, a assumir a manutenção e promoção do culto público até meados do séc. XX, associando a componente profana às festas. Constroem-se, assim, eixos autorizados capazes de garantir difusão e aceitação pública do culto, contagiando as massas populares. Madre Teresa da Anunciada e a milagrosa Imagem veem a devoção transpor, definitivamente, a cerca monástica e os limites da ilha.

O género epistolar foi muito cultivado pelas três primeiras zeladoras, com interlocutores diversos, tanto religiosos como seculares. A diferença para com o diário é que a carta esperava uma resposta, servindo de mote para continuar uma eventual narração e estabelecer parâmetros de intimidade entre os interlocutores. A correspondência recebida da família dos Condes da Ribeira Grande é uma fonte imprescindível para a análise da origem e consolidação do culto e da devoção no século XVIII, principalmente, mas não só, na perspetiva do género feminino. Nas cartas dos Câmara, há uma relação a três ou comunitária: a Imagem do Santo Cristo, a religiosa, a Condessa ou seus familiares.

Uma última observação, a que já aludimos anteriormente: a publicação da biografia foi uma estratégia, mais ou menos deliberada, do Mosteiro em afirmar-se no quadro da ilha e do arquipélago, como casa de santidade, ou até, num plano mais lato, ao nível nacional. A sua biografia, através das suas mais de vinte edições, a par com a gravura de Carpinetti, foram os principais meios de divulgação da devoção, em que se consolidou no decurso do tempo. A biografia para a elite literata e a gravura para as gentes simples. Madre Teresa da Anunciada foi a promotora e a promovida a venerável, como exemplo, no feminino, de fiel devota.

## **Bibliografia**

AZEVEDO, Carlos Moreira (2022), “A Imagem do Santo Cristo, no contexto da iconografia do *Ecce Homo* dos séculos XV a XVII” in António Camões Gouveia, Maria Margarida Lalanda e Hélio Nuno Soares (dir.), *O culto ao Senhor Santo Cristo e ao Espírito Santo nos Açores*, Ponta Delgada, Letras Lavadas (no prelo).

BRAUDEL, Fernand (1983), *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, 1.ª ed., Lisboa, D. Quixote.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (1970), “Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)” in *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, vol. II. La Laguna, Universidad de La Laguna, pp. 1-24.

CLEMENTE, José (2015), *Vida da venerável Madre Teresa da Anunciada escrita e dedicada ao Senhor Santo Cristo com a invocação do Ecce-Homo*, 22.ª edição, Notas de Hugo Moreira, Ponta Delgada, Empresa Gráfica Açoreana.

ENES, Maria Fernanda (2010), “A invocação e o culto do Senhor Santo Cristo em Ponta Delgada – São Miguel”, *Cultura - Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 27, pp. 211-226, [consulta em 12/02/2022]. Disponível em: <http://cultura.revues.org/347>

LALANDA, M.ª Margarida de Sá Nogueira (2005-2006), “Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada”, *Arquipélago – História*, 2ª série, vols. 9-10, pp. 275-307, [consulta em 12/02/2022]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.3/421>

LE GOFF, Jacques (2003), *Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Editor.

LEAL, Luís (2021), *Ecce Homo – num arquipélago de evangelização*, Ponta Delgada, Letras Lavadas.

PENTEADO, Pedro (2000), “Confrarias”, in Carlos Moreira Azevedo (coord.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. I, pp. 459-470.

PIMENTEL, António Filipe (2000), “Percursos do barroco nos caminhos do Atlântico: o culto e o tesouro açoriano do Senhor Santo Cristo dos Milagres”, in *Oceanos: ourivesaria luso-brasileira do ciclo do ouro e dos diamantes*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n.º 43, pp. 55-64.

PIMENTEL, António Filipe; PENALVA, Luísa; FRANCO, Anísio (2014), *Splendor et gloria: cinco jóias setecentistas de exceção*. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

PINTO, Agostinho (2012), *Madre Teresa da Anunciada: autobiografia e perfil espiritual*, Ponta Delgada, Edições ECCE.

Hélio Nuno Soares – *Os promotores de uma devoção no séc. XVIII: o Senhor Santo Cristo de Ponta Delgada*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 85-106. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a5](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a5)

MENDES, Paula Almeida (2017), *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de «vidas» de santos e de «vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, Porto, CITCEM.

MOREIRA, Hugo (2000), *O Convento de Nossa Senhora da Esperança – Imagem e Culto do Senhor Santo Cristo dos Milagres: Colectânea de artigos*, Ponta Delgada, Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres.

RODRIGUES, Rodrigo (1959), “1.<sup>os</sup> Estatutos da Irmandade do Senhor Santo Christo da cidade de Ponta Delgada”, *Insulana*, vol. XV, pp. 297-316.

SOARES, Hélio Nuno (2018), *O Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada: uma proposta de valorização patrimonial em diálogo com a comunidade*, Dissertação de Mestrado em Património, Museologia e Desenvolvimento, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, [Consulta em 05/02/2021]. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.3/5006>.

SOARES, Hélio Nuno (2021), *O Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada: o património em diálogo com a sociedade*, Ponta Delgada, Letras Lavadas.

## **Santuário e Romaria de Nossa Senhora da Piedade, Sanfins do Douro**

### **Sanctuary and Pilgrimage of Our Lady of Piety, Sanfins do Douro**

### **Sanctuaire et Pèlerinage de Notre-Dame de Piété, Sanfins do Douro**

### **Santuario y Romería de Nuestra Señora de la Piedad, Sanfins do Douro**

Ana Carolina Cunha  
FLUP  
up201805889@edu.letras.up.pt

**Resumo:** O presente trabalho tem por objetivo estudar a Romaria da Nossa Senhora da Piedade (Sanfins do Douro) e o seu duplo desenvolvimento: no espaço e no tempo. Visa-se, deste modo, compreender a origem e implantação do culto, a par do impulso da sacralização do território que culmina na edificação do santuário, espaço de eleição para o percurso e lugar de chegada da romagem. Desenvolvida a antropomorfização do espaço em resposta a este novo polo devocional, procura-se compreender as dinâmicas em volta do expoente máximo da devoção, as festas em honra de Nossa Senhora da Piedade.

**Palavras-chave:** Nossa Senhora da Piedade; Sanfins do Douro; Romaria; Dinâmicas do Espaço Sacro.

**Abstract:** This article aims to study the Pilgrimage of Our Lady of Piety, “Sanfins do Douro”, and its double development: in space and time. In this way, it intends to understand the origin and implantation of the cult, along with the impulse to the sacralization of the territory, bridging in the construction of the sanctuary, an area of election to the pilgrimage. Developed the anthropomorphization of space in response to this new devotional pole, it attempts to understand the dynamics around the maximum exponent of devotion, the feasts in honor of Our Lady of Piety.

**Keywords:** Our Lady of Piety; “Sanfins do Douro”; Pilgrimage; Dynamics of the Sacred Space.

**Résumé:** Le présent travail vise à étudier le Pèlerinage de Notre-Dame de Piété, “Sanfins do Douro”, et son double développement : dans l'espace et dans le temps. L'objectif est, de cette manière, de comprendre l'origine et l'implantation du culte, ainsi que l'impulsion de la sacralité du territoire qui culmine dans la construction du sanctuaire, espace de choix pour l'itinéraire et le lieu d'arrivée du pèlerinage. Développé l'anthropomorphisation de l'espace en réponse à ce nouveau pôle dévotionnel vise à comprendre la dynamique autour de l'exposant maximum de la dévotion, les festivités en l'honneur de Notre-Dame de Piété.

**Mots-clés:** Notre-Dame de Piété ; “Sanfins do Douro” ; Pèlerinage ; Dynamique de l'Espace Sacré.

**Resumen:** El presente trabajo tiene como objetivo estudiar la Romería de Nuestra Señora de la Piedad, “Sanfins do Douro”, y su doble desarrollo: en el espacio y en el tiempo. Se pretende, de este modo, comprender el origen e implantación del culto, así como el impulso de la sacralidad del territorio que culmina en la construcción del santuario, espacio elegido para el recorrido y lugar de llegada de la peregrinación. Desarrollada la antropomorfización del espacio en respuesta a este nuevo polo devocional, buscamos comprender la dinámica en torno al máximo exponente de la devoción, las fiestas en honor a Nuestra Señora de la Piedad.

**Palabras clave:** Nuestra Señora de la Piedad; “Sanfins do Douro”; Peregrinaje; Dinámica del Espacio Sagrado

## Introdução

O santuário de Nossa Senhora da Piedade tem lugar em Sanfins do Douro, implantado num monte, que se tornará em sacro-monte, encontra-se isolado e sobranceiro à vila. O território em estudo vê-se sacralizado no tempo longo, com sucessivas alterações de dedicação. Como manifestação de fé e devoção, o atual culto tem na romaria o seu expoente, dedicando-se o segundo fim-de-semana de agosto a trazer a público este fenómeno de espiritualidade e purificação, acompanhado de outras experiências vividas no coletivo.

O estudo balizado, entre o século XVII e o presente, procura compreender de que forma as dinâmicas em torno do sagrado marcam o território, permanente e efemeramente, a par das vivências comunitárias em volta do fenómeno devocional.

Neste sentido, será o presente trabalho dividido em quatro partes. A primeira detém-se na compreensão de sacro-monte e da primitiva capela dedicada a Santa Bárbara, enquanto protetora das trovoadas, que vem sacralizar o território. O segundo ponto versa sobre o culto mariano e a alteração da invocação da capela. Neste sentido, surge o principal problema quanto à falta de fontes que sustentem de forma direta o *porquê* e *quando* destas mudanças. Contudo, utilizou-se, a par das *Memórias Paroquiais*, os *Registos de Batismo da Paróquia*, de modo a sustentar uma datação aproximada. O antepenúltimo ponto foca o desenvolvimento do santuário e a antropomorfização do território com o implementar de um percurso ascensional de resposta à peregrinação e ao culto da *via-crucis*. Por fim, estuda-se a romaria em honra de Nossa Senhora da Piedade, enquanto fenómeno devocional, mas também social, a partir dos vários momentos e práticas que assume, no seio da comunidade e no contexto do território.

### 1. Sacro-monte

A sacralização da montanha acompanha o Cristianismo desde a sua origem, patente nos sacro-montes bíblicos: o Monte do Calvário – “o lugar mais próximo do Céu” (Eliade, 1957:43) –, a principal referência ao fenómeno que lhe será frequentemente associada, a *via-crucis*, mas também os montes Sinai, Carmelo ou Tabor (Almeida, 1994: 95 [nota de rodapé nº1]). Descritos como “d’accidents cosmiques” por A. Dupront (2013: 477), ou “dramatic sites of the landscape” por W. Christian, os montes apresentam-se isolados da urbe, tendo a elevação topográfica e a natureza como elementos favoráveis à aparição do numinoso. Associada à ideia de *axis mundi* a montanha liga o Céu e a Terra,

encontrando-se entre estes. A base é cravada no *mundo de baixo*, toca de algum modo o Céu (Eliade, 1957:42-43) “e marca, por consequência, o ponto mais alto do mundo; daí resulta, pois, o território que a cerca, e que constrói “o nosso mundo”” (Eliade, 1957:43).

Neste sentido, a edificação de capelas ou ermidas nos montes resulta em importantes marcos de sacralização do território. O templo vai *ressantificar* (Eliade, 1957:56-57) continuamente o território, como lugar santo por excelência, representando-o e contendo-o ao mesmo tempo. O monte, como sítio elevado, é entendido na crença do devoto como um diminuir da distância entre a terra e o céu, numa sensação de aproximação espiritual com o Criador (Aleixo, 2014: 5), e o templo como réplica da montanha integra essa ligação. Por conseguinte, funda-se nas regiões inferiores, na base rochosa e eleva-se através da própria edificação, que pode salientar essa ideia de ascensão através de uma cúpula esguia, como veremos posteriormente.

Os afloramentos rochosos estão, segundo Carlos Alberto Ferreira de Almeida, entre os aspetos favorecidos pelo romeiro (Almeida, 1984: 79). Estas peculiaridades levam a ações e itinerários que o Homem cria, atribuindo-lhe significações, por vezes, associando-lhe lendas, “permitindo um conjunto de vivências que os passam a unir a esse ambiente” (Almeida, 1984: 79). Deste modo, o culto das pedras - penedos de formas ou posições insólitas, ou grandes afloramentos - dá-se pela sua existência ambígua. Delas podem brotar coisas boas, sendo frequentemente palco de *hierofanias* e estando na origem de divindades, conferindo-lhes, por exemplo, propriedades divinatórias, ou, em oposição, recebem associadas as entidades do mal. Neste sentido, estes elementos requerem uma especial sacralização, conseguida por meio de cruces e outros símbolos *amuletifomes* gravados em penedos com a finalidade de proteger e exorcizar o território.

No sacro-monte de Sanfins do Douro, a primitiva capela implantou-se sobre as muralhas de antigo castro<sup>1</sup>, o que pode ter favorecido a eleição do lugar, sendo esta escolha frequentemente movida pela associação ao monte de lendas de antigas povoações ou castelos que enobrecem o local.

Em 1646 é edificada uma capela em honra de Santa Bárbara (Penteado, 2000: 172), protetora contra os malefícios das trovoadas e tempestades. Erigida na Serra do Vilarelho, com vista elevada sobre o centro urbano da vila, povoados envolventes e

---

<sup>1</sup> Ver Capela de Nossa Senhora da Piedade/Santuário de Nossa Senhora da Piedade. (SIPA) Sistema de Informação para o Património Arquitectónico. Disponível [http://www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=11988](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=11988). Acesso: 16 junho 2022.

avistando ao longe as Serras do Marão, da Cabreira, de Leomil (Noé, 2008), a escolha de tal invocação terá recaído na proteção que esta oferece, visto tratar-se de uma comunidade cuja economia assenta na agricultura. “[...], nos locais ditos Ladários, aonde iam as procissões, habitualmente penedos ou outeiros, as constituições episcopais e os visitantes impõem a construção de capelas [...]” (Almeida, 1979: 165).

“Os clamores, por voto ou motivados por circunstância de aflição, foram, desde a Idade Média e até aos nossos dias, uma das mais frequentes vivências de “religião local” populares e eruditas” (Almeida, 1994:102), pelo que até ao presente a imagem de Santa Bárbara continua colocada sobre a porta principal (foto 1), lembrando a primitiva devoção e conferindo proteção aos devotos.



Foto 1- *Santa Bárbara*. Fonte: A autora.

## 2. Culto Mariano – Nossa Senhora da Piedade

O culto mariano é amplamente difundido na Idade Média em virtude de uma necessidade crescente de justificar a origem humana de Jesus Cristo, apoiando-se para tal no culto de sua mãe, Maria, Nossa Senhora. Também a sua devoção pode ser percebida a nível antropológico pela projeção do humano em Maria, na simplicidade “assente nos arquétipos maternos” (Ramos, 2016:47). Vista como intercessora privilegiada junto de seu filho, esta é invocada e cultuada como protetora de males e aflições. Desta forma, prolifera o surgimento de novas denominações e multiplicam-se os santuários e capelas de invocação mariana, destacando-se no panorama nacional (Sanchis, 1983, p.56 citado por Pereira, 2019: 200).

O culto a Nossa Senhora em Sanfins do Douro, a existir, não seria de grande expressão antes e após 1642. Não aparece mencionado no *Santuário Mariano*, obra de

Frei Agostinho de Santa Maria (1712), que se dedica à recolha sistemática de histórias de imagens milagrosas que levam à fundação de locais de invocação mariana em Portugal assim como no espaço de influência do reino, da Índia ao Brasil.

A primeira referência documentada de devoção a Nossa Senhora, no local, aparece nas *Memórias Paroquiais* de 1758. Indica a existência de uma Capela dedicada a Nossa Senhora do Pé da Cruz, à qual “Acode gente de romagem pela maior parte do ano” (Capela, 2006). Todavia, esta não seria ainda de grande afluência, uma vez que o estudo coordenado por Viriato Capela relativo às freguesias do Distrito de Vila Real nas *Memórias Paroquiais*, indica que no concelho de Alijó “as devoções e invocações de maior irradiação e concorrência regional” (Capela, 2006) seriam a romagem a Nossa Senhora do Pópulo e à capela de Nossa Senhora dos Remédios, em Vila Chã da Montanha.

Levantam-se, deste modo, as seguintes questões: quando se dá esta passagem de culto a Santa Bárbara para Nossa Senhora do Pé da Cruz? E porquê? Quanto à primeira não foi possível estabelecer uma data mais precisa, apenas apontar que esta mudança terá sido anterior a 1758, indicando pela romagem que recebe que esta estaria já estabelecida. Quanto ao *porquê* não é possível indicar o motivo, uma vez que as fontes nada referem. É, contudo, de relevar a crescente afirmação devocional à Virgem, uma vez que também a Igreja Matriz o assume, passando Nossa Senhora da Assunção a ser padroeira da paróquia. Paralelamente, verifica-se para os séculos XVII e XVIII um aumento de culto ao Calvário (Rocha, 1992: 65), temática da paixão e morte de Cristo à qual a invocação – *do Pé da Cruz* – pertence. Vêm-se, deste modo, associadas as duas grandes devoções do período, o sempre afirmado culto a Nossa Senhora a par do Calvário.

Na atualidade, no espaço anteriormente tratado, presta-se culto a Nossa Senhora da Piedade. Uma vez mais se levanta a problemática da mudança de foco de culto e da sua posição no tempo. A génese deste pode-se relacionar com a atividade económica predominante, a agricultura, tendo para tal em conta a interpretação avançada por Joaquim Romero Magalhães:

“A Senhora da Piedade, desde cedo – talvez logo no século XVI – Passou a ser especialmente venerada pelas populações dos campos. Pediam-lhe piedade e, sobretudo, misericórdia. E a misericórdia que mais solicitavam era a de água em tempo de seca” (Magalhães, 1985, p.4 *apud* Aleixo, 2014: 6)

Apesar da mudança de denominação, a invocação mariana permanece, verificando-se uma passagem quase sequencial, da mãe que sofre no pé da cruz onde o seu filho é crucificado, para a mãe com o seu filho morto nos braços.

Novamente se impõe a falta de registos que demonstrem e periodizem a assunção de uma nova invocação, pelo que talvez os *Registos de Batismo* da paróquia de Sanfins do Douro possam ser a fonte mais precisa, permitindo balizar a dita mudança, como sustentado pela afirmação de Carlos Alberto Ferreira de Almeida, “A onomástica é, sem dúvida, um esplêndido meio para conhecer as devoções mais prediletas do tempo” (Almeida, 1979:159).

Deste modo, procurou-se fazer a pesquisa dos nomes de todas as crianças nascidas na paróquia a partir de 1815. Esta data é apontada na entrada sobre a capela no *SIPA*<sup>2</sup> como sendo a da encomenda de uma imagem de Nossa Senhora da Piedade, para a qual não se indica qualquer sustentação documental (Noé, 2008). Neste sentido, verificou-se que de 1815 a 1833, dos 1919 batismos, 490 foram de indivíduos do género feminino, e nenhum toma o nome de Piedade ou Maria da Piedade. Desta forma, apreende-se que, a existir já uma imagem e referente culto a Nossa Senhora da Piedade, este não estaria ainda estabelecido entre a comunidade.

Por sua vez, na mesma fonte, para os anos compreendidos entre 1833 e 1843, entre as 273 crianças do género feminino, nascidas e batizadas na paróquia, três delas recebem o nome de Maria da Piedade, sendo a primeira de 1836, pelo que se subentende que a devoção era já de predileção entre os paroquianos.

### 3. Santuário

“Se há em verdade sítio apropriado para se erigir um altar á Mãe de Deus, é a culminância de um monte, porque Ela Mesma é, com disse Ruperto, Mons Montium, montanha de pureza, de santidade e de misericórdia, o monte dos montes, a virgem das virgens, Virgo virginum, a santa dos santos, Santa sanctorum” (Aleixo, 2014: 5)

A afirmação e abrangência do culto vai levar, por inerência, ao desenvolvimento do santuário, e conseqüente antropomorfização da natureza, relembrando que este se insere num monte que vem a ser sacralizado desde o século XVII.

<sup>2</sup> Ver Capela de Nossa Senhora da Piedade/Santuário de Nossa Senhora da Piedade. SIPA (Sistema de Informação para o Património Arquitectónico). Disponível [http://www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=11988](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=11988). Acesso: a 16 junho 2022.

O termo *Santuário* designa um templo ou lugar sagrado que, não sendo a igreja-paroquial, se encontra, por norma, exterior ao povoado, “no meio da natureza, em locais de grande alcance paisagístico e propício ao encontro entre o homem e o sagrado” (Penteado, 2000: 346). A partir desta premissa e tendo em consideração o primeiro ponto, no qual se desenvolve o conceito de *sacro-monte*, se percebe que a convergência de ambos, podendo ser o monte sacralizado por um templo, ou, como no caso, sacralizado por uma capela que diacronicamente, evolui para um santuário.

Neste sentido, assume-se com uma certa grandeza arquitetónica e resulta num ponto de confluência de peregrinação, no qual se venera, com particular devoção, a imagem de uma santidade, seja ela Jesus Cristo, a Virgem ou os Santos, através dos quais se atribui o caráter sacro ao local (Penteado 2000: 164).

Distando cerca de 100m da povoação e a uma elevação de 737m, encontra-se a capela principal do santuário que expõe Nossa Senhora da Piedade. O templo apresenta-se de planta octogonal, com o interior em cantaria e uma pronunciada cúpula também ela de alvenaria. O interior (foto 2) é dominado visualmente pelos três retábulos de talha dourada, os laterais expondo São Pedro e São Paulo, os pilares da igreja e ao centro a escultura da *pietà*. Segundo as Memórias Paroquiais, a capela dedicada a Nossa Senhora do Pé da Cruz era “obra romana, com três altares” (Noé, 2008), pelo que se coloca a possibilidade de se tratar da mesma capela, ou de esta preservar características semelhantes à sua antecessora. Na fachada, sobre a porta principal ocupa o nicho Santa Bárbara, cujo culto não desaparece, pelo que a primitiva devoção se prolonga até ao presente.



Foto 2 - Interior da Capela. Fonte: A autora.

O surgimento do santuário de Nossa Senhora da Piedade é já tardio, do século XIX, cronologicamente posterior<sup>3</sup> ao Santuário de Bom Jesus do Monte, ou ao de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego, sendo estes dois grandes centros de peregrinação, situando-se na sede do arcebispado, um e o outro a sul do concelho. Ainda que no presente caso de estudo não se possa comparar com os anteriores a nível de erudição arquitetónica, escala ou afluência, acompanha-os no fenómeno de *novas Jerusaléns*, demonstrando a já mencionada preferência de peregrinação a montes.

A disseminação deste tipo de devoção sustenta-se, segundo German Bazin, na impraticabilidade, para a alargada maioria, de se deslocar à Terra Santa, o que levou à construção de novas *Jerusaléns*, como forma de substituição do original lugar do Calvário em Jerusalém, classificada pelo autor como “peregrinação de substituição” (Bazin, 1971: 206). Este “[...] culto do caminho da cruz erigido em pedra, teve larga aceitação no país proliferando, principalmente, nas regiões centro e norte” (Massara, 1988: 28), e o mesmo se verifica no presente santuário mariano.

O isolamento da capela face ao centro da vila propicia longas procissões e peregrinações. Caraterizado pela sua penosa subida, o percurso de ascensão ao sacromonte aproxima o comum do cristão à dolorosa subida ao Calvário. O crente sai do seu ambiente quotidiano, faz a viagem, regra geral a pé, pela dureza que acresce, para assim encontrar-se com o sagrado. “O acto de peregrinar necessita de um percurso, cuja distância represente, ao menos, uma jornada e dum certo espaço temporal” (Almeida, 1984: 81 [nota de rodapé nº21]). Neste sentido surge, ou antes, afirma-se, o percurso ascensional, tendo início no centro urbano, ao lado da igreja paroquial e terminando junto da capela. O percurso vai-se afirmar na paisagem, na medida em que antropomorfiza a natureza, para criar uma estrada *zigzagueada* e de forte pendente, hoje empedrada, que guia o peregrino ao encontro do divino.

“Não raras vezes é toda a montanha que se prepara para receber a representação do drama da Paixão, [...]” (Almeida, 1984: 66)

Assim, entre 1865 e 1886, são-lhe então acrescentadas as quatro capelas, integrantes da *via-crucis* (foto 3) dedicadas aos últimos acontecimentos da vida terrena de Cristo. De planta hexagonal, as capelas são herdeiras da linguagem plástica da capela

---

<sup>3</sup> Ambos com início no século XVIII, tendo-se prolongado, no caso do santuário lamecense, pelos séculos XIX e XX.

principal, todavia a sua ordem de construção não é devedora da posição que ocupam no percurso, pelo que primeiro, em 1865, se edifica a mais próxima ao topo (foto 4), seguida, quinze anos mais tarde, da que a antecede. Contudo, as seguintes não seguem a mesma sequência, erigindo-se em 1885 a mais próxima à povoação e por último a segunda, um ano mais tarde. Estas virão dar abrigo, em data não certa, a representações do Pretório de Pilatos, da crucificação, de Cristo crucificado, ladeado por S. João, M<sup>a</sup> Madalena e a Virgem e do *descimento da cruz*, assumindo uma ordem cronológica face ao percurso. Cada uma das cenas narra o episódio versado, detendo-se os peregrinos, penitentes, vivendo a dor sofrida por Cristo.

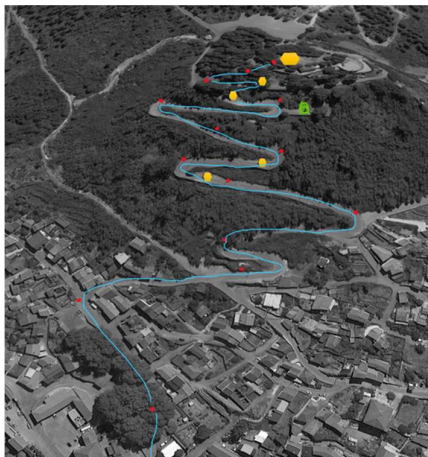


Foto 3 - *Via-crucis*. Amarelo: Capelas; Vermelho: estações; Verde: Gruta de Nossa Senhora de Lourdes. Fonte: A autora.

Foto 4 - *Quarta Capela de 1865*. Fonte: A autora.

Deste modo, a narrativa da paixão de Cristo não termina na quarta capela com a descida da cruz, mas é prolongada para a capela principal com a cena que lhe segue, a mãe com o filho sem vida em seus braços, a *pietà*.

A meio percurso, o devoto encontra uma gruta dedicada a Nossa Senhora de Lourdes, novamente um culto mariano, que dá conta da multiplicidade de invocações latentes no santuário, sendo todas elas coevamente cultuadas. Tendo em consideração a inscrição que se encontra na superfície rochosa, na parte superior direita da gruta<sup>4</sup>, na qual se indica o ano de 1906, permite apontar a data de colocação da imagem. Recorda, deste modo, as aparições de Nossa Senhora de Lourdes em 1858, também elas numa gruta, em

<sup>4</sup> Veja-se a fotografia da autoria de Olivério Teixeira. Disponível em: [sanfinsdodouro.wordpress.com/santuario-de-nossa-senhora-da-piedade/](http://sanfinsdodouro.wordpress.com/santuario-de-nossa-senhora-da-piedade/). Acesso a 30 de março 2022.

França, e que contribuem, entre outros fenómenos – aparições da Virgem em Salette, Fátima; Dogma da Imaculada Conceição e Assunção – para o grande sucesso do culto Mariano na época contemporânea.

A chegada ao recinto é marcada por uma fonte, sendo a presença da água constante e vital à existência de um santuário e de “importância transcendental para as comunidades rurais, agrícolas” (Duarte, 2019: 59), assumindo como regeneradora e purificadora, do corpo e espírito do romeiro. Este elemento está fortemente associado ao cristianismo, como a *soma universal das virtudes* (Eliade, 1957: 108), as águas existiam antes de Terra “Que exista um firmamento no meio das águas para separar águas de águas” (Gênesis 1:6) e apresenta-se como elemento-chave do batismo, ritual de iniciação do Homem ao cristianismo. De igual modo, a presença da água à chegada permite ao peregrino refrescar-se, ajudando também a enfrentar as maleitas de que padece. Tem, assim, uma forte presença na experiência sensorial do devoto, marcada, antes de mais, pelo som, seguida do tato e do palato, aos quais confere frescura. Assim se inicia a derradeira parte de ascensão, o escadório, que aqui se assume como monumentalização de todo o percurso. Este termina em frente da capela principal (foto 5), “simbolicamente o fim da caminhada e local maior para a meditação dos peregrinos” (Massara, 1988: 24).



Foto 5 - Escadório de acesso e capela de Nossa Senhora da Piedade. Fonte: A autora.

#### 4. Romaria

O estudo de romarias, pela devoção que lhes dá origem e pela festa que as acompanha, não pode limitar-se ao conhecimento da “pura experiência interior” (Almeida, 1979: 172), mas pela fé. É-lhe igualmente importante o espaço onde esta vive

e transforma os que desta experiência fazem parte e o contexto social em que se inserem. É um cruzar do tangível e intangível, implicado na «saída da duração temporal «ordinária» (Eliade, 1957: 65).

As romarias de maior popularidade e onde se podem encontrar as “mais expressivas e notórias vivências de religiosidade popular” (Almeida, 1984: 75) acontecem não nas igrejas, mas em *capelas, ermidas ou santuários*. A academia tem vindo a desprender-se da noção que considerava como universos paralelos e diversos de religiosidade as práticas a religiosidade dita *popular*, como algo praticado pela comunidade, à margem de, e a religião instituída pela igreja. Procura-se, desta forma, compreender ambas como práticas de religiosidade, tendo por denominador comum a devoção.

Segundo Geraldo Coelho Dias, as romarias – uma das tipologias das festas marianas, entre peregrinações, festa de igreja e festas mistas – são festividades de carácter mais alegre, tendo na caminhada à igreja ou capela o seu ponto alto (Dias, 1987: 248). A festividade em estudo enquadrar-se-ia na “romaria regional” (Sanchis, 1983: 39-40), pela sua dimensão alargada, abrangendo localidades vizinhas. “[...] faz-se em dia fixo [...] [e] os seus elementos estruturais são a igreja ou capela, a romagem, o romeiro, os actos de culto (missa, sermão, procissão, promessa)” (Dias, 1987: 248). Para a mente dos crentes, as romarias funcionam como *isótopos* do divino. Neste sentido, “o último quartel do séc. XVIII viveu uma certa euforia religiosa com a criação de muitas festas populares em honra de Nossa Senhora e dos Santos” (Dias, 1987: 230), sendo a imagem da divindade o centro das atenções e todos procuram vê-la e tocá-la.

O programa festivo é diverso e resulta da combinação de momentos religiosos – missas e procissões – e mais lúdicos – concertos, teatro, fogo de artifício –, pelo que os devemos encarar como manifestações que compõem no seu conjunto a romaria e não as dissociar. Neste sentido, as pessoas deslocam-se para se purificarem, se for o caso, cumprirem promessas e, em igual dimensão, confraternizarem. Como dá conta a *Ilustração Transmontana* de 1909: “Ao ar livre arma-se o teatro, para se representar o drama “Marquez de Torres Novas” escrito por Camillo Castello Branco, [...] Tudo á altura! Festa d’igreja, arraial e comedia [...]” (Ilustração Transmontana, 1909).

O santuário que, por norma, se vê como centro de peregrinação durante o período festivo, partilha, no caso sanfinesse, essa dinâmica com o centro da vila, na medida em que no santuário se inicia e termina a romaria, mas as restantes manifestações têm lugar

na praça junto da igreja paroquial. É de notar que a devoção a Nossa Senhora da Assunção, padroeira da paróquia, não possui festividades de semelhante amplitude.

As romarias têm o seu momento mais solene na procissão. Esta é “uma forma pública [...] de louvor, súplica, penitência ou agradecimento” (Gouveia, 2000: 67), motivo pelo qual os fiéis participam desta manifestação. As suas motivações são, acima de tudo, uma forma “de manifestar a fé num determinado intercessor” (Gouveia, 2000: 68), a par da notoriedade social associada à participação, em carregar o pódio, andor, ou cruz, como elementos marcantes de devoção. Criadas de e para os paroquianos, têm em si um caráter de unidade e reunião da comunidade, que ao quotidiano se opõe.

“As festas são, por natureza [...] vivências dramáticas, que têm o centro hierofânico na procissão, de todo o grupo no seu espaço” (Almeida, 1979: 173)

A vinda da imagem de Nossa Senhora à vila acontece em três procissões. Uma primeira, na manhã de domingo de festa, denominada de *Procissão do Encontro*, em que a Nossa Senhora sai do santuário, momento marcado pelo som dos morteiros. Estes surgem como complemento aos sinos, um som vigoroso que se faz ouvir em toda a vila e serve de aviso, de notícia, à semelhança da função das campainhas (Almeida, 1966) e a sua primordial razão de existir. O andor é então carregado pelo grupo que no presente ano o arrematou, tendo assim a honra de o transportar<sup>5</sup>. Contemporaneamente, sai uma segunda procissão da igreja paroquial composta por andores de diversas santidades, vindo as duas a encontrar-se a meio do percurso e recolhendo à Igreja Paroquial, onde permanecem até meio da tarde.

É de notar que o percurso que Nossa Senhora da Piedade faz consagra o território, na medida em que contorna a parte noroeste da vila – na primeira procissão –, pelo que no completar das procissões (foto 6), a imagem percorre um trajeto em torno do centro da vila, percurso no qual são frequentes marcas de sacralização tais como cruzeiros, alminhas ou pequenos oratórios.

---

<sup>5</sup> A arrematação do andor acontece entre dois grupos, denominados de *novo* e *velho*.



Foto 6 - *Percurso das procissões*. Amarelo: Capela de Nossa Senhora da Piedade e Igreja Paroquial. A vermelho: Procissão do Encontro; a rosa: Local do Encontro; a azul: Percurso da procissão que vai ao encontro e Procissão de Gala; a verde: Procissão de regresso ao santuário. Fonte: A autora.

A *Procissão de Gala* deve começar com o tanger dos sinos, aos quais se junta a banda filarmónica que abre o cortejo, seguida de outras bandas, fanfarras e grupos de bombos. No seu conjunto, estes anunciam a todos os que aguardam que esta se aproxime. Simultaneamente, as cores das colchas nas varandas e janelas conferem às ruas uma nova e efémera roupagem (foto 7). Este apelo aos sentidos transporta-se também aos vários andores, de diversas santidades – encerrado pelo de Nossa Senhora da Piedade – que, pela avultada quantidade de flores que os ornamentam (foto 7), espalham um diferenciado odor floral. Este tipo de ornamentação é de utilização recente. Há registos fotográficos nos quais os andores, de alçado mais elevado e esguio, eram revestidos com um trabalhado de recortes em papel.



Foto 7 - *Procissão de Gala (2021). Andores com flores; Colchas*. Fonte: A autora.

No tempo mais alargado das festividades, o centro urbano da vila vê alterada a configuração dos seus espaços públicos e das vivências que nele se desenvolvem, entre os quais são de maior impacto os arcos que alteram visualmente as ruas, conferindo cor e brilho, mas também uma nova noção de espacialidade a quem os atravessa. A par destes, as estruturas que se montam para receber o palco, ou os lugares de venda, alteram também a organização do espaço.

Um outro fenómeno que invade a vila em tempo de romaria é o grande número de romeiros que se deslocam. Estes viam na devoção a Nossa Senhora da Piedade um escape à rotina e ao trabalho que os acompanhava por todo o ano. A ida ao santuário era também uma forma de levarem proteção, para si e para as suas colheitas. Não havendo a facilidade de locomoção que os dias de hoje proporcionam, as famílias preparavam-se para ir e ficar o dia todo, dependendo da distância, poderiam mesmo pernoitar.

“Muitas vezes ir à romaria vem de tempos muito recuados, tão recuados que já se introduziu o hábito anual deste «passeio»/festa, no seu sentido totalizante e englobando o religioso” (Gouveia, 2000: 71)

### **Considerações finais**

Estudar as dinâmicas do espaço sacro é compreender de que forma o território partilha e se molda ao receber manifestações de religiosidade e fé. Neste sentido, revela-se importante o estudo da comunidade e das vivências que se desenvolvem e sobrevivem no seu seio e, de igual modo, abarcar as diferentes devoções à luz do tempo, como profundamente dependentes do contexto sociocultural dos seus praticantes.

O presente estudo possibilitou, face à escassez documental, explorar outras fontes como os registos paroquiais, tendo igualmente um grande suporte em fotografias, como registo documental fiel dos acontecimentos ou, ainda, reportagens.

Cabe ainda lembrar que, apesar do santuário ser dedicado a Nossa Senhora da Piedade, que lhe dá nome, este acolhe outras devoções: ao Calvário, a Nossa Senhora da Lourdes, a Santa Bárbara, a São Pedro e São Paulo, mas também a Nossa Senhora de Fátima que se encontra nas imediações da capela. No conjunto, todas elas contribuem para a sacralização do monte e agregam ao fenómeno devocional, pelo que o culto a uma divindade não anula as restantes.

Por último, é de destacar que a devoção a Nossa Senhora da Piedade ultrapassa o espaço *fechado* do santuário, acompanhando o sanfinense no seu quotidiano, sendo poucos os que não se fazem acompanhar – no carro e em casa - da imagem da Virgem como forma de proteção.

#### **Fontes:**

Arquivo Distrital de Vila Real, Paroquiais, Paróquia de Sanfins do Douro, Registo de Baptismos, Livro 4, PT/ADVRL/PRQ/PALJ12/001/004

ILUSTRAÇÃO TRANSMONTANA (1909), *Tempo de Festas*. pp. 158.

SIPA, Capela da Senhora da Piedade / Santuário da Senhora da Piedade Portugal, Vila Real, Alijó, Sanfins do Douro, registo IPA.00011988

SANTA MARIA, Agostinho de (), *Santuário mariano, e historia das imags milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente apparecidas, em graça dos pregadores, & dos devotos da mesma Senhora*, Lisboa, Na officina de Antonio Pedrozo Galraõ, vol. I-X [consulta em 09/05/2022]. Disponível em: <

[archive.org/search.php?query=santuário+mariano&sin=>](http://archive.org/search.php?query=santuário+mariano&sin=>)

Sanfins, in CAPELA, José Viriato, coord. (2006), *As freguesias do Distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758. Memórias, história e património*, Braga. p.150-151.

#### **Referências bibliográficas:**

ALEIXO, João Romero Chagas (2014), *O Culto a Nossa Senhora da Piedade, Mãe Soberana dos Louletanos, em Loulé (1806-2013)*. Tese de mestrado em «História Contemporânea», Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1966), “Carácter Mágico do Toque das Campainhas. Apotropaicidade do som”, *Revista de Etnografia*, vol. 6, tomo 2, nº 12 (Abr.1966) p. 339-370

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1979), “O Culto a Nossa Senhora, no Porto, na Época Moderna. Perspectiva Antropológica”, *Revista de História*, vol. 2, pp.159-173.

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1984), “Religiosidade Popular e Ermidas”, *Religiosidade Popular*, nº6.

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1994), *A Penha e a Senhora da Lapinha. Elementos para a compreensão da religiosidade popular. Santuário de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Penha. Simpósio Mariológico*, Braga, Universidade Católica Portuguesa. Irmandade de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> do Carmo da Penha.

AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. (2000), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores.

BAZIN. Germain (1971), *O Aleijadinho e a Escultura Barroca no Brasil*, Rio de Janeiro, Recorde.

CAPELA, José Viriato, coord. (2006), *As freguesias do distrito de Vila Real nas Memórias Paroquiais de 1758 : memórias, história e património*, Braga.

CHRISTIAN, William A.(1976), “De los santos a Maria: panorama de las devociones a santuarios espanoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestro días”. In *TEMAS de Antropologia Espanola*. Madrid, Akal, pp. 49-106.

DIAS, Geraldo Coelho (1987), “A devoção do povo português a Nossa Senhora nos tempos modernos”, *Revista da Faculdade de Letras- História*, II série, vol. 4, pp. 227-253.

DUARTE, Joaquim Manuel Calheiros (2019), *A religiosidade entre o Vale de Besteiros e a Serra do Caramulo: memória(s) do sagrado e profano*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto (dissertação de mestrado).

DUPRONT, Alphonse (2013), *Du Sacré: Croisades et pèlerinages - Images et langages*. Paris, Editions Gallimard (e-pub).

GOUVEIA, António Camões, Procissões in Carlos Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, vol.3, p. 67-72

LIMA, José da Silva “Peregrinações” in Carlos Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol.3, 429-436.

MAGALHAES, Joaquim Romero (1985), “A Mãe Soberana (Uma interpretação)”. *A Voz e Loulé*, n.º 1.034, de 25 de Abril de 1985, p. 4.

MASSARA, Mónica (1988). *Santuário do Bom Jesus do Monte - Fenómeno Tardo Barroco em Portugal*. Braga: Confraria do Bom Jesus do Monte.

NOÉ, Paula (2008), *Capela da Senhora da Piedade/ Santuário da Senhora da Piedade*, Vila Real, Alijó, Sanfins do Douro, registo IPA.00011988, SIPA [consulta em 15/10/2021].Disponível em:

[www.monumentos.gov.pt/site/app\\_pagesuser/SIPA.aspx?id=11988](http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPA.aspx?id=11988)

PENTEADO, Pedro (2000), Santuários in Carlos Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, vol.4, p. 164-178

PEREIRA, Pedro (2019), “Empurrar a Senhora para Casa – o caminho dos peregrinos no culto à Senhora da Saúde em Portugal”, *Estudos de Religião*, nº2, vol. 33.p.197-219

RAMOS, Ana Sofia Oliveira da Silva (2016), *Da anunciação à Virgem da expectativa: imaginária e iconografia entre o Românico e o Barroco em Portugal*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto (dissertação de mestrado).

ROCHA, Manuel Joaquim Moreira da (1992), “Construção de Capelas pela Irmandade do Senhor dos Passos – uma Via Crucis no espaço urbano”, *Revista Poligrafia*, pp. 65-85.

SANCHIS, Pierre (1983) *Arraial: Festa de um Povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

***A materia que me da gosto: do testemunho físico do  
passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva***

***The matter that makes me pleased: on the physical testimony  
of the past in Fr. Francisco de S. Luís Saraiva***

***La matière qui me fait plaisir: du témoignage physique  
du passé chez Fr. Francisco de S. Luís Saraiva***

***La materia que me da gusto: del testimonio físico  
del pasado en Fr. Francisco de S. Luís Saraiva***

Miguel Ayres de Campos-Tovar  
Courtauld Institute of Art, U. of London  
[miguel.ayresdecampos@courtauld.ac.uk](mailto:miguel.ayresdecampos@courtauld.ac.uk)

**Resumo:** Um duradouro interesse do beneditino Fr. Francisco de S. Luís, depois Cardeal Saraiva (1766-1845) foi o registo e estudo de vestígios arqueológicos, mormente de espécies epigráficas. Privilegiando a evidência dum caderno de apontamentos histórico-arqueológicos por si coligido e dalguma correspondência em posse particular, o presente artigo propõe-se interrogar a dedicação de Saraiva a este tipo de património, fenómeno escassamente abordado do seu percurso, e o seu aporte à relação do historiador com o passado. É nosso fito, simultaneamente, assinalar a disponibilização digital do material inédito em apreço pelo Arquivo Municipal de Ponte de Lima, e estimular o seu estudo aprofundado.

**Palavras-chave:** Cardeal Saraiva; arqueologia; epigrafia; inéditos

**Abstract:** An enduring interest of the benedictine Fr. Francisco de S. Luís, later Cardinal Saraiva (1766-1845) was the documentation and study of archaeological remains, namely epigraphs. Departing from the evidence supplied by a personal scrapbook of historical and archeological notes, as well as some correspondence in private hands, the present article aims to interrogate Saraiva's dedication to this type of heritage, a scarcely-considered aspect of his activity, and its bearing on the historian's relation with the past. It is our purpose, simultaneously, to signal the recent digitisation of this material by the Municipal Archive of Ponte de Lima, and to stimulate its continued study.

**Keywords:** Cardinal Saraiva; archaeology; epigraphy; unpublished material

**Resumé:** Un intérêt permanent du bénédictin Fr. Francisco de S. Luís, plus tard Cardinal Saraiva (1766-1845) était l'enregistrement et l'étude des vestiges archéologiques, en particulier de pièces épigraphiques. En se concentrant sur trois ensembles de documents inédits, conservés en collections privées - un carnet de notes historico-archéologiques qu'il avait collectées, un ensemble de lettres au 2ème comte de Lavradio et une partie de la correspondance reçue du Père Manuel da Gama Xaro - cet article vise à questionner l'engouement de Saraiva à ce type de patrimoine, un aspect rarement abordé sur sa carrière, et sa contribution au rapport de l'historien avec le passé. Notre objectif est, à la fois, de signaler la disponibilité numérique du matériel inédit en question, et d'en stimuler son étude approfondie.

**Mots-clés:** Cardinal Saraiva; archéologie; épigraphie; inédits

**Resumen:** Un interés duradero del beneditino Fr Francisco de S. Luís, posteriormente Cardenal Saraiva (1766-1845) fue el registro y estudio de vestigios arqueológicos, especialmente de especies epigráficas. Centrándose en el testimonio

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

inédito de un cuaderno histórico-arqueológico que recopiló y de alguna correspondencia en pose particular, este artículo se propone cuestionar la dedicación de Saraiva a este tipo de patrimonio, aspecto pocas veces abordado de su actividad, y su aporte a la relación del historiador con el pasado. Es nuestro objetivo, al mismo tiempo, señalar la disponibilidad digital del material inédito en consideración por el Archivo Municipal de Ponte de Lima, y estimular su estudio en profundidad.

**Palabras-clave:** Cardenal Saraiva; arqueología; epigrafía; inéditos

### **Introdução: Fr. Francisco e a leitura do passado**

Fundada no contacto de dois mundos — a civilização monástica beneditina e o positivismo académico do século XIX — a vocação historiográfica de Fr. Francisco de S. Luís Saraiva acompanhou toda a sua carreira política e eclesiástica, e informou uma vertente substancial do seu legado literário. O rasto deste percurso intelectual, que o foi também empírico e afetivo, tem atraído sustentado interesse por parte dos *historiadores da história*, bem como esforços tendentes à reconstituição do seu perfil erudito, da sua rede de relações e dos seus horizontes culturais. Tais abordagens conduziram desde cedo a uma valorização do testemunho inédito — nomeadamente, da sua correspondência e dalguns apontamentos pessoais susceptíveis de assistir à densificação humana da figura. De luzes providas pelo espólio manuscrito de Saraiva, entretanto disperso, se têm valido alguns estudos importantes da sua persona política e intelectual — nenhum mais que o magistral perfil traçado por Luís de Oliveira Ramos (1972), e já antes o pioneiro esboço de António Ferreira (1948) — mas também inquéritos de âmbito específico à sua historiografia monástica (Ramos, 1976), à sua actividade arquivística (Baião, 1924; Rodrigues, 2007; Freitas, 2018) ou à sua cultura livresca (Cardoso, 1995). O desígnio de reunir textos inéditos e raros de sua autoria tem gozado de ânimo continuado (Freitas & Carneiro, 2017), refletindo um vivo interesse no aporte trazido por tais fontes ao conhecimento do político, do eclesiástico, do literato e do historiador.

Especialmente enriquecido por este trabalho de prospecção tem sido o conhecimento da vertente diplomática do investigador, em que se iniciou no cartório do Mosteiro de Tibães — por si submetido a um “index e arrançamento metodico” entre 1797 e 1798 (Ramos, 1972: 37). A correspondência trocada por Fr. Francisco de S. Luís, Fr. Bento de Santa Gertrudes — à data cartorário do mosteiro de S. João de Alpendurada — e o paleógrafo João Pedro Ribeiro, dada a conhecer por José Mattoso (1959-61), é bem ilustrativa do meio em que este seu interesse primeiro floresceu e se fortificou, fruto da rica cultura historiográfica que viçou entre os nossos beneditinos nas vésperas da supressão da ordem<sup>1</sup>. Expressão menos conhecida da sua actividade arquivística foi a aplicação destas competências a pelo menos um acervo familiar: o da Casa Grande de Sá, no seu torrão natal de Ponte de Lima (Rodrigues,

<sup>1</sup> Sobre a formação académica de Fr. Francisco, e o peso das matérias de valor historiográfico na educação beneditina do seu tempo, cf. entre outros Mattoso, 1959: 261-271; Ramos, 1972: 247-311; Dias, 2017: 17-20.

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

2007: 127-135; Freitas, 2018: 118-121), por solicitação de António de Araújo de Azevedo. Não é improvável que neste domínio tenha colhido dados para as suas incursões no género linhagístico, aparentemente cultivadas em articulação com o seu irmão de sangue Fr. Luís dos Serafins e testemunhadas por um curioso *Espelho genealógico* circulado localmente em forma manuscrita<sup>2</sup>.

Do prolongado apelo que a ciência paleográfica exerceu junto do espírito de Saraiva, pesassem embora os cuidados pastorais e políticos que por esses anos se vinham cumulando sob o seu encargo, dão testemunho as três cartas remetidas na década de 1840 a Diogo Köpke, publicadas por Alfredo Pimenta (1940). Também as suas últimas missivas a D. Francisco de Almeida Portugal, 2.º conde do Lavradio — parte dum espólio inédito cuja existência aqui se assinala<sup>3</sup> — indiciam uma continuada entrega à leitura e transcrição de velhos pergaminhos, já na dignidade de Patriarca, fosse na Torre do Tombo ou nos cartórios privativos dos palácios de Lisboa. A consciência da importância que podiam revestir estes ricos mananciais ocultos patenteia-se em mais do que uma dessas comunicações:

As copias, que eu mandei, dos dous documentos são para V. Ex.<sup>a</sup>, e cá me ficarão outras para mim. Ambos os documentos me derão alguma novidade que eu ignorava. Assim havião de aparecer nas Cazas illustres e antigas muitas curiosidades historicas, se houvesse quem sacudisse o pó dos cartorios, como vejo que V. Ex.<sup>a</sup> vai fazendo ao seu.<sup>4</sup>

O mesmo desígnio de diálogo com o passado, fundado na leitura crítica dos seus testemunhos materiais, levou Fr. Francisco à valorização da escrita lapidar e dos seus códigos — submetendo-a a análise ponderada e ao confronto com outras fontes, e ambicionando a um registo rigoroso dos espécimes com que se ia deparando. Uma carta remetida a João Pedro Ribeiro em Maio de 1802 (preservada entre papéis deste na Biblioteca da Universidade de Coimbra, e ligeiramente anterior às publicadas por Mattoso) documenta já a sua entrega à recolha e estudo de velhas inscrições, bem como a remessa de oito registos gráficos colhidos no Mosteiro de Santo Tirso, no de Ganfei e em Ponte de Lima<sup>5</sup>. Ainda que os desenhos então enviados não se tenham preservado, e os muitos que foi realizando raramente tenham tido tradução direta na sua obra publicada, encontramos entre os inéditos

<sup>2</sup> Trabalho datado na sua forma final de 1843, de que se conhecem ainda algumas cópias, corre sob o título completo de *Espelho genealógico onde devem olhar-se varias familias para conhecerem o fundamento da soberba, do orgulho, da presumpção, da vaidade [e] da vangloria, que as caracteriza*; agradecemos reconhecidamente ao Dr. Adelino Tito de Moraes a reprodução que nos facultou de um dos espécimes.

<sup>3</sup> As 17 cartas dirigidas ao titular aqui dadas a conhecer, subsistentes em posse particular, completam o *corpus* patente na BNP, FG, cx. 148: 327-431, já sinalizado por Luís Ramos (1972: 189, nota 77) mas ainda escassamente explorado.

<sup>4</sup> Carta de 8/2/1837, arquivo particular; digitalização disponível em <<https://pesquisa-arquivo.cm-pontedelima.pt/details?id=1092032&detailsType=Description>> (acedido a 20/3/2022).

<sup>5</sup> Carta de 30/5/1802, inclusa no Ms. 240 da BGUC a fls. 112<sup>v</sup>.

por si deixados evidência dum continuado zelo na interpelação deste tipo de património — que aliás o acompanhará, duma forma ou doutra, até à última década de vida.

Entendida num sentido pleno como ciência ancilar da história, a epigrafia serve o beneditino não apenas enquanto alicerce para o conhecimento da Antiguidade, mas como acervo de memória da própria congregação (de que veio a ser cronista-mór<sup>6</sup>) nos períodos medieval e moderno. Simultaneamente, é sensível nos trabalhos que deixou o valor afetivo que o seu objecto pode revestir enquanto ponto de encontro e contacto físico com o passado, integrando aquela “materia que me da gosto” de que reza expressivamente uma sua carta ao companheiro Fr. Bento de Santa Gertrudes (Mattoso, 1956: 268). Se esta sensibilidade o alinha, *latu sensu*, com todo um rol de antiquários precedentes — também André de Resende, Fr. Bernardo de Brito e o P.<sup>e</sup> Jerónimo Contador de Argote reservaram amplo espaço para a evidência arqueológica<sup>7</sup>, como o fizeram no domínio da cronística beneditina Fr. Leão de S. Tomás, Fr. Bernardo de Braga ou Fr. João do Apocalipse — a abordagem de Fr. Francisco de S. Luís às inscrições antigas revela-se a vários títulos refletiva do seu tempo, da cultura científica que o formou, e das preocupações que o caracterizaram como homem e historiador. As páginas que se seguem procurarão, assim, considerá-la no seu contexto, e à luz da evidência que os seus próprios escritos nos oferecem.

### **Entre documentos e monumentos**

O interesse de Fr. Francisco pelas espécies epigráficas, se bem que indiciado em algumas das suas obras históricas<sup>8</sup>, não tem gozado do mesmo reconhecimento que o seu trabalho diplomático, nem beneficia, entre a bibliografia publicada, dum grau comparável de documentação. Sabemos, contudo, que no seu entendimento estes dois tipos de testemunho se afiguravam essencialmente complementares — conforme já deixa entrever o comentário que acompanha a colação semântica dos vocábulos ‘monumento’ e ‘documento’ no seu *Ensaio sobre alguns sinónimos da Língua Portuguesa*:

O *documento* ensina; o *monumento* avisa. O primeiro instrue, descreve, conta circunstanciadamente, e talvez prova; o segundo dá notícia, traz á lembrança, excita a idéa, aponta o facto. Para o *documento* he necessaria a escriptura, e essa com alguma extenção. Para o *monumento* basta hum sinal, e se he acompanhado de escriptura, esta deve ser concisa.

<sup>6</sup> Encargo que deteve entre 1804 e 1819.

<sup>7</sup> A respeito da primeira história dos estudos epigráficos em Portugal, e do aporte da maioria dos autores aqui citados, cf. Encarnação, 2010: 44-49; Marques: 2016: 349-369.

<sup>8</sup> Cf. a título de exemplo Saraiva, 1872: 285, 313, 315, 333 e segs.; 1873: 273 e 312; 1874: 261, 295-296.

Os fastos, chronicas, diplomas, cartas, &c., são *documentos*; as pyramides, as columnas, os obeliscos, os mausoléos, os templos, as medalhas, as lapidas, &c., são *monumentos*.<sup>9</sup>

A conceptualização de ‘monumento’ aqui aflorada remonta ao comentariado etimológico de tradição medieval, multiplicado a partir da recolha enciclopédica de Isidoro de Sevilha, que por sua vez mergulhava fundas raízes na cultura clássica:

Monumentum ideo nuncupatur, eo quod mentem moneat ad defuncti memoriam. Cum enim non uideris monumentum illud est quod scriptum est: Excidi tamquam mortuus a corde. Cum autem uideris monet mentem et ad memoriam te reducit, ut mortuum recorderis. Monumenta itaque et memoriae pro mentis admonitione dictae.<sup>10</sup>

É justamente nesta base, segundo a tradição exegética reproduzida por Saraiva, que assenta o seu relacionamento semântico com a noção de ‘documento’ — cuja raiz latina é o verbo *docere* (‘ensinar’). A despeito do carácter diferenciado dos estímulos que configuram, ‘documento’ e ‘monumento’ revelam-se sob esta luz estritamente cooperantes, não apenas enquanto bases para uma (re)construção da memória mas porquanto proveem as comunidades de vínculos concretos ao passado. Assim entendidos, na sua enfática fisicalidade e na sua vocação interpelativa, os monumentos pétreos não podem deixar de assumir um carácter saliente na vida dos colectivos, como marcadores duma paisagem cultural e afetiva. Tal apelo teria sido particularmente sensível para uma comunidade simultaneamente claustural, letrada e de forte consciência corporativa, como o era a beneditina. Tipicamente implantados no palco da liturgia ou da vivência comunal, pontilhando um espaço introspecto e eminentemente contemplativo, os apelos à memória configurados pela epigrafia e simbólica monumentais em contexto monástico teriam cooperado na constituição dum perímetro e duma ordem existencial diferenciados — reforçando o decalque dos indivíduos face ao século e aos vínculos mundanos, e simultaneamente reiterando a sua pertença a uma nova *polis*, dotada dum imaginário social próprio.

Não é seguramente insignificante que o valor da epigrafia se tenha primeiro insinuado a Fr. Francisco neste quadro comunitário de forte e ciosa vinculação a um passado, a uma vez remoto e espiritualmente vivo. À tendencial confluência semântica de ‘monumento’ e ‘documento’ com a noção

<sup>9</sup> Saraiva, 1878: 14.

<sup>10</sup> “Um monumento é assim designado porque admone a mente no sentido de lembrar um defunto. Com efeito, quando não nos é dado contemplar um monumento, sucede-lhe como está escrito [Ps. 30:13]: ‘Fui esquecido dos corações como um morto’. Mas em vê-lo, ele admone a mente à memória, de tal modo que a pessoa ausente é recordada. Assim, tanto ‘monumento’ como ‘memória’ recebem os seus nomes da admonição da mente” (PL 82:552 [1850]; tradução nossa).

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

de *testemunho* ou *prova* — realidade em Saraiva perfeitamente assimilada<sup>11</sup> — não foi alheia, a seu tempo, a obra de Jean Mabillon, decano da historiografia beneditina francesa, cuja análise se apoia recorrentemente (conquanto nem sempre de modo crítico) na evidência complementar da pedra e do pergaminho<sup>12</sup>. Também entre nós a cronística de Fr. Leão de S. Tomás dignifica com frequência o testemunho de velhos *letreiros* e outros marcadores físicos, sob a admoção de que “tãobem as pedras falão, pera averguar [averiguar] antiguidades” (1644: 376), ou “se as escripturas faltão, as pedras falão” (*idem*: 494). Os usos vindicativos que tal património podia acomodar na construção da gesta corporativa são ilustrados — por exemplo — pelo tratamento a que este último autor submete a heráldica e a lapidária monumentais da galilé do mosteiro de Pombeiro, tomadas como penhor da dignidade histórica da comunidade e da sua interpenetração com a primeira nobreza nacional (Leão de S. Tomás, 1651: 54-68).

Nada nesta tradição latente seria alheio ao espírito de Saraiva, cuja imersão na cultura livresca beneditina se iniciara ainda na adolescência<sup>13</sup>, e cujas leituras (nomeadamente históricas) se mapeiam em inusual detalhe<sup>14</sup>. Graças a uma pequena biografia autógrafa sabemos que a sua curiosidade neste domínio floresceu em estrita articulação com a consulta dos cartórios monásticos, nas qualidades de Secretário da Congregação e Companheiro do Abade Geral — encargos para os quais foi eleito, respetivamente, nos triénios de 1798-1801 e 1801-1804:

Como alguns dos referidos lugares me facilitassem a oportunidade de correr, por vezes, todos os mosteiros da Congregação, resolvi-me aproveitar-la em benefício da minha instrução; pelo que, no tempo que me restava das obrigações essenciais, examinei todas as livrarias e arquivos dos mosteiros, fazendo apontamentos e extractos, copiando documentos, inscrições, letreiros, disticos, &c.<sup>15</sup>

Tal empresa, de que até à data se conhecia apenas a passageira referência citada, corporizou-se num volume manuscrito subsistente em colecção particular, a cujo frontispício seu sobrinho António

<sup>11</sup> Considerem-se por exemplo as noções que articula a respeito da memória enquanto tipologia historiográfica: “[...] as «memórias desenvolvem miudamente os factos e as suas causas; discutem os que são duvidosos; determinam e verificam as datas; descem a particularidades; copião documentos, monumentos, provas, etc.” (Saraiva, 18, VII: 238).

<sup>12</sup> Caso do seu problemático tratamento histórico-crítico de alguma escultura medieval, conforme interrogado por Vanuxem (1957); cf. ainda, para um enquadramento mais lato da problemática, LeGoff, 1978: 38-43.

<sup>13</sup> A este respeito, é especialmente elucidativo um apontamento autobiográfico recentemente integrado nos fundos do AMPL, CS cx. 1-8 — decerto uma das fontes presentes a Resende (1872: 8), que repete muita da sua informação.

<sup>14</sup> A propósito da constituição da sua biblioteca até à década de 1820, é testemunha preciosa a facultada por um *Index da Livraria de D. Fr. Francisco de S. Luis*, objeto de estudo aprofundado e contextualização por parte de António M. de Barros Cardoso (1995; 2017). Da perfeita familiaridade de Saraiva com o manancial historiográfico inédito produzido pelos “amadores de antigualhas” da Congregação Portuguesa da ordem dá prova bastante uma memória bio-bibliográfica dos antiquários beneditinos, expandindo largamente as notícias da *Bibliotheca Lusitana*, cujo teor conhecemos graças à cópia parcial por si oferecida a João Pedro Ribeiro (BGUC, Ms. 240, fls. 113-116<sup>v</sup>).

<sup>15</sup> AMPL, CS cx. 1-8, fl. 3; a respeito deste documento, cf. a nota 13 acima.

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

Correia Caldeira viria a apor o título *Apontamentos colligidos por D. Fr. Francisco de S. Luiz, patriarcha de Lisboa*. Este caderno, cuja matéria epigráfica exploraremos em pormenor adiante, afigura-se particularmente valioso enquanto documento das recolhas que empreendeu nos primeiros anos do século XIX, conforme se lê nos cabeçalhos das duas principais secções: “Datas de que fiz lembrança á vista dos proprios titulos authenticos ou certidoens delles na vizita dos mosteiros, sendo companheiro do N. R.<sup>mo</sup> no anno de 1801 e 1802” (fls. 85-87) e “Datas e Inscrispoens que copiei dos proprios Lugares em que se achão nas Vizitas a que assisti sendo Secretario da Congregação e Companheiro do R.<sup>mo</sup> nos annos de 1800 e 1801 e 1802” (fls. 89-99). Ao testemunho dos anos referidos acresce a apensão de algum material de interesse arqueológico ulterior, espelhando um envolvimento prolongado, se bem que mais pontual, na temática — primeiro nas margens do Mondego, enquanto abade do colégio universitário de S. Bento, esporadicamente como residente no Mosteiro de Carvoeiro, e, décadas volvidas, na dignidade de Patriarca de Lisboa.

### **Entre as visitas monásticas e Coimbra**

A colheita epigráfica de Saraiva compagina-se num caderno de 124 folhas e 22 x 16 cm (não obstante a inclusão de vários fólhos desdobráveis doutros formatos); reveste-o uma encadernação modesta em membrana de carneira, seguramente a original, com vestígios dum atilho. A única referência publicada que lhe encontramos ocorre numa nota de rodapé da monumental dissertação que Luís de Oliveira Ramos consagrou à vida e obra do prelado (1972: 291, nota 47); mercê desta notícia, confirmamos que seguiu na descendência de António Correia Caldeira até à dispersão dos papéis pessoais daquele no último quartel do século XX.

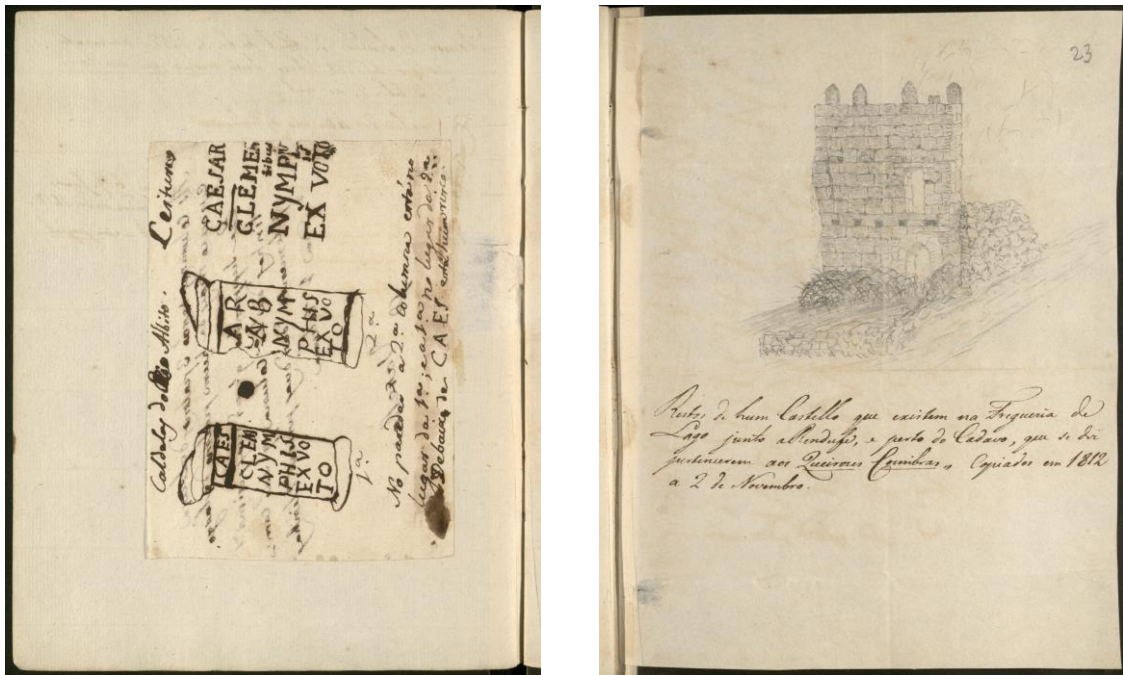
Os segmentos do manuscrito que propriamente nos concernem são acompanhados por outros trechos de menor monta, variegados mas direta ou indiretamente relacionáveis com os seus estudos conhecidos: apontamentos estatísticos e corográficos (fls. 1-5), umas “Notícias beneditinas” superabundantes em dados cronológicos (fls. 25-30<sup>v</sup>); excertos relativos a Portugal colhidos em jornais estrangeiros (fls. 33-38<sup>v</sup>); notas sobre belas-artes e uma forma incipiente do que viria a ser a *Lista de alguns artistas Portugueses* dada à estampa em 1839 (fls. 47-57<sup>v</sup>; 61-70<sup>v</sup>); um grande quadro desdobrável com dados cronológicos dos reis de Portugal até D. João VI (fl. 88) e apontamentos sobre livros raros (fls. 100-101<sup>v</sup>). Entremeiam este elenco notícias históricas avulsas, cujo teor nos seria impossível compendiar aqui detalhadamente. Dentro do volume, decerto por afinidade temática com o espírito da compilação, foram ainda armazenadas quatro cartas do clérigo e arqueólogo Manuel da Gama Xaro pertinentes à década de 1840, que adiante consideraremos.

As inscrições documentadas montam a um total de 106, entre apontamentos de Saraiva e contribuições de correspondentes, sendo os registos vários na data, na técnica e no grau de acabamento. As duas sequências colhidas no decurso das visitas administrativas, como já vimos, constituem unidades claramente demarcadas, e cobrem todos os mosteiros históricos da Congregação no Entre-Douro-e-Minho, totalizando 75 espécies epigráficas. São estas também as mais abrangentes do ponto de vista cronológico, denotando um claro interesse na historiografia beneditina *latu sensu* — da Idade Média à reforma quinhentista da ordem, e na maioria dos casos extensível a boa parte da Época Moderna. Encontramos assim, em ordem decrescente do número de itens documentados, os cenóbios de Santo Tirso (10); Salvador de Travanca (7); S. João de Cabanas (6); Santo André de Rendufe (5); Santa Maria de Miranda (5); S. Romão de Neiva (5); S. Bento de Arnóia (4); S. Bento da Vitória (4); Salvador de Ganfei (5); Santa Maria de Pombeiro (4); S. Bento de Coimbra (3); S. Miguel de Bustelo (4); S. Martinho de Cucujães (3); Salvador de Paço de Sousa (3); S. Bento da Saúde (2); Santa Maria de Carvoeiro (2); S. João de Alpendurada (1); S. João da Foz do Douro (1) e S. Martinho de Tibães (1).

Ao fruto das visitas acrescem ainda, no Entre-Douro-e-Minho, alguns núcleos de material reportantes a outras excursões; é o caso da recolha de 5 inscrições romanas e medievais em Valença no ano de 1792, aparentemente correlacionável com uma primeira estadia no mosteiro de Ganfei imediatamente após o fim dos seus estudos doutorais<sup>16</sup>, e dum pequeno grupo pertinente ao Porto e arredores. Semelhantemente, vários apontamentos arqueológicos não relacionados com a história da congregação foram colhidos no termo de Amares nos anos de 1811-12, indiciando regressos ao mosteiro de Santo André de Rendufe — que Saraiva já havia visitado em capacidade oficial, e documentado, no início do século. Neste subgrupo se inserem monumentos como o túmulo de Sá de Miranda, na igreja paroquial de Carrazedo (fl. 82), duas aras inscritas escavadas no sítio dos banhos de Caldela (fls. 8 e 80; fig. 1), e a sumida torre-solar dos Lagos — importante exemplo de *domus fortis* medieval, à época já em estado ruinoso, a que dedica um desenho a carvão datado de 2 de Novembro de 1812 (fl. 23; fig. 2). Algumas destas perambulações terão talvez sido empreendidas com o companheiro de hábito e de investigações Fr. Bento de Santa Gertrudes, considerando que as inscrições de Caldela ficaram também documentadas nos papéis pessoais deste<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Para uma cronologia detalhada dos estudos de Fr. Francisco, cf. p. ex. Dias, 2017: 17-23.

<sup>17</sup> Os pecúlio de apontamentos arqueológicos reunido por Fr. Bento de Santa Gertrudes, cujo espécime autógrafa parece ter-se perdido, privilegiava as inscrições romanas; conhecemo-lo pela transcrição manuscrita que deles fez seu sobrinho Dinis da Costa Sousa Carvalho Santiago em 1861, parcialmente publicada e comentada por Domingos de Pinho Brandão (1962: esp. 16-21). Aí se transcreve também a notícia de Fr. Bento a propósito do achamento das duas peças.



**Fig. 1** Inscrições romanas achadas em Caldelas (Amares). *Apontamentos*, fl. 8<sup>v</sup>. AMPL.

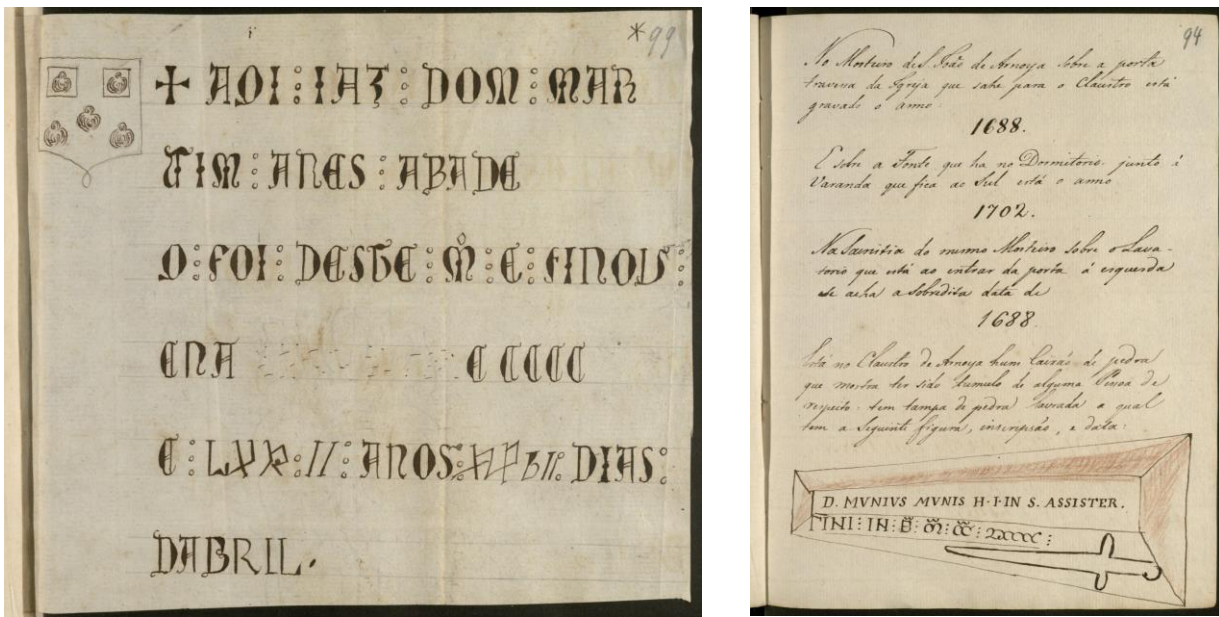
**Fig. 2** Torre do Lago em Rendufe (Amares). *Apontamentos*, fl. 23. AMPL.

O memorial funerário, monumento por excelência, está fortemente representado no caderno através da transcrição ou reprodução de epitáfios, revelando um particular interesse pela memória de patronos monásticos e abades medievais — como é o caso das sepulturas de Mónio Moniz em S. João

de Arnóia, de S. Ganfei no mosteiro do seu nome cerca de Valença, ou do abade Martim Anes em Santo Tirso (fls. 94, 93 e 99; figs. 3-4). Do encontro de Saraiva com a última destas inscrições, bem como dalgumas outras transcritas neste período, dispomos dum testemunho na sua própria voz, por via da já citada carta de 1802 a João Pedro Ribeiro:

[...] fiz a diligencia por copiálo com exactidão e nenhum escupulo tenho de me ter enganado — o apelido Anes que julgo ser o da pédra não condiz com o Ayres da Benedict.<sup>a</sup> [*Beneditina Lusitana*, de Fr. Leão de S. Tomás]; excepto se na pédra escapou o y p.<sup>r</sup> q. o n ainda se poderia tomar por r supposta alguma semelhança nos caracteres. V. S.<sup>a</sup> por outros docum.<sup>tos</sup> parallellos poderá saber decidir esta pequena duvida.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> BGUC, Ms. 240, fl. 111; Barroca (2000: n.º 750) leu “Aires” como Fr. Leão.



**Fig. 3** Inscrição do túmulo de Martim Anes no Mosteiro de Santo Tirso. *Apontamentos*, fl. 99. AMPL.

**Fig. 4** Registo de cronogramas e tampa epigrafada do túmulo de Mónio Moniz no Mosteiro de S. João de Arnóia (Celorico de Basto). *Apontamentos*, fl. 94. AMPL.

Da mesma carta colhemos alguns indicadores a respeito da abordagem crítica e ponderosa que Saraiva se prezava de votar às espécies documentadas, e que por isso complementam interessante-mente a análise dos *Apontamentos*:

As quatro inscripsoens (B) são as que estão na parede do Claustro do d.º Mostr.º, e que V. S.<sup>a</sup> também tem nas suas memorias, mas com algumas pequenas diferenças. Eu as examinei de perto, e as copiei com todo o vagar: e reflectindo na grandeza das pedras, no caracter de cada huma, e no seu conteúdo, me occorreu que a do n. 1 e 4. formariam talvez huma só inscripção.<sup>19</sup>

Em consonância com este espírito, verificamos que peças artísticas com uma componente figurativa tendem a atrair uma leitura iconográfica alargada, como é o caso do túmulo de Egas Moniz em Paço de Sousa, ainda conhecido pelo beneditino num estado de relativa integridade (fls. 96-96<sup>v</sup>), ou das figuras góticas que flanqueavam uma lápide no claustro de S. João de Alpendurada — cujos atributos analisa atentamente, concluindo retratarem “o Abbade, e Mestre, que mandou fazer e fez a obra de que ali se trata” (fl. 97<sup>v</sup>).

Sabendo-se que a inspecção do estado material dos cenóbios era uma das componentes-chave das visitas administrativas (Dias, 2017: 21), é de supor que o encargo tivesse oferecido condições privilegiadas, senão únicas, para a condução duma leitura detalhada, estendida mesmo a “lugares m.<sup>to</sup>

<sup>19</sup> *Idem*, fl. 111<sup>v</sup>; refere-se aqui Saraiva, ainda, ao Mosteiro de Santo Tirso.

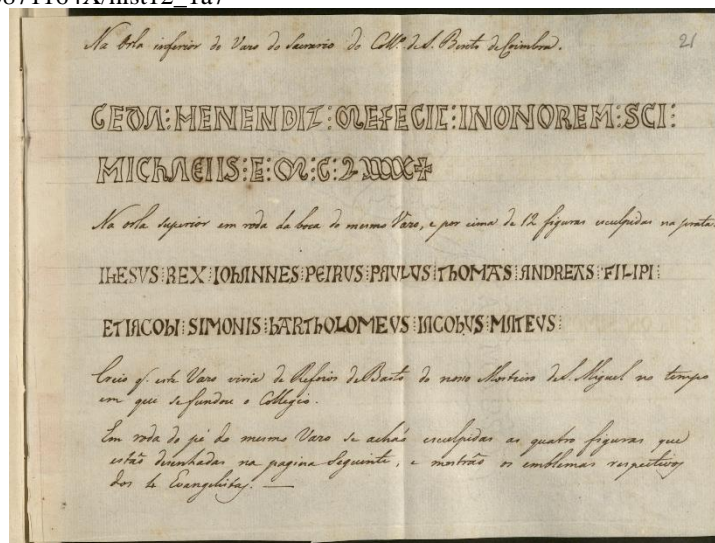
escuros e pouco aceados” — como os que esquadrinha em Santo Tirso, numa das visitas de que dá conta a Ribeiro (BGUC, Ms. 240, fl. 111<sup>v</sup>) — e ocasionando a descoberta de lápides irreferenciadas ou pouco conhecidas (*idem*: fl. 112). Não raro, o confronto direto com a sua evidência é ocasião para corrigir erros e confusões patentes na cronística da ordem ou noutra bibliografia (*idem*: *ibid*). Particularmente aguda é a sua atenção aos cronogramas, tipologia epigráfica mais representada nos *Apontamentos*, bem como às inscrições de obras e testemunhos de patronato — reflexo duma evidente curiosidade a respeito da constituição orgânica dos edificadas, dos aportes de diferentes abades ou benfeitores, e da articulação entre fases construtivas.

A respeito desse olhar simultaneamente minucioso e envolvente que Fr. Francisco vota aos conjuntos visitados, almejando a um entendimento tão global quanto matizado da sua textura histórica, o testemunho dos *Apontamentos* mostra-se consonante com preocupações demonstradas noutros lugares da sua obra. A cronologia foi, como se sabe, um subgénero da literatura histórica que cultivou com predilecção, servindo-lhe como eixo primordial para a estruturação de dados colhidos em pesquisa e para a própria organização do discurso sobre o passado (Ramos, 1972: 295-6, 308); no domínio específico da historiografia da arte, em que a sua única monografia de fôlego é a *Memória Histórica sobre as obras do Real Mosteiro de Santa Maria da Vitória* oferecida à Academia Real das Ciências em 1827 (Saraiva, 1872: 271-341) ressalta com nitidez um semelhante desígnio de “examinar de espaço, e com toda a miudeza” a majestosa fábrica do monumento (*idem*: 271), reservando grande preponderância tanto para a sistematização temporal dos trabalhos como para a evocação dos ilustres aí inumados. Mediada privilegiadamente pela voz das epígrafes, a disciplina de leitura a que o cicerone induz a sua audiência no périplo interior do monumento traduz-se ao mesmo tempo numa pessoalização do espaço: o resgate da memória gravada no seu tecido físico é também o dos indivíduos e da sua agência — artística, política, administrativa — que em Saraiva nunca deixam de ser o objeto quintessencial do pensamento histórico<sup>20</sup>.

É patente que a responsabilidade de acompanhar as visitas administrativas se revelou prazenteira para Fr. Luís e convergente com a sua natural curiosidade — munindo-o vantajadamente para o cargo de cronista-mór da congregação, em que viria a substituir o seu antigo mestre Fr. José de Santa Escolástica<sup>21</sup>. Talvez o seu empenho em prorrogar por um triénio a nomeação para o abaciado do Colégio de S. Bento de Coimbra, a que o Capítulo Geral o chamou em 1801, se tenha devido justamente ao gosto que esta matéria lhe suscitava, conforme aventa Fr. Geraldo Coelho Dias (2017: 21); chegado o ano de 1804, contudo, a assunção do novo encargo impôs-se, e com ele uma existência

<sup>20</sup> A respeito da visão da história em Saraiva, cf. Ramos, 1972: 247: 321.

<sup>21</sup> Nomeação do Capítulo Geral de 1804, sucessivamente renovada até 1819.



**Fig. 5** Inscrições do pé e boca do cálice do Colégio de S. Bento. *Apontamentos*, fl. 21. AMPL.

**Fig. 6** Emblemas dos Evangelistas do cálice do Colégio de S. Bento. *Apontamentos*, fl. 22. AMPL.

comparativamente sedentária nas margens do Mondego. A respeito deste período, o caderno testemunha apenas uma excursão com frutos epigráficos: a visita à velha igreja de Nossa Senhora de Finisterra junto à alcáçova de Soure, onde documenta (aliás apressadamente, segundo nota) três lápides medievais hoje perdidas (*Apontamentos*, fls. 41-41<sup>v</sup>)<sup>22</sup>.

Sabemos, ainda assim, que o período passado ao leme desta casa de formação não foi de total negligência para com os assuntos arqueológicos: é nesse contexto que o interpela o magnífico cálice medieval então guardado na capela do colégio<sup>23</sup>, com as suas figuras “esculpidas com a maior perfeição e aceio, posto q[ue] desenhadas conforme ao gosto do tempo” (fl. 105) e a sua inscrição em

<sup>22</sup> A igreja documentada por Saraiva foi demolida ainda em sua vida, no ano de 1843, perdendo-se as epígrafes (Barroca, 2000: n.ºs 73, 91). Barroca não regista a existência da terceira lápide, incompleta, reproduzida no caderno.

<sup>23</sup> Hoje na colecção do Museu Nacional Machado de Castro (inv. 6030).

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

carateres românicos no rebordo da base. Esta última foi matéria de renovada correspondência com o cartorário de Alpendurada, no sentido de discernir a proveniência da peça e a identidade do doador; o fruto das suas diligências, acompanhando as transcrições e desenhos a carvão realizados por Saraiva, preserva-se nos *Apontamentos* sob a forma duma extensa “Notícia de Gueda Mendes, padroeiro do Mosteiro de S. Miguel de Refóios” a que deu forma final Fr. Bento em Janeiro de 1807 (fls. 105-6, figs. 5-6)<sup>24</sup>.

A pesquisa empreendida pelos dois beneditinos a respeito da identidade histórica e genealógica desta figura — estribada simultaneamente no convoluto registo paleográfico, no testemunho de lápides sepulcrais e na ‘voz’ dum objeto artístico — fornece-nos talvez o mais acabado exemplo do valor instrumental que a epigrafia podia revestir para Saraiva e para os seus companheiros de investigação histórica, no quadro duma abordagem integral e disciplinada ao estudo do passado. A interrogação a uma vez crítica e criativa da evidência, não desistindo de “procurar novos meios de averiguar a verdade” (fl. 105) mediante o contributo insuficiente dos cartulários, acaba neste caso por revelar o cálice como peça-chave para o conhecimento do elusivo Gueda — cujo nome se havia corrompido irremediavelmente na transmissão textual dos diplomas. Os trâmites seguidos, que conhecemos em inusual detalhe graças à relação de Fr. Bento, desenvolvem uma linha metodológica já ensaiada desde o tempo das primeiras trocas com Ribeiro, por exemplo através do cotejamento da literatura linhagística medieval com a epigrafia funerária dos cenóbios<sup>25</sup>.

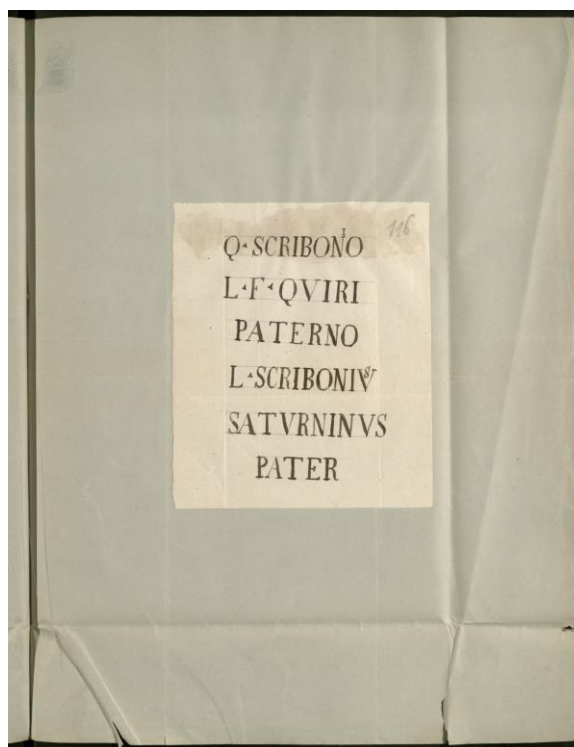
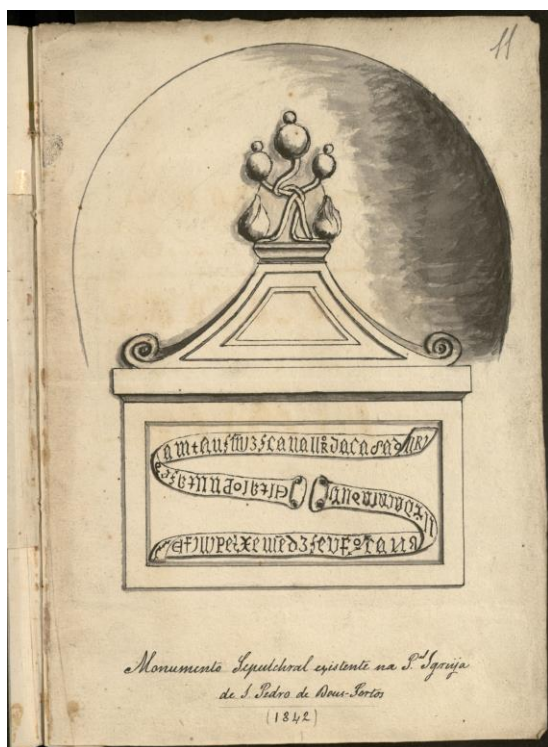
### Horizontes tardios

Contrastando com o que sucede para as décadas de 1790 a 1810, são esparsos nos *Apontamentos* os testemunhos relativos ao interesse arqueológico de Fr. Francisco ao longo da sua carreira pública e prelatícia — que, como é consabido, arrancou na década de 1820 e tomou raízes com o triunfo liberal. Do seu próprio punho, só um registo se encaixa seguramente nesta cronologia alargada: o artístico desenho aguarelado do túmulo de Antão Martins na igreja paroquial de Dois Portos, termo de Torres Vedras, realizado já como Patriarca-eleito em 1842 (fl. 11, fig. 7). Um núcleo significativo de material, contudo, vem juntar-se ao caderno por intermédio da correspondência com o P.<sup>e</sup> Manuel da Gama Xaro, Vigário Geral de Setúbal e incansável prospetor das ruínas romanas de Tróia, havida na década de 40.

O trato epistolar entre as duas figuras é há muito conhecido graças à publicação duma extensa carta de Saraiva a Xaro nas *Memórias* da Academia Real das Ciências, acompanhada por excertos

<sup>24</sup> Supomos que esta *Notícia* corresponda ao texto de 8 fls. com o mesmo título patente no Ms. 897 da BNP.

<sup>25</sup> Cf., p. ex., a carta de 25/1/1802 de Ribeiro a Fr. Bento (Mattoso, 1959: 288).



**Fig. 7** Túmulo na igreja paroquial de Dois Portos (Torres Vedras). *Apontamentos*, fl. 11. AMPL.

**Fig. 8** Registo de inscrição romana achada em Santiago do Cacém, remetida com uma carta do P.<sup>e</sup> Manuel da Gama Xaro. *Apontamentos*, fl. 116. AMPL.

avulsos dalgumas outras, cujos originais se perderam (1865: 177-201). Cimentado por uma verdadeira confluência de interesses e de caráter invariavelmente científico, o grosso do seu cartear parece ter versado sobre a Antiguidade ibérica — tema sobre o qual Saraiva acumulara ao longo da vida uma verdadeira profusão de apontamentos (*idem*: 181-183).

Longe de se mostrar um coletor passivo do material que lhe remete o pároco de Setúbal, Saraiva colabora ativamente e não sem entusiasmo na interpretação de algumas lápides. Se na leitura do primeiro registo gráfico recebido (*Memórias...*, III, parte 2: 184) não aventura a reconstrução do nome do ofertante da ara, mais tarde objeto de hipóteses discordantes por parte de Emil Hübner (*CIL* II 2479 = 5617) e José Leite de Vasconcelos (1914: 3067), a resposta do prelado a respeito do pedestal votivo a Esculápio achado em 1770 no sítio das termas romanas da Rua da Prata, em Lisboa — conhecida do material dado à estampa nas *Memórias* — esclarece o correspondente quanto a alguns pontos da leitura, mormente as suas dúvidas acerca do nome ou apodo *Euporio*<sup>26</sup>; dar-lhe-iam razão os intérpretes subsequentes da inscrição (*CIL* II 175; Vasconcelos, 1929: 222). À terceira epígrafe de Xaro incluída no caderno, vinda a lume em Santiago do Cacém (*CIL* II 29) não achamos menção entre a matéria publicada

<sup>26</sup> Uma nota filológica sobre a raiz grega deste nome acha-se incluída nos *Apontamentos* a fls. 9.

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

pela Academia, mas da sua carta de 11/5/1842 apensa aos *Apontamentos* constatamos que as dúvidas levantadas por Saraiva o moveram a obter uma segunda reprodução e a empreender uma leitura renovada (fl. 115; fig. 8).

É patente que os conteúdos remetidos por Xaro que se preservam nos *Apontamentos* correspondem apenas a uma pequena amostra do material por si provido ao cardeal. Na missiva de 28/3/1842, por exemplo, o pároco refere que “espero do Alemejo algumas inscrições ineditas, e darei copia logo que cheguem”, e a de 28 do mesmo mês promete “[b]revemente [...] 4 ou 5 inscrições ineditas da antiga Merobriga”. Dum trânsito no sentido inverso dá conta a missiva de 24/4/1842, em que Xaro assinala ficar “esperando pela inscrição que ahi se descubrio” — e desejando que “apareçam mais”. O trato aqui plasmado terá inserido também Saraiva, de modo mais ou menos direto, numa rede alargada de curiosos e coadjuvantes, que inclui o prior do Cacém, P.º Vicente Soares de Oliveira, o não identificado correspondente alentejano e os responsáveis pelo registo de inscrições antigas na zona de Setúbal a mando da Administração Geral de Lisboa<sup>27</sup>.

O volume dos levantamentos realizados ou promovidos pelo vigário de Setúbal, mercê do seu dinamismo e da prestabilidade dos seus contactos, augura uma tendência de sistematização da ciência epigráfica e valorização disciplinar das escavações que seguramente não teria passado despercebida ao velho historiador. Desafortunadamente, já não lhe foi dado assistir ao florescimento da Sociedade Arqueológica Lusitana, fundada por Xaro e seu discípulo João Carlos de Almeida Carvalho sob o patronato de D. Fernando em 1849, nem conhecer o arranque desse ambicioso projeto internacional que foi, e continua sendo, o *Corpus Inscriptionum Latinarum* — cujo escopo se estendeu à Ibéria logo no seu segundo volume, e no seio do qual o pároco de Setúbal se veio a mostrar um correspondente ativo e importante<sup>28</sup>. Sabemos ainda assim — graças à eclética conversação mantida com o conde do Lavradio — que a ideia dum levantamento sistemático de tal património não lhe era de todo estranha:

A empresa he grande e util. Nós cá temos mais em que cuidar, e comtudo Portugal não he pobre em inscrições Romanas, e muitas andão dispersas por differentes obras impressas e mss. O ponto era collegilas com critica, e mandar examinar os originaes, aonde os houvesse (como ha) conservados em differentes terras do Reino. A fatal falta de meios ha de fazer que fiquemos nisto como temos ficado em outras semelhantes empresas.<sup>29</sup>

O juízo é oferecido em resposta a uma a peça aparecida um mês antes — 15 de Julho de 1843 — nas páginas do periódico parisiense *Journal des débats*, noticiando a constituição duma comissão de estudos junto do Ministério da Instrução Pública francês no sentido de empreender um levantamento

<sup>27</sup> Carta de 11/5/1842, inclusa nos *Apontamentos* a fls. 115.

<sup>28</sup> A respeito do seu engajamento com este projeto e do seu valor, cf. Marques, 2016: 369-70; 388; 464.

<sup>29</sup> Carta de 3/8/1843, arquivo particular; digitalização disponível em <<https://pesquisa-arquivo.cm-pontedelima.pt/details?id=1092027>> (acedido a 20/3/2022).

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

geral e publicação crítica de inscrições latinas naquele país. Chamado a capitanear a iniciativa, “trop vaste et trop onereuse pour tenter l’industrie privée”, é o classicista Jean-Antoine Letronne; o seu escopo e ambição — que o levam na pegada de antiquários beneditinos como Mabillon e Bernard de Montfaucon — são bem patentes do discurso que proferiu na sessão constitutiva do comité, citado extensamente no *Journal* (15/7/1843: 3-4). A manifesta desesperança do Patriarca a respeito da viabilidade de semelhante empresa em Portugal — ou não fosse o “o ralhar do pouco que fazemos para adiantamento das Sciencias e das letras” um *leitmotif* das suas trocas com Lavradio — não lhe impede uma continuada valorização da disciplina, e daqueles poucos que, com escasso encorajamento, entre nós a cultivavam. Em Agosto de 1844, tomado de entusiasmo pela notícia dum novo achado arqueológico no castelo de Sintra, advertirá o mesmo correspondente:

[m]uito bom seria que V: Ex.<sup>a</sup> voltasse para este objecto das escavações huma parte da sua attenção; porque he esta huma materia quasi virgem no nosso territorio, e hoje tão cultivada nas nações civilisadas.<sup>30</sup>

Tendo Saraiva falecido menos de um ano volvido, em 1845, a carta em que despente este conselho é também uma das suas últimas a D. Francisco de Almeida, e a derradeira expressão que conhecemos do seu interesse arqueológico. Não obstante os temas da sua dilecção se acharem por esses anos “como afogados no fastidiosissimo e incessante trabalho do despacho ordinário”, segundo pouco antes lamentara a Diogo Köpke (Pimenta, 1940: 11), é patente dos lampejos dados por estas comunicações que o gosto que lhe proporcionavam desde o tempo de Tibães nunca o abandonou inteiramente.

### **Conclusão: *assumptos que algum dia tanto me deleitavão***<sup>31</sup>

Ainda que António Correia Caldeira tenha considerado o estudo da “archeologia, antiguidades, inscrições e letreiros” uma das “seis grandes divisões” do trabalho de seu tio, chegando a idealizar um volume consagrado a esta matéria (1855: xxv; Dias, 2017: 41), a edição das *Obras completas* concretizada por Resende desviou-se marcadamente de tal desígnio — decerto por se ter constatado que muito do material pertinente se achava desordenado e imprestável para publicação. A diligência com que Fr. Francisco se entregou à recolha de espécies epigráficas, sobretudo antes de 1820, não teve assim na sua obra vinda a lume manifestação sistemática ou de monta. Muito do acervo que

<sup>30</sup> Carta de 1/8/1844, arquivo particular; digitalização disponível em <<https://pesquisa-arquivo.cm-pontedelima.pt/details?id=1092013>> (acedido a 20/3/2022).

<sup>31</sup> A expressão é extraída da primeira das suas já citadas cartas a Köpke, publicadas por Pimenta (1940: 11).

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n° 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

logrou, constituído por apontamentos desagregados, ter-se-á perdido mercê das cheias que lhe vitimaram a biblioteca na Casa do Arnado, em Ponte de Lima<sup>32</sup>, e mais tarde com a infeliz dispersão do arquivo pessoal — ficando o caderno dos *Apontamentos*, provavelmente, como o mais importante registo subsistente desta sua atividade.

Manifestamente, ao fascínio que este património insinuante e táctil surtiu em Saraiva não foi alheia a esfera do afeto ou (para retomar a formulação da sua carta a Fr. Bento) do *gosto*. Assim, sem pretender minorar a utilidade intrínseca que alguns dos registos por si colhidos possam revestir para o investigador atual, como testemunhos de monumentos entretanto desaparecidos ou transformados, preferimos enfatizar nas páginas precedentes o valor deste repositório enquanto *artefacto* de próprio direito — por quanto documenta do carácter omnívoro e voraz da sua curiosidade, das continuadas conversações que os seus interesses eruditos foram suscitando, e dum modo pessoal de intimidade com o passado.

Terminando, cumpre ressaltar que a maioria do material inédito pertinente a Fr. Francisco de S. Luís Saraiva apresentado nestas páginas — os *Apontamentos*, as 4 cartas de Manuel da Gama Xaro aí apenas e as 17 ao conde de Lavradio que se preservam em posse particular — foi recentemente objeto dum protocolo de digitalização com o Arquivo Municipal de Ponte de Lima, achando-se acessível na sua plataforma *online* por via das ligações abaixo indicadas. Desdobra-se o presente artigo, pois, na função de convite a uma descoberta aprofundada dessas fontes, e através delas a um encontro renovado com a figura.

### **Lista de abreviaturas utilizadas**

AMPL - Arquivo Municipal de Ponte de Lima

CIL - *Corpus Inscriptionum Latinarum*

BGUC - Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra

BNP - Biblioteca Nacional de Portugal

PL - *Patrologia Latina*

---

<sup>32</sup> A respeito deste lamentável desfecho, cf. o testemunho de Luís Figueiredo da Guerra, 1920: 296.

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n.º 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

### Fontes manuscritas

AMPL, D. *Francisco de S. Luiz Bispo Rezervatario de Coimbra, Conde de Arganil* (1838), CS cx. 1-8. Disponível em: <<https://pesquisa-arquivo.cm-pontedelima.pt/details?id=990447>> (acedido a 20/3/2022).

BGUC, carta de Fr. Francisco de S. Luís a João Pedro Ribeiro (30/5/1802), Ms. 240, fl. 111.

Colecção particular, Ponte de Lima, *Apontamentos colligidos por Fr. Francisco de S. Luiz Saraiva* Disponível em <<https://pesquisa-arquivo.cm-pontedelima.pt/details?id=1091186>> (acedido a 20/3/2022).

Colecção particular, Ponte de Lima, 17 cartas de Fr. Francisco de S. Luís a D. Luís de Almeida Portugal, 2.º conde de Lavradio (2/12/1836-1/8/1843) Disponível em <<https://pesquisa-arquivo.cm-pontedelima.pt/details?id=1092033&detailsType=Description>> (acedido a 20/3/2022).

### Bibliografia impressa

BAIÃO, António (2005), “Trinta e duas cartas inéditas do Cardial Saraiva como Guarda-mor da Tôrre do Tombo” in *Almanaque de Ponte de Lima*, n.º 6, pp. 248-264.

BARROCA, Mário (2000), *Epigrafia medieval portuguesa: 862-1422*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/ Fundação para a Ciência e Tecnologia, 3v.

BRANDÃO, Domingos de Pinho (1962), “As inscrições luso-romanas dos apontamentos de Frei Bento de Santa Gertrudes”, Porto: [s.n.].

CALDEIRA, António Correia (1855), *Obras Completas de D. Francisco de S. Luiz*, Lisboa: Imprensa Nacional.

CARDOSO, António M. de Barros (1995), *Ler na Livraria de Frei Francisco de São Luís Saraiva*, Ponte de Lima: Câmara Municipal.

CARDOSO, António M. de Barros (2017), “Frei Francisco de São Luís Saraiva: o homem e os livros” in *Ponte de Lima do passado ao presente, rumo ao futuro!*, n.º 2, pp. 45-62.

DIAS, Fr. Geraldo J. A. Coelho (2017), “O beneditino Cardeal Saraiva e os estudos históricos” in *Ponte de Lima do passado ao presente, rumo ao futuro!*, n.º 2, pp. 15-41.

ENCARNAÇÃO, José d’ (1979 [2010]), *Epigrafia: as pedras que falam*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

FERREIRA, António, *O Cardeal Saraiva: um grande limiano* (1948), Porto: Editorial Domingos Barreira.

FREITAS, Cristiana Vieira de; CARNEIRO, Ana (coord.) (2017), *Cardeal Saraiva: documentos raros e dispersos*, Ponte de Lima: Município de Ponte de Lima

Miguel Ayres de Campos Tovar – *A materia que me da gosto: do testemunho físico do passado em Fr. Francisco de S. Luís Saraiva*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n.º 1 2022. 124-142. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a7](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a7)

FREITAS, Cristiana Vieira de (2018), “Dos cartórios da Ordem Beneditina ao Real Archivo da Torre do Tombo: o périplo de Frei Francisco de São Luís Saraiva” in *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, série XXXI, n.º 1, pp. 103-123.

GUERRA, Luís Figueiredo da (1920), “As antigas livrarias do Alto Minho” in *Anais das bibliotecas e arquivos*, 2.ª série, vol. 1, n.º 1, pp. 238-241; 296-301.

HÜBNER, Emil (1869), *Corpus Inscriptionum Latinarum II. Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin, Reimer.

LEGOFF, Jacques (1978), “Documento/Monumento” in *Enciclopedia Einaudi*, Turim: Einaudi, vol. 5, pp. 38-43.

MARQUES, Miguel Correia (2016), “A Epigrafia da *Hispania* na Correspondência Epistolar entre Emílio Hübner e José Leite de Vasconcelos”, dissertação de doutoramento em História, na especialidade de Arqueologia, apresentada Universidade de Lisboa.

MATTOSO, José (1956-1961), “Correspondência diplomática de Fr. Bento de Santa Gertrudes, João Pedro Ribeiro e Fr. Francisco de S. Luís” in *Lusitania Sacra*, vols. 1 (pp. 261-293), 2 (pp. 295-314), 3 (pp. 257-305), 4 (pp. 275-295) e 5 (pp. 257-302).

PIMENTA, Alfredo (1940), *Inédito precioso do Cardial Saraiva*, Guimarães, Arquivo Municipal.

RAMOS, Luís A. de Oliveira (1976), *Inéditos do Cardeal Saraiva: historiografia monástica*, Braga [s.n.].

RESENDE, Marquês de (1864), *Memoria historica de D. Fr. Francisco de S. Luiz Saraiva*, Lisboa: Academia Real das Sciencias.

RODRIGUES, Abel (2007), “Entre o público e o privado: a génese do arquivo do Conde da Barca”, dissertação de mestrado em História das Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea, apresentada à Universidade do Minho.

SARAIVA, Fr. Francisco de S. Luís (1872-1883) *Obras completas do Cardeal Saraiva*, Lisboa, Imprensa Nacional, 10v.

S. TOMÁS, Fr. Leão de (1644-1651), *Benedictina Lusitana*, Coimbra, Diogo Gomes Loureiro, 2v.

VANUXEM, Jacques (1957), “The Theories of Mabillon and Montfaucon on French Sculpture of the Twelfth Century” in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20, n.º 1-2.

VASCONCELOS, Joaquim Leite de (1895), “Excursão archeologica a Alcacer-do-Sal” in *O archeologo português*, vol. 1, n.º 3, pp. 66-92.

Wedster Sabino – *“Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus”*: *As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 143-163. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a8](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a8)

**“Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus”:**

**As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)**

**“That enterprise was born from the heart of God”:**

**The interrelationships between Baptist mission and national integration projects in the Brazilian Amazon (1970-1974)**

**"Cette entreprise est née du cœur de Dieu" :**

**Les interrelations entre mission baptiste et projets d'intégration nationale en Amazonie brésilienne (1970-1974)**

**“Esa empresa nació del corazón de Dios”:**

**Las interrelaciones entre la misión bautista y los proyectos de integración nacional en la Amazonía brasileña (1970-1974)**

Wedster Sabino  
FFLCH - USP  
wedstersabinohist@gmail.com

**Resumo:** O objetivo deste texto é contextualizar as inter-relações entre a missão batista sobre a Amazônia brasileira e os projetos de integração nacional impostos sobre a região no período da ditadura militar. Em perspectiva histórica, pretende-se evidenciar os alinhamentos e, em alguns casos, a “adesão ativa” entre as frentes de expansão das missões batistas no país e as políticas e discursos adotados pelos militares na construção do “Brasil potência”. De modo específico, observar a missão no seio dos projetos de integração da Amazônia, em especial, nas frentes de trabalho abertas para a construção da rodovia Transamazônica (BR-230), entre 1970 e 1974.

**Palavras-chave:** Amazônia brasileira; missão batista; ditadura militar

**Abstract:** The objective of this text is to contextualize the interrelationships between the Baptist mission on the Brazilian Amazon and the national integration projects imposed on the region during the period of the military dictatorship. In a historical perspective, it is intended to highlight the alignments and, in some cases, the "active adhesion" between the expansion fronts of Baptist missions in the country and the policies and discourses adopted by the military in the construction of "Brazil potency". Specifically, to observe the mission within the Amazon integration projects, especially in the work fronts opened for the construction of the Trans-Amazonian Highway (BR-230), between 1970 and 1974.

**Keywords:** Brazilian Amazon; Baptist mission; military dictatorship

**Résumé:** L'objectif de ce texte est de contextualiser les interrelations entre la mission baptiste en Amazonie brésilienne et les projets d'intégration nationale imposés à la région pendant la période de la dictature militaire. Dans une perspective historique, il est destiné à mettre en évidence les alignements et, dans

Wedster Sabino – *“Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus”*: As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974). História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 143-163. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a8](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a8)

certains cas, "l'adhésion active" entre les fronts d'expansion des missions baptistes dans le pays et les politiques et discours adoptés par les militaires dans la construction du "Brésil puissance". Plus précisément, observer la mission au sein des projets d'intégration de l'Amazonie, notamment dans les chantiers ouverts pour la construction de la route transamazonienne (BR-230), entre 1970 et 1974.

**Mots-clés:** Amazonie brésilienne; mission baptiste; dictature militaire

**Resumen:** El objetivo de este texto es contextualizar las interrelaciones entre las misiones bautistas en la Amazonía brasileña y los proyectos de integración nacional impuestos a la región durante el período de la dictadura militar. En una perspectiva histórica, se pretende resaltar los alineamientos y, en algunos casos, la "adhesión activa" entre los frentes de expansión de las misiones bautistas en el país y las políticas y discursos adoptados por los militares en la construcción del "Brasil potencia". Específicamente, observar la misión entre los proyectos de integración amazónica, especialmente en los frentes de trabajo abiertos para la construcción de la carretera Transamazónica (BR-230), entre 1970 y 1974.

**Palabras clave:** Amazonía brasileña; misión bautista; dictadura militar

### Introdução

No limiar do século passado, Pádua (2000) advertia-nos acerca do panorama em que se encontrava a região da Amazônia brasileira e a orientação das políticas e dos projetos de desenvolvimento econômico e social adotados para a região. Estas dinâmicas, na ótica do historiador, poderiam ser consideradas “[...] uma constelação de processos sociais e ambientais, muitos dos quais extremamente perversos, que transformaram a região em um dos grandes dilemas históricos deste final de século” e, também, da atualidade (Pádua, 2000: 796). Com especial destaque para os projetos de “integração” iniciados durante o período da ditadura militar brasileira, entre 1964 e 1985, “a partir da década de 1970 inaugurou-se um processo massivo e predatório de ocupação, dando origem ao que foi chamado de ‘as décadas da destruição’” (Pádua, 2000: 796).

Do ponto de vista histórico-religioso, tal panorama não passou despercebido pelas lideranças das missões protestantes que atuavam na região, já na década de 1970. Entre as lideranças Batistas em atuação no Brasil, em relatório remetido à Southern Baptist Convention (Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos), encontramos a afirmação de que “[...] a Amazônia está em uma encruzilhada de sua história” (FMB 08/05/1979). Naquele período, sobre a Amazônia brasileira pairava o peso das grandes descobertas e dos projetos de “integração” propostos e executados pela ditadura militar, como a construção da rodovia Transamazônica e a descoberta das reservas minerais da Serra dos Carajás, na região sudeste do estado do Pará. Este relatório, portanto, insere-se no contexto dos avanços sobre a região capitaneados pelo poder político e econômico, e

alerta: “A Amazônia, junto com o resto do Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai, se tornará uma bonança ou um desastre” (FMB 08/05/1979).

A partir deste alerta, o objetivo deste texto é contextualizar as inter-relações entre as missões batistas sobre a Amazônia brasileira e os projetos de “integração nacional” impostos sobre a região no período da ditadura militar. Em perspectiva histórica, pretende-se evidenciar os alinhamentos e, em alguns casos, a “adesão ativa” entre as frentes de expansão das missões batistas no país e as políticas e discursos adotados pelos militares na construção do “Brasil potência”. De modo específico, no interior dos projetos de “integração” da Amazônia, em especial nas frentes de trabalho abertas para a construção da rodovia Transamazônica (BR-230), entre 1970 e 1974.

Destacamos que este não é um trabalho de história eclesiástica, ou de caráter confessional. Tampouco, tem a intenção de reduzir a experiência histórico-religiosa dos missionários protestantes a dinâmicas políticas e econômicas. Busca inseri-las, de forma a caracterizar as práticas religiosas em seus múltiplos aspectos, “[...] reportando de modo sistemático as manifestações religiosas às condições históricas concretas”, conforme a uma perspectiva histórico-religiosa sugerida por alguns estudos (Lanternari, 1974: 10).

Em consonância com a periodização da história recente da Amazônia brasileira proposta por Petit (2003), aborda-se o movimento de expansão das missões batistas sobre a região durante a “época das grandes transformações socioeconômicas da Amazônia”, a partir da segunda metade da década de 1960 até 1974, ano de declínio das políticas de “colonização dirigida” adotadas pela ditadura militar em direção à Transamazônica. Segundo o autor, este período, “[...] apresenta ainda a influência da crescente integração da economia regional ao mercado nacional” e, posteriormente, internacional (Petit, 2003: 49-50).

Percebemos, então, que o alerta lançado por Pádua (2000) estava relacionado diretamente a algumas consequências da “época das grandes transformações socioeconômicas” da Amazônia indicadas por Petit (2003). Segundo o autor, este ciclo de exploração caracterizou-se pela ideia de que “[...] essa região era basicamente um *espaço vazio* a ser ocupado [...]” e pelo acirramento, “[...] no grau de intervenção da Administração Federal na região, que não tem paralelo com nenhum outro momento anterior” (Petit, 2003: 65 e 79).

Para fins de delimitação do recorte geográfico, a região que denominamos de Amazônia brasileira deve ser entendida como o espaço da Amazônia Legal, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Segundo este órgão, a Amazônia Legal é composta por 772 municípios distribuídos nos Estados brasileiros do Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Tocantins, Rondônia e Roraima. Com um território de aproximadamente 5.015.067,75 km<sup>2</sup>, compreende 58,9% do território nacional. Tal delimitação não visa generalizar a multiplicidade existente na região, mas, acompanhar a periodização da “época das grandes transformações socioeconômicas” que, segundo Gonçalves, geograficamente constitui-se a região “[...] pano de fundo em que se deu a recente incorporação da Amazônia como fronteira agrícola” (Gonçalves, 2012: 53).

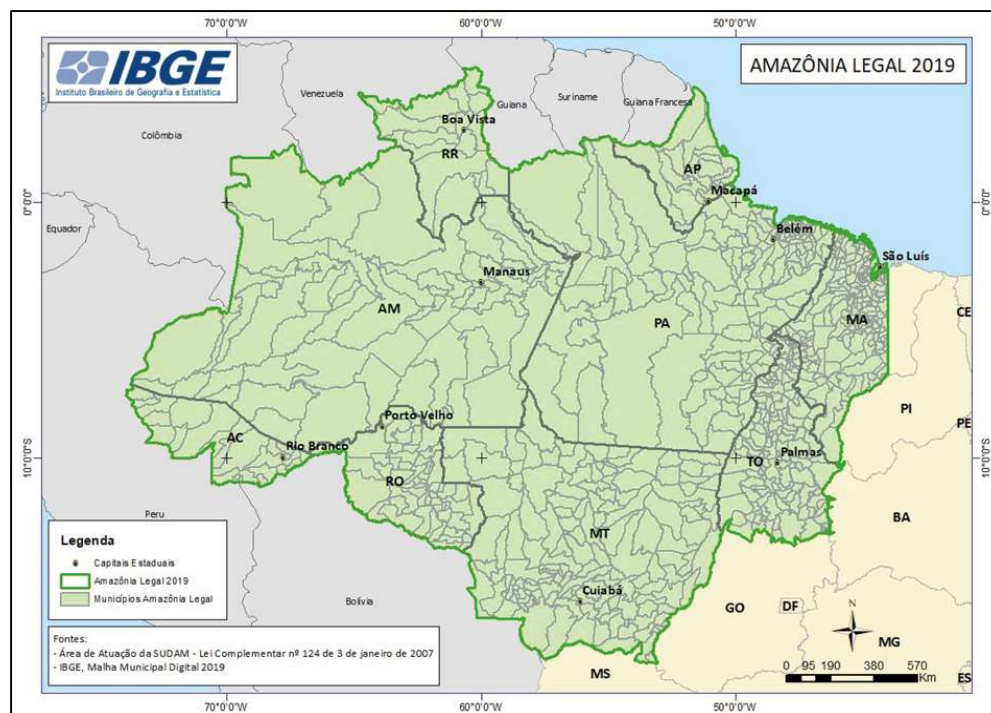


Imagem 1: Mapa da Amazônia Legal Atualizado, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019).

A análise da imprensa protestante seguiu os princípios traçados por De Luca (2006: 140), para quem, ao trabalhar com fontes impressas, é preciso levar em consideração o “destaque conferido” para os acontecimentos no momento da publicação, pois, “[...] a ênfase em certos temas, a linguagem e a natureza do conteúdo tampouco se dissociam do

público que o jornal ou revista pretende atingir [...]”, assim como materializam os interesses, as ideias e os projetos dos autores da publicação.

As fontes primárias privilegiadas nessa investigação compõem-se de recortes publicados no *O Jornal Batista* (OJB), órgão oficial de comunicação no Brasil, fundado em 1901 e em atividade até os dias atuais (Vasconcelos, 2010). Este periódico adquire um caráter central para a investigação das missões batistas no Brasil, devido ao aspecto oficial conferido pela Convenção Batista Brasileira (CBB). Segundo Vasconcelos, os responsáveis pela publicação, “[...] pretendiam-se a voz nacional dos batistas brasileiros, podendo, portanto representá-los, ainda que outros periódicos batistas houvessem surgido anteriormente [...]” (Vasconcelos, 2010: 84).

As análises propostas neste artigo encontram-se organizadas em duas partes. A priori, buscou-se evidenciar os alinhamentos e a “adesão ativa” entre as práticas missionárias batistas e as políticas e os discursos adotados pelos militares na construção do “Brasil potência”. E, por último, contextualizar as inter-relações entre as frentes de expansão das missões batistas e os projetos de “integração nacional” da Amazônia, em especial nas frentes de trabalho abertas para a construção da rodovia Transamazônica (BR-230), entre 1970 e 1974.

### **“A HORA E A VEZ DA TRANSAMAZÔNICA”: As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira**

Era chegada “a hora e a vez da Transamazônica”. A afirmação proferida em 1971 demonstra a adesão dos batistas ao empreendimento anunciado em 1970 (OJB 28/02/1971 ed. 09: 01). Estampada na primeira página daquela edição do OJB, a mensagem delineava as possibilidades em tela para a Junta de Missões Nacionais (JMN), com a abertura das frentes de trabalho da Transamazônica pela ditadura militar. Ainda segundo a mensagem, o projeto da Transamazônica teria nascido do “plano de Deus”, devendo os batistas brasileiros tomar parte na “integração” da região, “porque esta é a hora em que milhares de nordestinos são deslocados para lá. [...] homens que se lançam na aventura em busca de felicidade, em busca de uma vida nova na Amazônia” (OJB 28/02/1971 ed. 09: 01).

A elaboração de um projeto para uma nova rodovia, com a função de “integrar” a região Amazônica, surge nos horizontes da ditadura militar após uma viagem realizada à

região Nordeste, pelo então presidente Emílio Garrastazu Médici, em junho de 1970 (Menezes, 2007). Nesta viagem, a comitiva do presidente deveria se reunir ao Conselho Deliberativo da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), para discutir a situação das secas sazonais que assolavam a região.

Nas ações tomadas pela ditadura militar após a incursão presidencial, percebe-se a celeridade e a voracidade com que foram tomadas medidas garantindo o início das obras ainda em 1970. Em 16 de junho de 1970 é instituído o Decreto-Lei 1.106 que determinou “[...] a urgência e o relevante interesse público de promover a maior integração à economia nacional das regiões compreendidas nas áreas da SUDENE e SUDAM [Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia]” (Brasil, 1970). Com o Decreto-Lei instituído, segundo Menezes, “[...] no dia 20, é divulgado o Edital n. 36/70, do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem, anunciando a concorrência pública para a construção das obras do primeiro trecho, as quais tiveram seu início formal em 9 de outubro de 1970” (Menezes, 2007: 55).

Igualmente célere é a adesão demonstrada pela CBB, por meio do Secretário da JMN na década de 1970, o missionário estadunidense Samuel Mitt, ao projeto esboçado pelos militares. Na edição do OJB de 13 de setembro de 1970, encontramos a primeira menção aos planos da JMN para, alinhados aos planos lançados pelo decreto 1.106, que determinou a criação do Programa de Integração Nacional (PIN), expandir as missões batistas através das frentes de trabalho que seriam abertas para a construção da Transamazônica. Em entrevista realizada com o missionário Samuel Mitt, o periódico noticia a pretensão da Junta de Missões Nacionais:

“A Junta pretende expandir a obra partindo de Carolina, Araguatins, Marabá e Jacareacanga, locais situados na rota dessa estrada. Ela pretende equipar os obreiros colocados em pontos estratégicos para poderem melhor alcançar a região onde trabalham” (OJB 13/09/1970 ed. 37: 05).

Tendo em consideração este quadro legislativo e os objetivos das missões batistas, busca-se evidenciar os alinhamentos e a “adesão ativa” entre as práticas missionárias batistas e as políticas e os discursos adotados pelos militares na construção do “Brasil potência”.

### **As lideranças batistas e a “adesão ativa” ao “sonho do Brasil grande”**

Pretende-se ressaltar aqui elementos que apontam a “adesão ativa” das lideranças da CBB às políticas e aos discursos adotados pela ditadura militar no período delimitado, de forma a avaliar o argumento de que as frentes de expansão das missões batistas na Amazônia brasileira, entre 1971 e 1974, estiveram alinhadas aos projetos de “integração nacional” da ditadura militar (Almeida, 2016).

Sem evadir do recorte proposto, é possível afirmar que esta cooperação é perceptível a partir de dois fatores: por um lado, na adesão dos batistas à concepção presente nos discursos militares de construir o “Brasil potência” e, por outro, na cooperação da JMN na formação de jovens e adultos vinculada às concepções de “patriotismo” e “civismo” por meio de seus colégios.

Na concepção das lideranças da JMN o trabalho realizado nos colégios batistas constituía-se de um caráter “altamente patriótico”. Segundo os missionários:

“A Junta de Missões Nacionais realiza um trabalho altamente patriótico, tendo em vista que as pessoas alcançadas pelo evangelho tornam-se novas criaturas e, portanto, pessoas úteis á sociedade. Ela vem cooperando com o Govêrno no propósito que êste tem de integrar o sertanejo no convívio da sociedade. As 53 escolas em funcionamento são um eloqüente testemunho deste fato. As professoras não medem esforços no desempenho de sua missão, ministrando aos alunos o conhecimento das letras e, acima de tudo, colocando em suas mentes e corações princípios morais e espirituas que hão de torná-los cidadãos dignos do Brasil de amanhã” (OJB 06/09/1970 ed. 36: 02).

A cooperação entre a JMN e a ditadura militar, encabeçada naquele momento pela figura do Presidente Médici, é explicitamente afirmada pelos batistas brasileiros no seu órgão oficial de comunicação por meio de seus colégios.

Ainda sobre esta cooperação educacional entre os batistas e as iniciativas da ditadura militar, constatou-se a adesão dos colégios da JMN ao Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), criado pelos militares em dezembro de 1967, pela Lei nº 5.379. Esta adesão pôde ser constatada através da proposta, aprovada pela JMN para o biênio de 1971/1972, de “criar um Fundo de Literatura, para a produção de folhetos destinados à evangelização, especialmente aos que forem alfabetizados pelo MOBRAL” (OJB 01/08/1971 ed. 31: 02). Por outro lado, já em agosto de 1972, encontramos a notícia da cessão de prédios e professoras vinculadas à Junta para a execução do programa:

“Constatamos em vários lugares que as Secretarias da Educação pediram os prédios de nossas escolas para o funcionamento do MOBRAL (Movimento de Alfabetização). Também muitas professoras estão sendo solicitadas com muito empenho pelo poder

Wedster Sabino – “*Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus*”: *As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 143-163. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a8](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a8)

público para colaborar com o Governo nesta obra patriótica. Como cidadãos do reino de Deus e cidadãos da Pátria terrena, nossas obreiras não têm negado essa ajuda, ao tempo em que aproveitam também a oportunidade para levar aos seus alunos a mensagem de Cristo” (OJB 06/08/1972 ed. 32: 02).

Em *Pelo Senhor Marchamos: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985)*, Almeida (2016) aborda as relações entre a ditadura militar e as igrejas Presbiterianas, Assembleias de Deus, Batistas e Metodistas. Em sua análise das atitudes tomadas pelos batistas frente ao contexto ditatorial brasileiro, afirma que entre os batistas houve uma “adesão ativa” a diversas propostas e concepções da ditadura militar (Almeida, 2016). Segundo o autor, por meio do lançamento do plano de evangelização “Cristo, a única esperança”, em 1964, internamente à CBB “renunciou-se assim, oficialmente, em se discutir os problemas nacionais sob outros prismas que não apenas o religioso. Espiritualizou-se a miséria, a fome, a pobreza e as injustiças” (Almeida, 2016: 183), com o objetivo de se focalizar um aumento substancial no número de conversões à denominação.

“Desse modo, o presidente da CBB e os setores conservadores da igreja, decidiram promover uma campanha que cumpria pelo menos dois objetivos: o primeiro, ampliar o número de fiéis nas igrejas batistas; e o segundo, mas não menos importante, desmobilizar setores batistas mais engajados politicamente e que vinham crescendo no interior das igrejas, principalmente entre os jovens” (Almeida, 2016: 183).

E no cumprimento destes objetivos, “as ilhas de dissidência tinham sido completamente silenciadas ou expurgadas da igreja. O apoio ao regime, mesmo em sua fase mais dura, tinha sido declarado” (Almeida, 2016: 220). Como é possível notar na cooperação citada entre os colégios da JMN e os ideais de “patriotismo” e “civismo”, e mesmo na cooperação com o MOBREAL, a “espiritualização” dos problemas sociais brasileiros e a desmobilização política dos setores mais engajados da denominação batista ocasionaram uma “adesão ativa” das lideranças denominacionais aos projetos propostos pela ditadura militar na busca de ampliar a presença batista no país (Almeida, 2016). O alinhamento das frentes de expansão das missões batistas na Amazônia brasileira às frentes de trabalho anunciadas para a construção da Transamazônica a partir do final de 1970 nada mais é que um reflexo desta orientação no interior da JMN.

É necessário dizer que no início da década de 1970 o país encontrava-se vivenciando aquilo que se convencionou chamar de o “milagre brasileiro” (Menezes, 2007). Pautado em índices macroeconômicos que evidenciavam um crescimento anual

nunca antes experimentado no país, “[...] durante o Governo Médici o Brasil viveria sob o signo do “Brasil potência” e dos desdobramentos políticos daí decorrentes” (Menezes, 2007: 68). Propagandeava-se a construção de um “Brasil grande” a partir da legitimidade que a ditadura militar acumulava para si por meio da execução dos projetos econômicos do período.

Este discurso pretendido pela ditadura militar de “adesão nacional”, que Miranda (2018) denomina de “legitimidade pelo mérito”, tinha como um dos aparatos principais os grandes projetos desenvolvimentistas “[...] que construíram uma fachada de legitimidade do regime, fomentando sua popularidade e difundindo um suposto ‘milagre econômico’ que fortalecia o ideal de um ‘Brasil Grande’, próspero, integrado e moderno” (Miranda, 2018: 134).

Em sintonia com esta orientação, as lideranças batistas, assim como outros setores civis, “[...] não se eximiram em contribuir com o conjunto de construções discursivas que, manifestadas em músicas, em campanhas publicitárias e nos meios de comunicação, alardeavam o ‘milagre brasileiro’” (Menezes, 2007: 69). Neste sentido, citamos um trecho extraído do OJB de setembro de 1970:

“Cooperar com a Junta de Missões é uma prova de amor à Pátria. Uma evidência de que se crê no futuro desta Nação. É uma forma concreta de dizer que se deseja ver a concretização do sonho do Brasil grande. Do Brasil de homens de trabalho. Do Brasil de homens de caráter. Do Brasil onde Deus seja engrandecido pela presença de milhões que amem e sirvam a Jesus” (OJB 06/09/1970 ed. 36: 02).

Percebemos, então, nos argumentos da retórica dos batistas brasileiros, as orientações citadas acima, internas e externas à cúpula das lideranças da CBB. Internas, pois, conforme os apontamentos de Almeida (2016) indicam a “espiritualização” do “sonho do Brasil grande” através da cooperação entre a ditadura militar e a JMN. De igual maneira, “a presença de milhões que amem e sirvam a Jesus” remete às intenções de expansão da denominação Batista no Brasil. Os argumentos externos podem ser evidenciados na adoção das concepções produzidas pela ditadura militar através da noção de “legitimidade pelo mérito”. Ou seja, a cooperação para a “concretização do sonho do Brasil grande”, “do Brasil de homens de trabalho”, “uma prova de amor à Pátria” (OJB 06/09/1970 ed. 36: 02).

Deslinda-se uma sintonia entre os discursos mobilizados pela ditadura militar no período do “milagre brasileiro” e as lideranças batistas a partir do plano de evangelização

“Cristo, a única esperança”, conforme nos aponta Almeida (2016). Esta “adesão ativa”, vai-se fortalecer no contexto das inter-relações entre as frentes de trabalho abertas para a construção da Transamazônica e as frentes de expansão das missões batistas sobre a Amazônia brasileira. Contudo, ressaltamos que esta argumentação, segundo Menezes, teve aspectos violentos no contexto ditatorial:

“A eloqüente retórica do milagre implicou na supressão dos conflitos que ele abrigava, prestando-se a silenciar grandemente as ruas, as prisões, o cerceamento das liberdades individuais, e reafirmar, em contrapartida, as positivities do rigor e das arbitrariedades do estado autoritário. Dessa forma, as outrora dissidentes vozes internas que se arriscavam estridentes, quando não amordaçadas, foram convertidas em sussurros” (Menezes, 2007: 70).

Para além do contexto de intervenção nas condições precárias enfrentadas pelas populações do Nordeste com a seca, a construção da Transamazônica relaciona-se profundamente com os aspectos citados acima. Assim, a idealização do Programa de Integração Nacional para a Amazônia brasileira justificava-se por outros dois problemas relacionados à região na concepção dos militares.

Em primeiro lugar, segundo Petit (2003), “a necessidade de estimular a ocupação do território, [...] para garantir a ‘posse desse imenso espaço vazio’, também tinha por finalidade evitar a ‘cobiça internacional’ sobre a Amazônia” (Petit, 2003: 79). Naquele período, a concepção de que a Amazônia seria um “imenso espaço vazio”, devido às tensões mundiais da Guerra Fria e, internamente, à presença da Guerrilha do Araguaia entre 1967 e 1973 na região de Conceição do Araguaia, no sudeste do Pará, transformaram a região em um grande “problema geopolítico” na visão dos militares (Petit, 2003: 79). Por outro lado, buscava-se suprimir conflitos e tensões sociais existentes em outras regiões brasileiras, principalmente no Nordeste,

“sob o lema de Terra sem Homem para Homens sem Terra [...] o governo federal resolveu promover a migração de milhares de camponeses para a Amazônia, oferecendo-lhes lotes de 100 hectares, por família, de terras situadas nas margens dos 2.000 km de extensão da Transamazônica [...]” (Petit, 2003: 86).

Decorre destes problemas, portanto, conforme nos aponta a historiografia sobre este período da ditadura militar brasileira, as verdadeiras pretensões do governo Médici ao idealizar a construção da Transamazônica. Segundo Miranda,

“Ao idealizar a construção da Transamazônica, a ditadura objetivava, então, ocupar a Amazônia, através do incentivo a migração de nordestinos. Assim, seria possível aliviar o excedente demográfico no Nordeste, promovendo a colonização dos chamados “espaços vazios” na região amazônica. As possibilidades de transporte e comunicação

seriam aprimoradas, complementando o sistema fluvial amazônico e facilitando a exploração das reservas minerais do território, como ferro, manganês, estanho, chumbo e ouro” (Miranda, 2018: 143).

Iniciam-se assim os projetos de “colonização dirigida” para as margens da rodovia no ano de 1971, sendo paralisados em 1974. Segundo Petit, “[...] sem nunca ter alcançado as metas previstas pelo governo federal, nem tampouco de muitas das famílias que abandonaram suas terras pelas promessas do governo” (Petit, 2003: 88). Importa dizer que as pretensões da JMN estavam diretamente ligadas a estes projetos de “colonização dirigida”:

“A Junta está pensando seriamente no grande desafio que representa a abertura da Estrada Transamazônica. Esta estrada sairá do Recife (Pernambuco) e alcançará Cruzeiro do Sul (Acre). O governo pretende reservar 10 km à direita e outro tanto à esquerda para a colonização. De 100 em 100 km surgirá um acampamento para ser o ponto de partida para uma futura cidade” (OJB 13/09/1970 ed. 37: 05).

Nas reflexões traçadas até aqui, apresentamos os aspectos que suscitaram a idealização do Programa de Integração Nacional (PIN) pelos militares em 1970 (Menezes, 2007). Aliado a estes aspectos, trabalhamos a orientação de “adesão ativa” aos governos militares, presente nas ações de lideranças da CBB, com a criação do plano de evangelização “Cristo, a única esperança”, a partir de 1964 (Almeida, 2016). Evidencia-se, então, uma sintonia entre os componentes retóricos do “milagre brasileiro” projetado durante um período de supressão das críticas ao regime, do acirramento às práticas de repressão e da ideia de “legitimidade pelo mérito”, aos componentes presentes na retórica batista, composta pela “espiritualização” dos problemas sociais do país e pelo alinhamento na busca da “concretização do sonho do Brasil grande” (OJB 06/09/1970 ed. 36: 02).

### **As inter-relações entre as frentes de expansão das missões batistas e as frentes de trabalho para a construção da Transamazônica**

Evidenciamos, na seção anterior, a sintonia entre os componentes retóricos do “milagre brasileiro” propagandeado pela ditadura militar e a retórica batista na prática da “espiritualização” dos problemas sociais do país no período. Entre a abertura das frentes de trabalho para a construção da rodovia Transamazônica e a idealização da frente de expansão das missões batistas sobre a Amazônia brasileira, o caráter simultâneo deste alinhamento ocorre, em parte, devido à escolha por se iniciar as obras pelo trecho entre a

Wedster Sabino – “*Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus*”: *As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 143-163. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a8](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a8)

cidade de Estreito, no Maranhão, e Marabá, no Estado do Pará. Tal escolha ocorreu devido à existência, naquele momento, da Guerrilha do Araguaia na região, possibilitando uma maior presença dos militares nas cidades próximas (Petit, 2003). Para a JMN, essa escolha tornou possível a mobilização de uma estrutura missionária já existente na região, a partir das missões implantadas nas margens do rio Tocantins na década de 1930 (Sabino, 2019).



Imagem 2: “A Estrada-Desafio: Transamazônica”, Mapa elaborado pela Junta de Missões Nacionais, Acervo *O Jornal Batista* (20/12/1970, ed. 51: 02).

Mobilizadas as primeiras máquinas para a abertura das frentes de trabalho na construção da Transamazônica, em 9 de outubro de 1970, podemos encontrar elementos que atestam a “adesão ativa” dos batistas brasileiros ao empreendimento. Na visão da JMN, “é de esperar-se que essa estrada seja um fator importante de integração da Amazônia com o resto do país [...]. Aquelas populações que se formarão ao longo da imensa estrada serão campo propício para uma vasta e fecunda sementeira do evangelho” (OJB 04/10/1970 ed. 40: 02). Percebe-se, através deste trecho, a abordagem dos batistas ao avançar sobre a região.

Os “campos propícios”, aos quais se referem os batistas, seriam os núcleos de “colonização dirigida”, projetados pela ditadura militar ao longo do traçado da Transamazônica. Conforme nos apontou Miranda (2018), a ditadura objetivava, então, ocupar a Amazônia, através do incentivo à migração de nordestinos. Esta “ocupação” relacionava-se com a ideia de que a Amazônia brasileira se constituía de um “imenso espaço vazio” que, na concepção dos militares, seria preciso “integrar, para não entregar” (Miranda, 2018). Para os batistas, “não entregar, [...] significava não entregar às trevas, ao materialismo, ao ateísmo, ao comunismo, aos interesses internacionais, aos inimigos da pátria, aos aventureiros” (Santos, 2007: 78-79). Aliada a estas concepções havia a questão das vozes dissonantes ao caráter autoritário e repressivo do período, que os militares, e os batistas internamente, buscavam silenciar (Menezes, 2007). Sobre este silenciamento, ainda, não podemos esquecer, segundo Almeida,

“A influência dos missionários batistas norte-americanos e, principalmente, a relação que a CBB manteve com a *Southern Baptist Convention*, contribuíram profundamente no contexto da Guerra Fria para que a aversão ao comunismo e ao marxismo se aprofundasse ainda mais entre os batistas brasileiros” (Almeida, 2016: 170).

No entanto, os aspectos autoritários citados neste trabalho não foram considerados pelas lideranças batistas. Ao contrário, para os batistas a abertura das frentes de trabalho e dos núcleos de “colonização dirigida” representavam uma grande oportunidade para a expansão das missões: “vilas e povoados vão surgir, dentro de pouco tempo, em lugares até agora habitados apenas por feras e silvícolas. O progresso material acompanhará, sem dúvida, essa marcha gigantesca para o Setentrião do Brasil” (OJB 04/10/1970 ed. 40: 02). A avaliação das lideranças batistas considerava que o deslocamento de milhares de nordestinos aos núcleos de “colonização dirigida” representaria a possibilidade de penetração da evangelização sem a interferência de “laços sociais”:

“Nós temos, na vida desses nordestinos, uma grande oportunidade para um excelente ministério. Esta é a hora de entrarmos na Amazônia porque todos aqueles que têm trabalhado em cidades relativamente pequenas são sabedores de que nelas os laços sociais são um grande empecilho pra o progresso do Evangelho. Quantas e quantas vezes temos visitado cidades onde o evangelho é bem recebido, onde os crentes são respeitados, onde as pessoas vão à igreja, mas que também não se decidem por Jesus. Por quê? É o medo da opinião dos parentes, é a vergonha diante do compadre. E tôdas estas coisas são armas do Diabo para impedir que estas almas se salvem, *Hoje não existem tais laços na Transamazônica*” (OJB 28/02/1971 ed. 09: 02)

Percebemos, na ênfase dada à ausência de “laços sociais” nas frentes de trabalho da Transamazônica, a prática da “espiritualização” dos problemas sociais adotada pelos

Wedster Sabino – “*Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus*”: *As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 143-163. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a8](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a8)

batistas brasileiros durante a ditadura militar (Almeida, 2016). Em nenhum momento nas fontes investigadas foi possível encontrar alguma referência às dificuldades que a ausência de uma rede de solidariedade acarretou aos migrantes que se encaminhavam para a região.

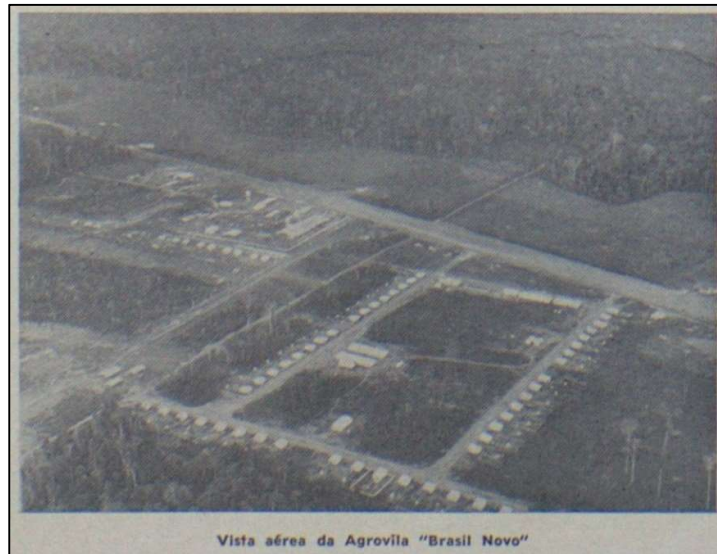


Imagem 3: Vista Aérea da Agrovila Brasil Novo, um dos núcleos de “colonização dirigida” abertos para a construção da rodovia Transamazônica, Acervo *O Jornal Batista* (27/08/1972, ed. 35: 05).

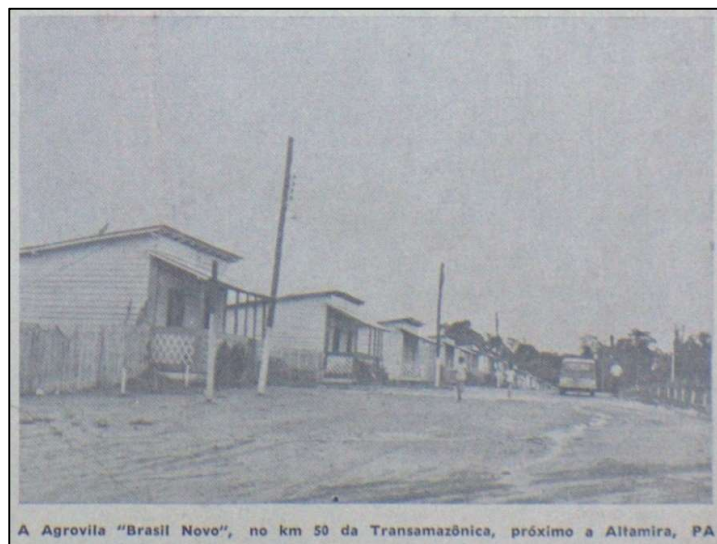


Imagem 4: Agrovila Brasil Novo, um dos núcleos de “colonização dirigida” abertos para a construção da rodovia Transamazônica, Acervo *O Jornal Batista* (27/08/1972, ed. 35: 05).

No plano de metas da JMN para o biênio de 1971/1972, encontramos como “planos para a expansão da obra” apontados pelo Secretário Samuel Mitt, a orientação (uma das metas a atingir): “2) entre em contato com o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para a aquisição de propriedades nos futuros núcleos de colonização da Transamazônica” (OJB 01/08/1971 ed. 31: 02). Esta orientação evidenciava a pretensão da JMN de não apenas se alinhar aos projetos governamentais, através do envio de missionários às frentes de trabalho da Transamazônica com seus próprios recursos, mas a angariar, junto à ditadura militar, benefícios para a aquisição de propriedades nos futuros núcleos de colonização.

Outra evidência desta “adesão ativa” é demonstrada através da aproximação das lideranças batistas às políticas dos militares em relação às populações indígenas no período. Em edição de 26 de março de 1972, o periódico batista noticia a participação de representantes da JMN a uma reunião junto à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) com o intuito de discutir “a integração do índio na sociedade brasileira” (OJB 26/03/1972 ed. 13: 07). É importante ressaltar que participaram desta reunião representantes das várias missões religiosas que mantinham trabalhos entre as populações indígenas brasileiras, não configurando, portanto, uma exclusividade da JMN. No entanto, para além dos elogios tecidos às abordagens utilizadas pela FUNAI no período, o artigo esboça o caráter de uma possível cooperação entre os dois atores:

“A FUNAI, entretanto, não cuida do aspecto religioso do índio. Nesse momento é que entram as várias Missões, através de seus destemidos e abnegados obreiros, no afã insopitável de levar ao patricio indígena a mensagem redentora de Cristo. Para que tal ministério seja realizado importa que haja boa compreensão e entendimento entre os representantes da entidade secular, que visa a integração do índio no aspecto sócio-econômico-cultural e os missionários das várias entidades religiosas, que visam levar ao coração do silvícola algo que substitua o vazio deixado em sua alma pelas novas concepções adquiridas ante a visão do mundo civilizado” (OJB 26/03/1972 ed. 13: 07).

De volta às metas para o biênio de 1971/1972, publicadas por Samuel Mitt, encontramos mais elementos que nos ajudam a apreender a inter-relação entre a abertura das frentes de trabalho da Transamazônica e a organização das frentes de expansão das missões batistas para a Amazônia brasileira. De acordo com o OJB, a primeira meta seria “1) Nomear um itinerante para a região do Médio Tocantins, a fim de que possa desenvolver os trabalhos na rota da Transamazônica”, enquanto a terceira meta seria aquela de “3) Expandir a obra da Transamazônica partindo de Estreito, Araguatins,

Marabá e Jacareacanga, pontos em que já existem trabalhos” (OJB 01/08/1971 ed. 31: 02).

A segunda meta, conforme citamos acima, constituía-se na aquisição, junto ao Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária (INCRA), de propriedades nos núcleos de “colonização dirigida” às margens da Transamazônica. Juntas, estas metas delineavam a proposta de evangelização da JMN para o início da década de 1970, que viria a culminar com a criação, em 1974, do Programa Integrado de Missões e Evangelização (PROIME). Segundo Santos, “a idéia era mobilizar todos os batistas num projeto arrojado que cobrisse todas as regiões do país com a evangelização e dessa forma, alcançar um milhão de batistas em todo o Brasil” (2007: 26), até o ano do centenário da denominação no país, em 1982. A partir deste contexto, intensificam-se a presença e as ações tomadas pela denominação Batista em direção à Amazônia brasileira.

Neste sentido, as metas estabelecidas pela JMN para 1971/1972 estão diretamente relacionadas ao contexto do anúncio e início das obras da rodovia Transamazônica pela ditadura militar (Menezes, 2007). Conforme se apontou anteriormente, não apenas os militares foram céleres em iniciar suas ações, mas, também, a liderança da JMN na figura de seu secretário, o missionário Samuel Mitt. A este respeito, em 1970 e 1971, o missionário empreendeu duas viagens a regiões estabelecidas como foco de atuação da ditadura militar no Programa de Integração Nacional (PIN).

Publicados no OJB sob o título de “Na Rota da Transamazônica”, os relatórios da primeira viagem empreendida por Samuel Mitt ainda no final de 1970 expressavam que o secretário da JMN havia “programado uma viagem pelo Tocantins e Araguaia, parando em diversos pontos, inclusive na já famosa Transamazônica” (OJB 06/12/1970 ed. 49: 02). Por sua vez, a segunda viagem, empreendida no ano de 1971, teve itinerário diferente, porém, igualmente influenciado pelos planos esboçados no PIN, pois, incluiu também a área do trajeto da rodovia Cuiabá-Santarém. Como expressado pelo missionário, “sente-se aqui a vibração pela construção da rodovia Cuiabá-Santarém. Dentro em breve deixará de haver o problema de escoamento dos produtos da região” (OJB 04/07/1971 ed. 27: 05). Ao longo dos dois itinerários é possível perceber a “adesão ativa” demonstrada pelo representante da JMN aos projetos elaborados no âmbito do Programa de Integração Nacional.

Pelo itinerário proposto para a construção da rodovia Cuiabá-Santarém, Samuel Mitt demonstra entusiasmo pelas possibilidades econômicas que a “integração” da região proporcionaria aos “colonos gaúchos” instalados no lugar (OJB 04/07/1971 ed. 27, p. 01).

“Vejo na parede um pequeno mapa do norte de Mato Grosso e constato, surpreso, que a quase totalidade desta área já foi adquirida por grupos econômicos, que pretendem aplicar uma parte dos seus rendimentos, dentro dos planos da SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia). Basta dizer que só em dois municípios (Barra e Diamantino) há 89 projetos agropecuários em franca atividade, sem contar com dezenas de outros planos que aguardam aprovação. [...] Isto nos desafia a um trabalho ainda mais arrojado na expansão da obra missionária” (OJB 04/07/1971 ed. 27: 05).

Samuel Mitt tomava consciência do conjunto de projetos que se encaminhavam para a região através dos incentivos fiscais e facilidades financeiras oferecidas a diversos grupos econômicos, muitos deles situados na região Sudeste, por meio da SUDAM. Muitos destes empreendimentos, conforme nos aponta Miranda, “[...] geraram um grande surto de devastação florestal, aumento da poluição, desrespeito às reservas indígenas, especulação e aumento das disparidades socioeconômicas inter-regionais” (Miranda, 2018: 189).

Por ocasião das viagens, o missionário procura evidenciar, também, as potencialidades econômicas das cidades da região. Descreve a cidade de Marabá, situada estrategicamente no traçado da rodovia Transamazônica, na região sudeste do Pará: “ruas asfaltadas, luz elétrica, água encanada, telefone e outras comodidades. [...] Agora será fácil o escoamento da principal riqueza da região: A Castanha do Pará. O progresso da cidade se deve em grande parte aos imensos castanhais existentes naquela região” (OJB 13/12/1970 ed. 50: 02). Desta forma, neste primeiro momento do plano de evangelização, Samuel Mitt objetivava angariar entre os batistas brasileiros “vocações” e “ofertas” missionárias no intuito de tornar possíveis as frentes de expansão das missões batistas.

Este apelo torna-se claro, ao descrever a sua primeira experiência nas obras da Transamazônica. Também podemos perceber neste trecho, mais uma vez, a “adesão ativa” da liderança da JMN às concepções da ditadura militar em relação à “integração da Amazônia”:

“Que sensação ao rodar, pela primeira vez, naquela estrada! Pensar que ali estava, finalmente, a concretização da integração da Amazônia era algo que nos comovia. Quantos milhares de brasileiros seriam beneficiados por aquela estrada! Encontrariam recursos materiais pela exploração das riquezas escondidas nas selvas e no rico solo da Amazônia. Pudessem todos ter também a oportunidade de ouvir alguém falar do amor de Deus” (OJB 13/12/1970 ed. 50: 02).

Note-se a menção às riquezas “no rico solo da Amazônia”. Segundo Petit, já no final da década de 1960, empresas estrangeiras realizavam estudos sobre a existência de reservas minerais na região da Serra dos Carajás, na região de Marabá. Isto foi o início daquilo que o historiador denomina de o “ciclo do minério”, a partir da segunda metade da década de 1970 (Petit, 2003: 97).

É possível dizer, então, que a avaliação das potencialidades da região não se restringia apenas aos aspectos visíveis no momento de suas viagens, mas que o secretário da JMN estaria atento também às potencialidades futuras, tal qual as lideranças militares.



Imagem 5: Fotografias do Porto de Santana, no Estado do Amapá, um dos locais estratégicos para o escoamento das riquezas “no rico solo da Amazônia”, Acervo *O Jornal Batista* (20/12/1970, ed. 51: 02).

No final da década de 1970, assim como nos indica Petit, após o abandono dos militares aos núcleos de “colonização dirigida” abertos na Amazônia (2003: 95), encontramos no relatório remetido à *Southern Baptist Convention* em 1979, a reorientação das atenções batistas para o trabalho missionário na região:

“A maior reserva mundial de minério de ferro - mais de 18 bilhões de toneladas de minério 66% puro - está sendo explorada na região montanhosa de Carajás. Junto com o rio Trombetas, a maior jazida mundial de bauxita de alto teor, matéria-prima do alumínio, está sendo minerada e exportada. [...] Cientes disso, a liderança nacional batista e nossos missionários estão comprometidos com a evangelização da região. Além de ver esses países como uma bonança econômica, eles os veem como uma bonança potencialmente espiritual que Deus deseja usar em maiores proporções em um empreendimento missionário mundial” (FMB 08/05/1979 THE FOREIGN MISSION BOARD MET IN REGULAR MONTHLY, SOUTHERN BAPTIST CONVENTION – RICHMOND, VIRGINIA).

Nesse sentido, encerramos o argumento acerca das inter-relações entre o contexto de abertura das frentes de trabalho na Transamazônica e as frentes de expansão da missão batista, com um trecho que expressa, não apenas esta “visão de futuro”, mas, também, a “adesão ativa” demonstrada pelos batistas brasileiros através da “espiritualização” dos projetos esboçados pela ditadura militar:

“Deus seja louvado porque à obra missionária está em marcha. Venceremos na Transamazônica porque cremos que aquele empreendimento nasceu do coração de Deus. Milhares e milhares hão de ser ganhos para o reino de Deus como resultado dos esforços do povo crente que, no presente, tem visões de futuro” (OJB 20/12/1970 ed. 51: 02).

### **Considerações Finais**

Neste texto, procuramos evidenciar as inter-relações presentes entre a abertura das frentes de trabalho na Transamazônica, entre 1971 e 1974, e os planos de expansão das missões batistas para a Amazônia brasileira, elaborados pela Junta de Missões Nacionais, da Convenção Batista Brasileira, no mesmo período. Em âmbito nacional, destacamos que a atitude das lideranças batistas frente ao golpe militar de 1964 manifestou-se, segundo Almeida (2016), como uma “adesão ativa” às concepções, discursos e projetos propostos pela ditadura militar. No interior dos projetos em relação à Amazônia, esta adesão se manifestou através da elaboração de um plano de expansão missionária alinhado aos projetos esboçados no Programa Nacional de Integração (PIN), instituído pelo Decreto-Lei 1.106 de 1970 (Menezes, 2007).

Ao retomarmos o passado recente, de forma específica as missões batistas sobre a Amazônia no período da ditadura militar brasileira, buscou-se evidenciar um paralelo entre dois momentos históricos distintos que, direta ou indiretamente, apresentam inter-relações semelhantes entre os contextos de exploração socioeconômicos adotados para a Amazônia brasileira e o avanço das missões protestantes sobre a região. Conforme o alerta lançado no limiar do século XX por Pádua (2000), nos últimos anos assistimos à implantação de uma acelerada política de devastação ambiental e social imposta sobre a região, sobretudo a partir do ano de 2019.

Coincide ao período desta devastação, uma “adesão ativa” de parcela significativa do campo religioso protestante brasileiro aos princípios, práticas e discursos propagados pelo atual governo federal, nas mais diversas pautas em relação à região amazônica -

inclusive no que se refere à implantação de atividades missionárias junto a povos indígenas isolados, por exemplo.

Conforme se afirmou no início deste texto, nosso propósito ao estabelecer este paralelo e abordar as inter-relações entre as frentes de expansão das missões batistas e as frentes de trabalho da Transamazônica (BR-230) não é reduzir a complexidade das missões religiosas, nem tampouco afirmar uma pretensa homogeneidade de afiliações políticas no interior do campo protestante brasileiro. Mas deslindar ao público as estratégias utilizadas pelas lideranças religiosas na “espiritualização” dos problemas sociais brasileiros como forma de desmobilização política de seus membros no interior das igrejas protestantes – no caso de nosso estudo, no interior da denominação Batista no Brasil.

Tais estratégias, como se demonstrou, eram organizadas no interior das lideranças protestantes e cumpriam uma função de “manutenção da ordem política”. Conforme nos aponta Bourdieu (1974): “a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social [...] ao contribuir para consagrá-la e santificá-la” (Bourdieu, 1974: 52-53). Nesse sentido, a desmobilização política e o silenciamento dos grupos dissidentes no interior da igreja pelas lideranças da Convenção Batista Brasileira, como nos mostrou Almeida (2016), teve como propósito a “manutenção da ordem política”, o que possibilitou, durante a década de 1970, o alinhamento entre os projetos de “integração nacional” e as estratégias de evangelização da denominação Batista no Brasil, especialmente na Amazônia.

Por fim, a nossa intenção, a partir das reflexões das inter-relações entre uma constelação de processos sociais e ambientais perversos em voga na Amazônia brasileira e a atuação de grupos protestantes em alinhamento a estes processos é propor um debate acerca do papel desempenhado por estas missões na história e, na atualidade, no objetivo de incitar as vozes dissidentes no interior do campo protestante brasileiro a propor outra forma de atuação, alinhada à defesa da natureza e do homem da região.

Wedster Sabino – “*Aquele empreendimento nasceu do coração de Deus*”: *As inter-relações entre a missão batista e os projetos de integração nacional na Amazônia brasileira (1970-1974)*. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 143-163. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1a8](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1a8)

## Fontes e Bibliografia

### Fontes

Acervo O Jornal Batista, *Convenção Batista Brasileira*, Rio de Janeiro, 1970 - 1982. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/>  
 Acervo Foreign Mission Board, *Southern Baptist Historical Library and Archives*, The Foreign Mission Board Met In Regular Monthly 08/05/1979, Richmond, Virginia. Disponível em: <https://sbhla.org/digital-resources/sbc-annuals>  
 BRASIL, Decreto-Lei n. 1.106 de 16 de junho de 1970, *Programa de Integração Nacional*.

### Bibliografia

ALMEIDA, Adroaldo José Silva (2016), “*Pelo Senhor, marchamos*”: *os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985)*, Tese de Doutorado em História Social, Niterói, Universidade Federal Fluminense.  
 BOURDIEU, Pierre (1974), *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva.  
 DE LUCA, Tânia Regina (2006), “História dos/nos e por meio dos periódicos” in Carla Bassanezi Pinsky (dir.), *Fontes Históricas*, São Paulo, Contexto, pp. 111-153.  
 GONÇALVES, Carlos Walter Porto (2012), *Amazônia, Amazônias*, São Paulo Contexto.  
 LANTERNARI, Vittorio (1974), *As Religiões dos Oprimidos*, São Paulo, Editora Perspectiva.  
 MENEZES, Fernando Dominience (2007) *Enunciados sobre o futuro: ditadura militar, Transamazônica e a construção do “Brasil grande”*, Dissertação de Mestrado em História, Brasília, Universidade de Brasília.  
 MIRANDA, Camila Barbosa Monção (2018), *Ditadura Militar e Amazônia: Desenvolvimentismo, representações, legitimação política e autoritarismo nas décadas de 1960 e 1970*, Dissertação de Mestrado em História, Manaus, Universidade Federal do Amazonas.  
 PÁDUA, José Augusto (2000), “Biosfera, história e conjuntura na análise da questão amazônica”, *História, Ciências e Saúde – Manguinhos*, vol. VI (suplemento), pp. 793-811 [consulta em setembro 2021]. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/i/2000.v6suppl0/>  
 PETIT, Pere (2003), *Chão de Promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964*, Belém, Paka-Tatu.  
 SABINO, Wedster Felipe Martins (2019), “*Destruindo as Trevas Espirituais, Morais e Intelectuais*”: *história, mediação cultural e missionarismo batista no vale do rio Tocantins (1925-1940)*, Monografia de Graduação em História, Porto Nacional, Universidade Federal do Tocantins.  
 SANTOS, Catarina Maria Costa dos (2007), *A Terra prometida: discursos, práticas e imagens da presença dos batistas brasileiros na Amazônia (1970-1980)*, Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia, Belém, Universidade Federal do Pará.  
 VASCONCELOS, Micheline Reinaux de (2010), *As Boas Novas pela Palavra Impressa: Impresses e Imprensa Protestante no Brasil (1837-1930)*, Tese de Doutorado em História, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

# **Recensões**

Sara Pinto – TERPSTRA, Nicholas (2019), *Lives Uncovered: A Sourcebook of Early Modern Europe*, University of Toronto Press. ISBN: 978-144-26-0732-3, 304 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 164-167. [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r1)

**TERPSTRA, Nicholas (2019), *Lives Uncovered: A Sourcebook of Early Modern Europe*, University of Toronto Press. ISBN 978-144-26-0732-3, 304 pp.**

Sara Pinto  
CITCEM  
smpinto@letras.up.pt

*Lives uncovered* de Nicholas Terpstra apresenta-se como uma ferramenta de trabalho de enorme utilidade aos estudantes do primeiro ciclo em História. Reunindo cerca de 150 documentos, entre textos e imagens, o livro constitui uma preciosa coleção de excertos de fontes históricas produzidas na Época Moderna (desde finais do século XIV ao século XVIII), que são apresentadas ao leitor como janelas para o passado, um passado que Terpstra caracteriza como distante, mas ao mesmo tempo, estranhamente familiar: “The readings here represent voices from the past that sometimes seem distant and sometimes strangely familiar”.

A utilidade do livro não reside, porém, na mera compilação de textos, mas sim na organização temática dos documentos – em torno do ciclo da vida humana, na sua pertinente contextualização e, essencialmente, nas questões exploratórias que são sugeridas no final de cada tema. Os estudantes são assim convidados a problematizar a fonte documental, a contextualizá-la, a compará-la com outras realidades geográficas e temporais, indo para além da informação que uma leitura à primeira vista pode revelar. Consciente da instrumentalização destes documentos, Terpstra exprime um agradecimento às vozes do passado, como que reconhecendo que a exposição dos seus relatos, muitos deles retirados de diários e cartas pessoais, consistem num quase *voyeurismo*, num rasgar de véus de privacidade, mas que justificado pela possibilidade de alcançar um bem maior: o de dar a conhecer as vozes do passado.

Cumprindo a sua finalidade didática, a obra inicia-se com um capítulo intitulado “How to Read a Primary Source”. Enquanto demonstra a variedade de tipologias documentais – diários, cartas, legislação, poemas – Terpstra faz notar as diferenças entre os registos feitos na esfera do público e do privado e a mudança de tom entre ambos, realçando a intenção de um determinado escrito, seja este uma carta que se escreve a um familiar, um registo notarial ou uma simples lista de compras. “Quem escreveu e para quem escreveu? O que é dito? Porquê e quando?” são algumas das perguntas essenciais que Terpstra propõe, mas não deixando de sugerir igualmente que o estudante tente ver

Sara Pinto – TERPSTRA, Nicholas (2019), *Lives Uncovered: A Sourcebook of Early Modern Europe*, University of Toronto Press. ISBN: 978-144-26-0732-3, 304 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 164-167. [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r1)

para além do texto: as subtis mudanças de tom conforme o público-alvo, o subentendido, o que se esconde, intencionalmente ou não. Colocando o estudante no papel de produtor da fonte, recorrendo a exemplos do quotidiano, Terpstra torna bastante compreensível, quase fácil até, a complexa tarefa de crítica de fontes, primordial no ofício de um historiador. E deixa um conselho: “Don’t be frustrated – take this as a challenge and maybe even a mystery. The more carefully you train your ear with these questions, the more clearly you will hear the voices of those behind these letters, diaries, laws, and treatises, and the better you will understand the world that they made”.

“Life Cycles in the Early Modern Period” é o capítulo que apresenta ao leitor a lógica de organização dos textos: o acompanhar das diferentes fases da vida humana, desde o nascimento, os momentos de aprendizagem que se seguem, à entrada no mundo laboral e o acesso ao mercado matrimonial (a entrada na vida adulta), até ao momento da morte. Terpstra esforça-se para que esta visão seja caleidoscópica, buscando perspetivas masculinas e femininas, indivíduos de diferentes universos sociais, religiosos, étnicos, abordando temas como a vulnerabilidade à pobreza e a sua omnipresença nos tempos da infância e da velhice; os maus comportamentos e os castigos, a religião como molde da comunidade e definidora do grupo e dos “outros”, os que importam excluir. Nas suas palavras: “religion was more about following rituals and forming communities than about believing particular ideas or theologies”. Esclarece também o objetivo da obra: o abrir janelas para as vivências de Cristãos, Judeus e Muçulmanos, e mostrar o quanto o seu quotidiano foi moldado pela crença permanente de como as suas ações (individuais, familiares ou comunitárias) poderiam suscitar o agrado ou o desagrado de Deus. Os documentos apresentados remontam ao período da Reforma na Europa, num contexto de rutura na Igreja Católica, de afirmação do Estado, do desenvolvimento capitalista, e das viagens ultramarinas. Para Terpstra a compreensão de todos estes fenómenos é facilitada pelo conhecimento dos seus impactos nas vidas das pessoas, sejam elas humanistas, artistas, monarcas, ou mesmo, parteiras, cozinheiras, criminosos. Seguir os seus percursos de vida, as suas escolhas individuais, os seus valores culturais, as suas estruturas sociais, revela de forma mais profunda o suporte que tornou tão revolucionário o período moderno.

A documentação está agrupada em doze capítulos temáticos, cada um deles introduzido por uma pequena contextualização e finalizado com um grupo de questões.

Sara Pinto – TERPSTRA, Nicholas (2019), *Lives Uncovered: A Sourcebook of Early Modern Europe*, University of Toronto Press. ISBN: 978-144-26-0732-3, 304 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1. 2022. 164-167. [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r1)

“Body and Spirit, Sickness and Health” apresenta algumas das concepções modernas acerca do corpo e da doença, expressas em tratados médicos, demonstrando a importância do equilíbrio e da moderação. Inclui também escritos sobre a depressão ou estados de ansiedade, vulgarmente vistos como uma possessão demoníaca; os efeitos do álcool ou até a introdução de novos produtos, como o tomate, o tabaco e o café (abordado numa cantata de Bach). “Conception, Contraception, and Birth” inclui um manual de 1671 sobre concepção da autoria de uma parteira inglesa; o diário de uma parteira holandesa; penas aplicadas pela prática do aborto e julgamentos por infanticídio. “Childhood and Adolescence” apresenta as visões de homens e mulheres acerca da educação e ensino (para rapazes e raparigas); cartas de filhos relatando a sua vida na universidade ou a descrever a sua vida fora de casa. Em “Working Life” sugerem-se guias para aprendizes, nos quais se exalta a obediência ao mestre; manifestos de protesto contra o estatuto de servidão; contratos de aprendizes; regulamentos laborais. “Marriage: Making and Ending It” dá-nos a conhecer a história de uma mulher levada a tribunal pelo marido por não conseguir conceber; conselhos acerca da escolha da esposa ideal; cartas de família sobre negociação de alianças matrimoniais; uma visão feminina sobre os prós e contras da vida de casada; processos de tribunal sobre casos de bigamia, impotência ou adultério. “Sex, Gender, and Prostitution” sugere a análise da regulamentação de bordéis, encarados como “um mal necessário”, assim como de episódios de relações homossexuais em contexto de repressão e/ou aceitação. “Poverty and Poor Relief” surge quando a fome se torna assunto de estado, os documentos ajudam-nos a perceber as diferentes razões da pobreza, a quem cabia cuidar dela e as diferentes soluções para lhe dar resposta. “Crime and Punishment” testemunha o fenómeno omnipresente da violência, assim como da sua visibilidade, incluindo a importância do castigo infligido perante o olhar de toda a comunidade; o gosto pelo sórdido, dos panfletos narrando crimes violentos ou das descrições da vida dos condenados nas galés; mas também a perspectiva dos que lidam de perto com os condenados, como o diário de um carrasco ou um manual do séc. XV para os membros de uma irmandade a quem cabia confortar os condenados no momento da morte. “Holy and Unholy: Mystics, Nuns, and Witches” testemunha a intimidade da vida nos conventos, o misticismo, a bruxaria. O complexo relato das difíceis convivências com “o outro” cabe a “Living Apart Together: Jews, Muslims, and Christians”, num esforço de incluir olhares de dentro e de fora, um ponto comum com o capítulo dedicado a “Other

Sara Pinto – TERPSTRA, Nicholas (2019), *Lives Uncovered: A Sourcebook of Early Modern Europe*, University of Toronto Press. ISBN: 978-144-26-0732-3, 304 pp. *História*. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 n° 1. 2022. 164-167. [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r1](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r1)

Worlds: Migration and Emigration”. E, por último, a Morte, tema comum a todos os credos, apresentado em “Danger, Disease, and Death”, com uma especial menção para um manual de rastreamento de contactos de risco em caso de pestes.

Esta riqueza documental permite aos estudantes aceder, num certo grau, às vidas das pessoas, cujas histórias estudam, ajudando, nas palavras de Terpstra, a encurtar a distância entre estas e os leitores. Acreditando no desenvolvimento das capacidades dos futuros historiadores, Terpstra coloca-lhes um último desafio: “not only to understand how to read these letters, diaries, treatises, and laws, but also to use primary sources to hear the voices of those who could not write”.

Ana Moreira – MENDONÇA, José Tolentino (2020), *O que é Amar um País. O Poder da Esperança*, Lisboa, Quetzal Editores. ISBN: 978-989-722-709-7, 136 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 168-171. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r2)

**MENDONÇA, José Tolentino (2020), *O que é Amar um País. O Poder da Esperança*, Lisboa, Quetzal Editores. ISBN: 978-989-722-709-7, 136 pp.**

Ana Isabel Moreira  
CITCEM  
[ana\\_m0reira@hotmail.com](mailto:ana_m0reira@hotmail.com)

Tolentino Mendonça, por entre referências a personalidades de tempos vários, como Camões ou Bauman, a símbolos da religião cristã, como Jesus Cristo ou o Papa, ou pela intertextualidade com o cinema e a pintura, conta ao leitor aquilo que é *Amar um País*. Sobretudo, pelo *Poder da Esperança*.

Cento e vinte e três páginas que ultrapassam a fronteira daquele que foi o seu discurso aquando das comemorações do dia 10 de junho de 2020. Esse apenas compõe a primeira parte do livro, com o qual compartilha o título.

O cardeal principia pela referência à individualidade de cada português, ainda representante de um todo, Portugal. E de entre aqueles destaca, nestas primeiras linhas, o poeta maior, Camões, que no século XVI “desconfinou Portugal” (p.13). Porque, também outrora, os portugueses participaram num projeto amplo e de construção paulatina. Porém, nas várias épocas, a crise fez-se real, não se traçando, de facto, “itinerários históricos sem crises” (p.14). Apesar dessa narrativa, Tolentino Mendonça sublinha os valores humanos e a necessidade de serem sempre presente.

Adianta, depois, sobre a identidade nacional desenhada por cada cidadão, duas opções para *amar um país*: pela força, quando o mito e a glória prevalecem ou pela fragilidade, quando a realidade dos factos não é branqueada. E no ainda atual cenário, de pandemia, aquele amor último, com compaixão e fraternidade, permite que descubramos, no meio da tempestade, o rumo a seguir. Um rumo que tem de abranger certo pacto comunitário, porquanto “a raiz da civilização é a comunidade” (p.20). Do *eu* precisamos de alcançar o *nós*, num sentido histórico, ético e espiritual, numa solidarização com todos aqueles que fazem um país, sejam os imigrantes que ali vão fundar raízes ou os mais velhos, os mediadores entre os mais jovens e o saber. Sendo a vida “um valor sem variações” (p.24), tal ligação intergeracional só pode acontecer, a par de uma outra, a

Ana Moreira – MENDONÇA, José Tolentino (2020), *O que é Amar um País. O Poder da Esperança*, Lisboa, Quetzal Editores. ISBN: 978-989-722-709-7, 136 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 168-171. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r2)

ambiental, destacando o autor a interconexão entre tempos distintos e, por isso, a essencialidade de entendermos a ecologia do mundo.

Esta parte inicial termina com a explicitação de *uma viagem que fazemos juntos*: portugueses aptos a constituir uma comunidade aberta e justa, de liberdade e corresponsabilidade. Com raízes múltiplas e sem barreiras temporais.

A parte dois apropria-se do subtítulo do livro, *o Poder da Esperança*, e clarifica-o em diversos pontos. São parágrafos breves que cruzam uma realidade contemporânea incontornável com alusões ao passado mais ou menos longínquo. Porventura, para não se esquecerem as eventualidades do futuro.

Desde logo, o teólogo orienta o pensamento do leitor sobre um mundo que “não é tão inabalável como acreditávamos” (p.34). Os perigos, os desastres, os conflitos não estão lá longe, antes são deste momento a distopia, a imprevisibilidade ou a confusão, que se disseminaram, sem aviso prévio, nas impreparadas sociedades do hoje. Assim, aí mesmo emerge a necessidade do uso de parábolas. Por exemplo, algumas obras literárias do século passado, como *A Peste* (de Camus) ou *Ensaio sobre a Cegueira* (de Saramago), mobilizam-se, agora, para estabelecer comparações ou, somente, para conseguirmos explicar o que vai acontecendo em nosso redor. Se aquele primeiro texto da literatura internacional auxilia na reflexão sobre o mal e o simbolismo da resistência, o segundo, de autor português, centra a atenção no debate ético sobre a vida e o medo.

Depois, a menção é dirigida à reaprendizagem, porque, em circunstâncias complexas, a reinvenção, a adaptação, a interdependência podem tornar-se rotina. Na verdade, “todos contam” (p.37) e, atrevo-me a acrescentar, aprendem. Seguem-se as referências à distância e à proximidade, conceitos tão comuns nos últimos meses, que enformam a ética da existência, mas a precisarem “de ser purificad[o]s” (p.41). As modalidades do tempo fazem também parte da listagem de Tolentino Mendonça: o cronológico, acelerado todos os dias e impossível de ser *esticado* e *o tempo de* ou *o tempo para*, composto por momentos que só têm de ser usufruídos. A experiência da quarentena terá sido fundamental não para que a nossa cronologia fosse manietada, antes para que entendêssemos a relevância de cada oportunidade. Evoca-se, ainda, uma “vida que é mais do que a materialidade necessária à

Ana Moreira – MENDONÇA, José Tolentino (2020), *O que é Amar um País. O Poder da Esperança*, Lisboa, Quetzal Editores. ISBN: 978-989-722-709-7, 136 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 168-171. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r2)

sobrevivência” (p.45) e, por conseguinte, a perspetiva de que o frigorífico cheio não é suficiente se, a par disso, não se atentar para além do imediato, do aqui, do individual.

Quase no final desta parte, a esperança explicita-se pelas histórias de amor protagonizadas pelos cuidadores com capa de profissionais de saúde, agentes de autoridade e segurança, pequenos comerciantes do quotidiano, ou seja, os “heróis desta história coletiva” (p.49). O epílogo ganha contornos de mãos (religiosas e laicas) que ilustram a fé reencontrada como “a primeira oração global do século XXI” (p.53).

A terceira parte reforça aquela esperança nas páginas anteriores já vertida em ponderações concretas, nomeadamente pelo seu título, *Do tempo da calamidade ao tempo da graça*. De novo, são uns quantos tópicos, concisos e diretos, que permitem essa intertemporalidade por ali sugerida.

Parte-se da *vida em tempos de coronavírus*, pois, com efeito, em 2020, “o controlo tornou-se um mito das nossas sociedades” (p.58). Vivíamos até então no seio de automatismos ou facilidades e, de repente, a exposição ao destino assumiu-se como real, comportando marcas de angústia social extrema ou de um certo poder de resiliência. Sob o mote “os livros são salva-vidas para todos os tempos” (p.61), o poeta esclarece o que, no contexto em causa, tem sido a *libroterapia*. A criação de alternativas para que ninguém ficasse apartado do contacto com os livros, como leituras transmitidas em *streaming*, entregas ao domicílio, valorização dos textos sagrados. Pelas suas palavras, o autor reforça que *não é uma mentira a primavera*, apenas que há uma vida em ajuste permanente e, como tal, precisamos de compreender o que vai acontecendo: as alterações ambientais, o consumismo crescente, uma ação em conformidade com a vida e não condicionada pelo medo de morrer.

A visão teológica não se negligenciou e, por isso, alude-se à Semana Santa de 2020. Por entre diferenças e semelhanças face a outras épocas históricas, e dada a “confiscação da existência” no momento em curso, distingue-se o “não confinamento de um Deus que abraça todos” (p.72). Sobre a *pergunta decisiva* que se coloca em relação ao depois da pandemia instalada, Tolentino Mendonça socorre-se de axiomas esperançosos para apontar a reconstrução após a catástrofe e o trauma. Todavia, sublinha a necessidade maior de se buscar o real sentido da vida. Revisita, ainda, perspetivas anteriormente desenvolvidas,

Ana Moreira – MENDONÇA, José Tolentino (2020), *O que é Amar um País. O Poder da Esperança*, Lisboa, Quetzal Editores. ISBN: 978-989-722-709-7, 136 pp. História. Revista da FLUP. Porto. IV Série. Vol. 12 nº 1 2022. 168-171. DOI: [https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12\\_1r2](https://doi.org/10.21747/0871164X/hist12_1r2)

como a velhice e a sua honradez, aprofundadas pelo reconhecimento do papel social dos mais velhos. Ou acresce novas concepções, como a solidão dos jovens, cheios de medos e incertezas, afastados dos seus pares; o sentido do conceito de *normalidade*, mais próximo da ponderação sobre o que mudou e o que devemos preservar; as consequências do distanciamento social, às vezes afastamento, outras vezes reencontro.

Por fim, partilhando um diálogo que estabeleceu com o também escritor português Gonçalo M. Tavares, Tolentino Mendonça evidencia as interseções entre o distópico e o utópico, na vida humana. Num mundo rebuscado e inaudito, a proximidade pode alcançar-se pela oração ou pela imagem, a surpresa é fonte de aprendizagem e o tempo percebe-se. Depois, há a arte, aquela que deriva da criatividade, e aquela outra, *da resistência*. Ambas permitem encarar um “tempo em que o coração humano precisa de ser consolado” (p.123), inclusive pelo belo.

Lê-se, nesta obra, um presente escrutinado nas suas fragilidades e nas suas potencialidades. Visitam-se tempos pretéritos quando, por exemplo, o resistente carvalho-robusto povoava as florestas de Portugal. Numa outra direção, equaciona-se um futuro que tem de ser de esperança. Tolentino Mendonça não permite que não o seja.

**ÁLVARES, Maria Manuela e ÁLVARES, José (2020), *Novos Ensaios Luso-Nipónicos*, Chiado Books. ISBN: 978-989-52-6607-4, 148 pp. (13 €)**

Armando Malheiro da Silva  
FLUP / CITCEM  
malheiro@letras.up.pt

Na cinta que envolve o livro lê-se “Edição Comemorativa dos 160 anos do Tratado de Paz, Amizade e Comércio de 1860 entre Portugal e o Japão”. E o adjetivo novos do título quer significar que, em 1986, os Autores deste livro publicaram os “Ensaios Luso-Nipónicos”, com uma carta-prefácio do escritor Fernando Namoras (reproduzidas em facsimile neste recente livro) que encerra com estas relevantes palavras: “Felicito-vos muito sinceramente por estes ensaios, que representam um serviço cultural”. Palavras exatas e confirmadas pelas biografias dos Autores, colocadas no final dos Novos Ensaios: ambos instalados no Japão (de início em Tokyo) como leitores do antigo Instituto de Alta Cultura/Instituto de Cultura e Língua Portuguesa) desde 1968/69 até 2017, sendo ele fundador do Centro Cultural Português de Tokyo e ela dirigiu-o a partir dessa data. Ambos se tornaram, por isso, especialistas em estudos luso-nipónicos e se empenharam em divulgar a língua e a cultura portuguesas no arquipélago nipónico e as tradições e legado cultural das gentes do Império do Sol Nascente em terras lusas. Daí que o trabalho publicado em duas etapas, separadas por trinta e quatro anos, seja o testemunho desse serviço, retomando o enigmático e esquecido Wenceslau de Moraes, já abordado nos primeiros Ensaios e de maneira que impressionou Fernando Namora (“Uma interpretação aguda da matriz antiépica de Wenceslau de Moraes (muito interessante o confronto com Pessanha), das antinomias do seu molde depressivo e das razões que porventura explicam os seus comportamentos, a sua alma, o seu drama...”) e prosseguindo com a valorização da presença e do papel dos jesuítas na cristianização do Japão, contributo que poderá ser visto como algo apologético, mas, na verdade, trata-se de algo incontornável, já relatado em registo cinematográfico e que continuará a merecer atenção e curiosidade. Um livro de leitura fácil, pouco extenso, mas indispensável como exercício propedêutico para uma iniciação proveitosa ao enlace cultural de países tão distantes geograficamente, mas culturalmente contaminados entre si...

**BARROQUEIRO, Deana (2021), *História dos Paladares. Perdição*, Lisboa, Prime Books. ISBN 9789896554644, 396 pp.**

Rosa Maria Sánchez-Sánchez  
CITCEM  
rosabx@gmail.com

A autora do livro aqui recenseado, Deana Barroqueiro, foi galardoada com o Prémio Fémica 2021, pelo estudo e divulgação da Cultura, História e Sociedade de Matriz Portuguesa no estrangeiro e na lusofonia. Durante 35 anos desenvolveu a sua atividade como docente na área da língua e da literatura portuguesa e francesa, labor que soube conciliar com a sua atividade como investigadora, no campo da História e da Cultura Portuguesa da época Moderna.

*História dos Paladares. Perdição*, faz parte de uma trilogia cujo primeiro volume, *Sedução*, foi galardoado com o Prix International de la Literature Gastronomique 2021, da Académie International de la Gastronomie (Paris). Segundo a própria autora esclarece na “Carta ao leitor”, “ao volume da Perdição, interessa a culinária como conceito estético e, sobretudo, a gastronomia, enquanto ramo do saber elevado à categoria de arte, portanto, produto da civilização (...), procurando explorar o lado simbólico, ideológico e artístico da alimentação” (p. 13). Desde uma necessária e inevitável perspetiva multidisciplinar, Deana Barroqueiro procura mostrar de que forma a alimentação está relacionada com todos os outros aspetos da sociedade e das nossas vidas (p. 20).

Para além da referida “Carta ao leitor” e do prefácio, a obra está estruturada em sete capítulos temáticos, encabeçados por outros tantos subtítulos, que chamam imediatamente a atenção do leitor pelo seu caráter invulgar, apelativo e, por vezes, misterioso. São eles: I – Memoriais editados impressos; II – Aprimorados civilizadores progressistas; III – Faustosos pantagruélicos opulentos; IV – Encobertos prodigiosos virulentos; V – Sacralizados sacrílegos bentos; VI – Ocultistas necromânticos antropofágicos; VII – Freiráticos conventuais pecaminosos. Por sua vez, cada um destes capítulos está subdividido em diversos subcapítulos, por vezes brevíssimos, que incidem sobre um determinado aspeto muito concreto, e antecedidos por ditados populares ou breves citações de personagens históricas relevantes. Integradas no texto, “como que a ilustrá-lo” (p. 15), aparecem 211 receitas, na sua grande maioria originais da época, compiladas pela autora com base nas inúmeras fontes manuscritas consultadas.

Apesar de se tratar de um livro de história, a obra não segue uma ordem estritamente cronológica como, à partida, seria expectável. Sendo uma história “feita através de pessoas, factos, histórias e receitas” (p. 13), o fio condutor não é uma sequência temporal linear, onde os paladares acompanham o desenrolar da história. Neste caso particular, os diversos contextos históricos servem para compreender melhor a evolução de determinados gostos, os usos de um determinado alimento em diversas épocas ou a evolução das atitudes culinárias e dos comportamentos à mesa, para citar só alguns exemplos. Deste modo, não é a história que conduz o leitor, mas sim o paladar, avançando e/ou recuando no tempo, de forma a poder apreciar um mesmo aspeto nas diversas formas e tratamentos que teve ao longo dos tempos.

O tema resulta apelativo por si só. No entanto, sem pôr em causa o rigor científico da obra, fruto de um exaustivo e, certamente, moroso trabalho de investigação arquivística, Deana Barroqueiro conseguiu uma obra capaz de abranger um público mais amplo, não limitado apenas à comunidade científica, o que, à partida, merece uma palavra de louvor.

Ao longo de toda a obra, a autora tece um mosaico de paladares, que passa à nossa frente durante um grande e faustoso banquete, onde a mesa atua como fio condutor, numa espécie de refeição histórica que o leitor partilha com nobres, humildes, burgueses, encobertos, freiráticos, ocultistas, etc. Os alimentos, a sua preparação, os modos de os servir e degustar; os objetos para os processar; os modos de estar à mesa e as transformações na etiqueta que se foram verificando ao longo dos tempos; a transmissão e a evolução das receitas; os processos e as pessoas que contribuíram para o desenvolvimento da arte culinária, são peças de um mesmo caleidoscópio gastronómico e alimentar que compõe uma diversidade de mosaicos culinários cada vez que a imagem vira pela inércia do desenrolar da história.

Todos os aspetos da vida são considerados pela autora, desde os paladares lactantes até a bulimia e a anorexia, tão em voga nos nossos dias, sem esquecer assuntos importantes e dramáticos como a fome, os paladares alquímicos, a toxicologia ou a morte por envenenamento, onde a comida e a bebida se transformam em instrumentos para matar. Para ilustrar este último aspeto, a autora apresenta alguns exemplos de mulheres com reputação de envenenadoras, como por exemplo, a mortífera Locusta, escrava de Gália (p. 214).

A figura do cozinheiro como artista, a definição do conceito de “gourmet” ou a referência aos primeiros livros de culinária publicados em Portugal e na Europa são outros dos pontos contemplados pela autora, assim como a origem do termo “copo d’água” (p. 79), para citar só alguns exemplos.

A estrutura do conteúdo e a sequência expositiva escolhidas pela autora – certamente, também, condicionada pelas imposições editoriais, tornam a leitura bastante aliciante. Porém, à medida que avançamos através das páginas, começa a tornar-se algo monótona, pelo constante ir e vir das referências temporais, cada vez que se introduz um novo assunto. Por outro lado, tratando-se de uma obra de teor histórico, a falta de uma sequência cronológica pode transmitir ao leitor, em certos momentos, uma sensação de confusão e desorientação.

Ausências a lamentar são as sempre esclarecedoras notas de rodapé (apenas aparece uma na p. 149), assim como uma bibliografia geral e referências mais completas às fontes documentais utilizadas, sempre úteis para os investigadores e estudiosos, mas também para todos aqueles que pretendem aproximar-se mais destas temáticas. Apesar de tudo, a obra vem preencher um vazio nesta área do conhecimento, o que torna a sua leitura muito recomendável porque, entre outras coisas, contribui para dar a conhecer os antecedentes históricos da arte culinária, que nos nossos dias tem adquirido dimensões globais.

**Ana Carolina Cardoso Cunha** é natural de Casal de Loivos, Vila Real. Licenciada em História da Arte e mestranda em História da Arte, Património e Cultura Visual na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

**Ana Isabel Moreira** é doutora em Educação (Didáticas Aplicadas; Educação Histórica), desde 2018, pela Universidade de Santiago de Compostela. Investigadora integrada do CITCEM (Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»), no grupo Educação e Desafios Societais. Professora de Português e História e Geografia de Portugal (2.º ciclo). Formadora de professores em formação contínua na área da Didática da História. Autora de artigos diversos, em publicações nacionais e internacionais, sobre temáticas como narrativas históricas, consciência histórica, práticas educativas, currículo, identidade profissional docente. Participante, às vezes em co-autoria, em eventos científicos vários no contexto ibero-americano.

**Armando Malheiro da Silva** é Professor Catedrático na Universidade do Porto desde 2017. Tornou-se Professor Agregado em 2016 pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. É Doutorado em História Contemporânea pela Universidade do Minho (1999). É licenciado em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP) e em Filosofia, pela Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica de Braga (1980). Completou o curso de especialização de Bibliotecário-Arquivista na FLUC nesse mesmo ano. Atualmente é professor no curso de Ciências da Informação.

**Belchior Lopes** é licenciado em História pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho (2020) e, atualmente, cursa o segundo ano do mestrado na mesma instituição, centrando os seus estudos em volta do fenómeno da morte e as atitudes perante esta.

**Elisabete Jesus** nasceu em 1979. Licenciada e mestre em História pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com a dissertação – “Poder, caridade e honra: o Recolhimento do Anho do Porto (1672-1800)”. É professora do ensino básico e secundário desde 2002, ano em que também iniciou a colaboração com a Porto Editora na criação de materiais e projetos pedagógicos na área da História. É coautora de obras de referência para os mais novos: “A minha História de Portugal” (2014), “A minha História dos Descobrimentos” (2015) e “A minha História da Europa” (2019). Desde

2019, é também Professora Assistente Convidada na Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto, onde tem lecionado Unidades Curriculares relacionadas com a História e com a Didática da História. Paralelamente, tem participado em projetos de investigação, a partir dos quais tem publicado artigos científicos de âmbito nacional e internacional.

**Helena Osswald** é docente de História na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tem dividido a sua investigação pela história da família, história das práticas religiosas das pessoas comuns no período moderno e pela história da produção de informação, especialmente, das instituições laicais e clericais.

**Hélio Nuno Soares** é licenciado em História e mestre em Património e Museologia pela Universidade dos Açores e doutorando em História Moderna e Contemporânea na Universidade de Salamanca. Leciona disciplinas na área da história e património, como professor assistente, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade dos Açores. É investigador do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP) e investigador colaborador do CHAM – Centro de Humanidades. As suas áreas de estudo são a história religiosa e história do património. ORCID ID 0000-0003-2598-4803

**Inês Amorim** é docente de História na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, tem desenvolvido a sua investigação em história dos recursos marítimos e evolução das paisagens salícolas; história do ambiente; história do trabalho, história da assistência e do crédito.

**Miguel Ayres de Campos Tovar** é licenciado em História da Arte pela Universidade de Oxford e Mestre em Estudos Medievais pela mesma universidade; Doutor em História da Arte, na variante de História da Arte Medieval, pelo Courtauld Institute of Art, da Universidade de Londres. Investigador Associado do ARTIS - Instituto de História de Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

**Rodrigo Franco da Costa** é doutor em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ). Investiga a atuação política dos repúblicos na Restauração de Portugal de 1640.

**Sara Pinto** é doutorada em História e investigadora integrada do CITCEM. Bolseira de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (SFRH/BPD/111714/2015). Tem colaborado em diversos projetos de investigação e publicado nas áreas da história marítima e da paisagem, redes mercantis, história das misericórdias e história do crédito. Membro da “Rede Portuguesa de História Ambiental”. ([orcid.org/0000-0002-7471-0537](https://orcid.org/0000-0002-7471-0537))

**Rosa Maria Sánchez-Sánchez** é doutorada em Estudos Literários, Culturais e Inter Artísticos pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora integrada do CITCEM. Membro da Comissão de Aconselhamento do Congresso Internacional Mariana Alcoforado e membro do GNAD (Grupo Nacional de Apoio à Discussão do Horizonte Europa). Desenvolve o seu projeto de investigação pós- doutoral.

**Wedster Sabino** é Licenciado em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus de Porto Nacional. Tem interesse por História do Brasil e História da América, com destaque para as temáticas: História do Protestantismo no Brasil e nos Estados Unidos; História Social da Amazônia (brasileira e internacional); Missões, Cultura e Sociedades Indígenas. Atualmente cursa o Mestrado vinculado ao Programa de Pós-graduação em História Social (PPGHS), da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

## Ficha Técnica

### **HISTÓRIA: Revista da FLUP -IV Série, vol. 12, N. 1 (2022)**

**Editor:** Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP)

**Diretora:** Inês Amorim

**Conselho Editorial:** Carla Sequeira, Cláudia Ribeiro, Helena Osswald, Inês Amorim, Jorge Fernandes Alves, Jorge Martins Ribeiro, Maria Antonieta Cruz, Maria João Oliveira e Silva, Sara Pinto

**Conselho Consultivo:** Ana Raquel Portugal (U. Estadual Paulista), Fernando Catroga (U. Coimbra), Gérard Le Bouëdec (U. Bretagne Sud), Jean-Pierre Dedieu (CNRS), Maria Helena da Cruz Coelho (U. Coimbra), Mónica Ribeiro de Oliveira (U. Federal de Juiz de Fora), Pieter Emmer (U. Leiden), Richard Unger (U. British Columbia), Hartmut Kaelble (U. Humboldt) Sérgio Campos Matos (U. Lisboa).

**Coordenação do Dossiê Temático:** Helena Osswald e Inês Amorim

**Secretariado:** Mariana Selas, Carla Sequeira, Maria João de Oliveira e Silva e Sara Pinto

**Tradução do “call for papers”:** Carla Augusto e Álvaro Costa

**Contactos:** Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Via Panorâmica, s/n, 4150-564, Porto, Portugal

**Telefone:** 22 607 71 00

**Telefax:** 22 600 38 25

**E-mail:** revista.historia@letras.up.pt

**Webpage:** <http://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/index>

**DOI:** 10.21747/0871164X/hist12\_1

**ISSN:** 2183-0479

Junho 2022

Revista com arbitragem científica.

A expressão escrita dos artigos é da exclusiva responsabilidade dos autores.

## NORMAS EDITORIAIS

### Instruções para autores

ARTIGOS | RECENSÕES CRÍTICAS | DECLARAÇÃO DE CEDÊNCIA DE DIREITOS

#### 1. Os autores devem:

a) Especificar a secção a que se destinam:

- i) *Dossiê Temático*
- ii) *Outros Estudos*
- iii) *Recensões Crítica*

b) Submeter no sítio da Internet:

<http://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/about/submissions#onlineSubmissions>

#### **Passo 1. Registrar-se na plataforma**

<https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/user/register>

- "Registrar-se como" escolher **todas (as 3)** opções: Autor; Leitor; Revisor;
- Uma vez registados, fazer login no próprio perfil;
- Clicar em "Nova submissão";

**Passo 2. Transferência do manuscrito:** depois ter escolhido o ficheiro, clique em transferir para guardar o seu artigo na plataforma – **ATENÇÃO, NUNCA COLOCAR O SEU NOME, NEM DAR QUALQUER INDICAÇÃO, AO LONGO DO TEXTO, QUE O IDENTIFIQUE COMO AUTOR;**

#### **Passo 3. Metadados da submissão (nome):**

- em caso de submissão de artigo: indique o seu **nome apenas com as iniciais em maiúsculas:** ex. Rui Silva; assim como no título do artigo ex. Os mosteiros da diocese do Porto (séc. XI)
- em caso de recensão, no campo do título, indique, **só a obra OBJETO DE RECENSÃO**, nesta forma ex. MACEDO, Jorge Borges de (1989), *A situação económica no tempo de Pombal. Alguns aspectos*, Lisboa, Gradiva. ISBN 9789726621263, 254 pp.

#### **Passo 4. Metadados da submissão (resumo):**

- no campo Resumo por favor insira os 4 resumos em Português, Inglês, Francês e Espanhol, nos quais **deve incluir, igualmente, os títulos nas respetivas línguas, assim como as palavras-chave.**

c) Indicar o **título** completo do texto em **Português, Francês, Espanhol e Inglês.**

## 2. Os artigos devem:

2.1 Ter uma extensão não superior a 50.000 caracteres (com espaços), incluindo notas de rodapé, referências bibliográficas, anexos e ilustrações e estarem redigidos num dos seguintes idiomas: Português, Francês, Inglês ou Espanhol.

2.2 Ser acompanhados por quatro resumos, nas línguas portuguesa, francesa, espanhola e inglesa (com um máximo de 700 caracteres - incluindo espaços) e até quatro palavras-chave nos mesmos idiomas.

2.3 Ser redigidos em páginas A4, todas numeradas, **espaço entre linhas de 1,5, tipo de letra Times New Roman e corpo de letra 12, em formato Word for Windows ou compatível**, sem adicionar espaçamento antes ou depois dos parágrafos. As margens devem ser:

- superior e inferior: 2,5 cm

- esquerda e direita: 3 cm

- parágrafos com avanço na primeira linha: 1 cm

2.4 Conter a indicação clara do local de inserção de quadros, gráficos, figuras e fotografias no texto.

2.5 Os quadros, gráficos, figuras e fotografias, a serem incluídos, deverão ser numerados de forma contínua e não podem ter uma largura superior à do corpo do texto.

2.6 Estes elementos devem ser acompanhados dos respetivos **títulos e fontes** devendo estes últimos ser redigidos com corpo de letra 11 e espaçamento 1,15.

2.7 A inclusão de documentação iconográfica é autorizada desde que o autor do artigo declare que obteve previamente a necessária autorização para a sua reprodução e utilização.

2.8 As notas de rodapé, identificadas por ordem numérica, devem ser redigidas com corpo de letra 10 e espaçamento de 1,15. A numeração das notas deve ser contínua do princípio ao fim do texto.

2.9 No caso de uma nota de rodapé se encontrar junto a um ponto final ou a uma vírgula o número deverá aparecer antes desses sinais de pontuação.

3. As recensões críticas devem ser precedidas da referência completa da obra e não devem ultrapassar os 8.000 caracteres, incluindo espaços.

## 4. Citações e referências bibliográficas:

4.1. As **citações** serão incluídas no corpo do texto, de acordo com a seguinte apresentação:

- Apenas um autor - (Ribeiro, 2016)
- Apenas um autor com indicação da página - (Ribeiro, 2016: 344)
- Vários autores - (Pereira *et al.*, 2010)
- Autor referido no próprio texto - Amorim (2008)

As citações de excertos de textos devem ser integradas no corpo do texto, entre aspas curvas e sem itálicos. No caso de as citações terem mais de três linhas deverão ser redigidas em corpo de letra 11, com espaçamento simples, avanço à esquerda de 1,25 cm e avanço da primeira linha de 1 cm, entre as aspas curvas e sem itálicos.

4.2. As **referências bibliográficas** devem ser colocadas no **fim do texto e ordenadas alfabeticamente** pelo apelido do autor. Caso exista mais do que uma referência com a mesma autoria, estas devem ser ordenadas **da mais antiga para a mais recente**.

**a) Livro com um autor:**

MACEDO, Jorge Borges de (1982), *A situação económica no tempo de Pombal. Alguns aspectos*, Lisboa Moraes Editores.

**b) Livro com mais de um autor:**

CATROGA, Fernando; MENDES, J.M. Amado; TORGAL, Luís Reis (1996), *História da História de Portugal – séculos XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores.

**c) Livro com mais de quatro autores:**

ALMEIDA, João Ferreira *et al.* (1992), *Exclusão social: Factores e tipos de pobreza em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.

**d) Capítulo em livro:**

MAGALHÃES, Joaquim Romero de (1993), “O enquadramento do espaço nacional” in José Mattoso (dir.), *História de Portugal*. III Vol., *No alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, Lisboa, Editorial Estampa, pp.13-60.

**e) Artigo em publicação periódica:**

ROSAS, António; MAIZ, Ramón (2008), “Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas”, *Revista da Faculdade de Letras – História*, III série, vol. 9, pp. 337- 356.

**f) Artigo em publicação periódica online:**

AMARAL, Luís Carlos (2007), “Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)”, *Revista da Faculdade de Letras – História*, III série, vol. 9, pp. 337-356 [consulta em 12/09/2009]. Disponível em: <http://www.lettras.up.pt/luisamaral.pdf>.

**g) Publicações online:**

DIÁRIO DA REPÚBLICA (2007), *Regime Jurídico das Instituições de Ensino Superior*, [Consulta em 05.07.2017]. Disponível em: <https://dre.pt/application/dir/pdf1sdip/2007/09/17400/0635806389.pdf>.

**h) Comunicações em eventos científicos:**

MARQUES, João Francisco (2005), “Teofanias cristológicas: milagres e santuários no Alto e Baixo Minho”, in *Em torno dos Espaços Religiosos – Monásticos e Eclesiásticos, Actas do Colóquio de Homenagem a Frei Geraldo Dias*, Porto, Instituto de História Moderna, Universidade do Porto, 6 de dezembro 2004.

**i) Teses:**

PAC, Bertrand, (2016), *L'historique du quartier de la Défense et ses représentations dans la presse. L' évolution de la perception d'un grand quartier d'affaires*, Tese de Doutoramento em «Histoire Moderne et Contemporaine», Bordeaux, Université Bordeaux Montaigne.

**j) Legislação:**

Decreto-Lei nº 79/2014, de 14 de maio, *Formação de Professores*.

**k) Citações de documentos:**

As citações documentais deverão integrar todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo a abreviaturas ou siglas após a primeira referência completa.

A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex. Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT), *Chancelaria D. Afonso V*, lv. 15, fl. 89.

**5.** Os autores devem cumprir o **Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa**, em vigor desde o dia 1 de janeiro de 2009. Na citação de textos produzidos antes do referido acordo **deve ser respeitada a ortografia original**.

**6.** Os autores cedem à **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto - História** o direito exclusivo de publicação dos seus textos, sob qualquer meio, incluindo a sua reprodução e venda em suporte papel ou digital, bem como a sua disponibilização em regime de livre acesso em bases de dados.