

DELI PRELO

3

REVISTA DA IMPRENSA NACIONAL | CASA DA MOEDA

1984 | ABRIL | JUNHO

UM TEXTO
ESQUECIDO
DE
HERCULANO



PRELO

N.º 3 - Abril/Junho 1984

Revista Trimestral

Propriedade

Imprensa Nacional - Casa da Moeda

Director

Diogo Pires Aurélio



**Direcção,
Redacção e Administração**

R. D. Francisco Manuel de Melo, 5-5.º
1000 LISBOA

Distribuição

Diglivro - Distribuidora de Livros
e Material Didáctico, Lda.
Rua das Chagas, 2 - 1200 LISBOA

Design

Grafidéc Agência de Publicidade

Fabrico

Nova Lisboa Gráfica, Lda.

Preço

Número avulso — 350\$00
Assinatura (4 números) - 1200\$00
Este preço não se aplica
aos números especiais

Tiragem

3000 exemplares

3 Editorial

ENTREVISTA

- 7 **Um erro que vem da Geração de 70**
Entrevista com J. S. Silva Dias

ENSAIOS

- 19 **Místicos, veneráveis e herejes. Para o estudo da religiosidade portuguesa no séc. XVII**
por Paulo Guimarães
- 31 **Raios de extinta luz: um título envenenado**
por Ana Maria Almeida Martins
- 39 **Fenomenologia do cultural: uma introdução à História da Cultura**
por Luís Filipe Barreto

DOCUMENTOS

- 65 **Um texto esquecido de Alexandre Herculano sobre lavoura**
por José Manuel Garcia e Jorge Custódio

LIVROS NA «PRELO»

- 75 **«Peregrinação»: a sátira e o resto**
por Rebeca Catz
- 91 **Uma historiadora: Virgínia Rau**
por José Manuel Garcia

Na capa: pintura de Noronha da Costa.

ACTUALIDADES INCM

- 101** Dois homens de cultura: Jacinto Prado Coelho e Fernando Moser
- 102** Enciclopédia EINAUDI
- 104** Prémios atribuídos a obras editadas pela INCM
- 106** Últimos lançamentos

DELI PRELO

Estava previsto que neste número da Prelo o prof. Jacinto Prado Coelho comentaria o volume em sua homenagem entretanto publicado pela INCM. Ele próprio o sugerira, quando, há meses, já em pleno desenrolar da doença de que veio a falecer, contactado para que falasse de si, respondeu que preferia ver primeiro como os outros dele falavam. O irremediável, porém, meteu-se pelo meio e a promessa viria a ficar definitivamente por cumprir. É sempre aos outros que cabe a última palavra...

Em relação a Jacinto Prado Coelho, mais do que circunstanciais palavras de admiração e louvor, cabe inventariar o muito que os estudos literários em Portugal lhe ficam a dever. Não apenas pelo que escreveu, e foi imenso, mas também pelo que ensinou e fomentou no campo da literatura. Porque o autor da Introdução à novela camiliana e de tantas outras páginas notáveis foi igualmente o intelectual que na revista Colóquio-Letras soube compaginar, ao longo de anos de pequenas e grandes revoluções metodológicas, as mais diversas tendências e correntes que se foram manifestando e ali tiveram voz activa, compartilhando o mesmo espaço a todos generosamente propiciado. E foi, sobretudo, o mestre que na Faculdade de Letras de Lisboa, durante várias décadas, ensinou, acompanhou e influenciou a produção cultural portuguesa.

Por tudo isso, e ainda porque ele era membro do Conselho Editorial da INCM, gostaríamos que este número, não contando embora com a sua prometida colaboração, guardasse ao menos a intenção inicial que foi a de nos associarmos à homenagem que um grupo de escritores e antigos alunos lhe prestou em livro. Noutra altura voltaremos, mais em pormenor, à sua obra. Para já, aqui fica o testemunho da nossa admiração.

100

... a ...
... a ...
... a ...
... a ...
... a ...

... a ...
... a ...
... a ...
... a ...

PRELO

ENTREVISTA

Anuncia-se para breve a integração de Portugal na Comunidade Económica Europeia. E diz-se: culturalmente, sempre fomos europeus. O que é verdade, mas... em que medida? De que aspectos se revestiram entre nós as diversas manifestações dessa matriz legitimamente reivindicada? E até que ponto esta foi ou não permeável ao contacto com outras culturas que a história facultou?

O prof. Silva Dias é um dos poucos pensadores que entre nós têm tentado equacionar esta temática em termos simultaneamente críticos e eruditos, como testemunha a sua extensa bibliografia e confirma a entrevista que transcrevemos. De salientar, a interpretação original da história portuguesa dos últimos séculos e a crítica feita às várias gerações de intelectuais que continuam a incorrer no erro de explicar em termos culturais questões que são de ordem económica ou política.

José Sebastião da Silva Dias é, actualmente, professor catedrático da Universidade Nova de Lisboa. Tendo iniciado a sua carreira profissional como jurista, cedo enveredou pela investigação em história, ramo em que se doutorou na Universidade de Coimbra.

Na sua bibliografia, incluem-se já algumas dezenas de volumes, de entre os quais nos permitimos destacar:

O problema da Europa, Lisboa, 1945.

Portugal e a cultura Europeia, Coimbra, 1953.

Correntes de sentimento religioso em Portugal, t. 1.º, em 2 volumes, Coimbra, 1960.

Seiscentismo e renovação em Portugal — a propósito de um processo inquisitorial, Coimbra, 1962.

O primeiro rol de livros proibidos, Coimbra, 1963.

A Universidade na sua História — a propósito da edição dos Estatutos de 1559, Coimbra, 1964.

A política cultural da época de D. João III, vol. 1.º, em 2 tomos, Coimbra, 1969.

O eclectismo em Portugal no século XVIII — génese e destino de uma atitude filosófica, Coimbra, 1971.

Braga e a cultura portuguesa do Renascimento, Coimbra, 1972.

Aristóteles em Portugal, in «Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária», vol 1.º, Lisboa, 1972.

A Bíblia em Portugal, in «Idem».

Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI, Coimbra, 1973.

Camões perante o seu tempo, in «Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária», vol 2.º, Lisboa, 1980.

A filosofia na obra de Camões, in «Idem».

Camões no Portugal de Quinhentos, Lisboa, 1981.

A teoria da cruzada no pensamento de Clenardo Lisboa, 1982.

Pombalismo e teoria política, Lisboa, 1982.

Pombalismo e projecto político, Lisboa, 1984.

Entrevista com J.S.Silva Dias

UM ERRO QUE VEM DA GERAÇÃO DE 70

Prelo — Desde há várias décadas, pelo menos desde a geração de 70, a situação portuguesa vem sendo com frequência equacionada em termos de crise. Mais precisamente, aponta-se a inépcia e a distância, em relação à realidade, dos projectos formulados no plano cultural. Até que ponto considera pertinente este tipo de análises?

S. D. — Há uma realidade política que condiciona a cultura portuguesa, realidade que não é de hoje nem de ontem, mas quase milenária. Nós fomos e ainda somos um país culturalmente periférico de um sistema europeu ou, se se quiser, de uma sucessão de sistemas europeus evoluídos. Quando poderíamos tomar contacto com o pensar filosófico e científico judeo-arábico, nos séculos X, XI, XII e XIII, estávamos em guerra com os mouros, preocupados em levantar um fosso que impedisse os muçulmanos de virem para cá como conquistadores ou como quintacolonistas ideológicos. Tudo o que então soasse a mouro era, no mínimo, considerado heresia ou elemento perturbador do lastro ideológico que nos levava ao campo de batalha ou nele nos mantinha. Por outro lado, à medida que a reconquista progredia, de Norte para Sul e de Poente para Oriente, o factor judeo-arábico situava-se junto à fronteira Sul da França e na periferia mediterrânica da Península Ibérica, o que facilitava os contactos dos italianos e dos franceses com essa cultura, mas dificultava o dos portugueses, até porque poderia desmotivar-nos para a guerra. E assim, é só no século XIV que o neo-aristotelismo chega a Portugal, através precisamente dos estudantes que frequentam a Universidade de Paris. Não vem directamente de Sevilha, de Toledo ou de Granada. Vem de além-Pirinéus.

Prelo — Não terá sido também porque antes não havia entre nós condições de absorção dessa cultura?

S. D. — Sim, mas porque enquanto para nós o mouro era o inimigo político-religioso, isso não acontecia na Itália ou na França. E se lá não havia o perigo das contaminações ideológicas, aqui só o sustínhamos através das mourarias e das judiarias e da catequização aturada da população católica.

Prelo — Somente, nesses países há já uma actividade cultural e universitária que facilita, por assim dizer, a descodificação de elementos culturais judeo-arábicos ainda estranhos aqui.

S. D. — É verdade, mas é precisamente essa situação que se deve às condições políticas. Bem vê, ao mesmo tempo que em Portugal se publicam textos de



polémica anti-judaica a anti-muçulmana, muitos dos quais chegaram até nós, não existe um único texto veiculador do pensar judaico ou muçulmano. E mais: enquanto S. Boaventura, S. Tomás e tantos mais integram na teologia cristã ensinamentos básicos de matriz judeo-cristã, no rincão lusitano só muito mais tarde, por mimetismo e quando o espaço nacional já foi definido e consolidado no terreno, é que essa integração entra e, ainda assim, é mal recebida.

Se avançarmos, depois, um pouco mais, até ao século XV, deparamos com um momento em que nos poderíamos ter europeizado: foi, justamente, a primeira metade daquele século. Era esse, de resto, o pensamento do Infante D. Pedro. O que opõe o Infante D. Pedro aos Braganças não são conflitos pessoais ou outros de *lana caprina*. Essas coisas tiveram, no fenómeno, o seu lugar próprio, mas a verdadeira oposição reside nos diferentes projectos políticos que defendem: um projecto segundo o qual temos de decalcar o desenvolvimento do país pelos padrões europeus — como o Infante D. Pedro procura mostrar ao irmão na Carta de Bruges e como depois desenvolve no *Tratado da Virtuosa Benfeitoria* — e o projecto castiço e guerreiro dos Braganças, que acabam por forçar D. Duarte a fazer uma expedição ao Norte de África.

Volvidos alguns anos, já se sabia que o Norte de África, ao invés do que bolsavam as descrições do imaginário ibérico e cristão, não era o celeiro que se supunha. Vivía-se lá na miséria. Para as altas patentes, todavia, aquilo era uma mina, devido à prática do salteamento. É por isso que quando D. Pedro se levanta a sugerir que larguemos África e nos europeizemos, os Braganças respondem «nunca!» A mesma nobreza que fizera a guerra de defesa contra Castela precisava agora de fontes de receita que a Casa Real não tinha para lhe oferecer.

Prelo — *E essa política perdurou mesmo depois de descoberto o caminho marítimo para a Índia?*

S. D. — Gostava de continuar. Passámos à Índia em 1498 e tivemos de viver condicionados pela salvaguarda da nossa presença ali. Nos fins do século XVI, foi o colapso. Eu não acredito que a grande massa de adesões a Filipe II fosse de pessoas que se venderam. Claro que sempre houve pessoas que se vendem, mas o grosso de apoios ao ocupante espanhol veio certamente de uma pressão feita pela média nobreza e pela alta burguesia, as quais estavam convictas de que a monarquia dual poderia matar de uma vez para sempre o perigo muçulmano na Ásia e salvaguardar assim a nossa posição. Aconteceu, como se sabe, justamente o contrário. Quando os Áustrias tiveram a porta aberta para intervirem na Índia, a Inglaterra, a França e a Holanda precipitaram-se a ocupar o lugar que nós deixáramos vago.

Prelo — *A esse respeito, e mutatis mutandis, quase que se poderia falar de uma descolonização oriental...*

S. D. — Sem dúvida. Houve descolonização sentida dramaticamente pelos portugueses. Mas finalmente, quando ninguém esperava, descobrem-se, no Brasil,

as minas de ouro e diamantes. Portugal ficava o país mais rico do mundo. Simplesmente, continuava sem motivações, a não ser as de um ou outro comerciante, quase todos cristãos-novos, que acabaram por ter de fugir à Inquisição e se europeizaram por essa via. Pombal, que estava em Londres quando surgem os primeiros sintomas do colapso das minas, teve a intuição de que era necessário criar em Portugal novas estruturas económicas e financeiras para assentar nelas as relações com o Brasil. Mas, pouco depois, surgiram as invasões francesas e o Brasil tornava-se independente.

Falhanço da industrialização pombalina

Prelo — *Afinal, parece que mesmo quando houve projectos políticos de carácter europeizante, eles falharam...*

S. D. — Já veremos porquê. Para mim, a característica mais evidente da primeira metade do século XIX é o sermos um país à deriva, um país onde o Estado existe mas não funciona. Até à Regeneração, houve duas grandes emigrações políticas, a de 1823 e a de 1828. Andava por cerca de 15 mil homens, na sua maioria gente nova e intelectuais. Esses mesmos andaram de armas na mão na guerra civil de 32 a 34 e depois guerreararam entre si de 34 a 50. Ao todo, foram 16 anos de guerra civil em permanência, adentro do sector liberal. Mas depois da Regeneração, vivem-se 40 anos de paz.

Prelo — *Em sua opinião, a que se deve essa trégua tão prolongada?*

S. D. — Fontes Pereira de Melo — este passo é, aliás, citado por Oliveira Martins e, a meu ver, mal interpretado — numa declaração em defesa e justificação da sua política, dizia que era uma lástima que o Tesouro público não dispusesse de fundos para pôr todos os portugueses a viajar durante um ano pela Europa, pois isso tornaria possível uma política de transformação do país. Para se compreender o que isto significava, era preciso saber algo que Oliveira Martins não sabia, nem podia saber, evidentemente.

O marquês da Fronteira D. José Trasmundo de Mascarenhas, no I volume das suas «Memórias» — ele tinha optado liberal e emigrara em 23, desembarcando no Havre com o general Sepúlveda, de quem era ajudante — conta que teve no exílio duas enormes surpresas como nunca imaginara. A primeira era que houvesse uma estrada tão comprida como a do Havre a Paris, já que a mais longa que havia em Portugal era de Lisboa a Queluz; a segunda, era que uma pessoa pudesse tomar uma diligência no Havre e viajar até Paris sem parar a não ser para fazer as mudanças de cavalos. Sem isto, não se compreenderá o que foi a política de viação do fontismo.

De facto, a política pombalina de industrialização falhou porque não tínhamos um mercado nacional. O marquês vê os modelos de industrialização inglesa e conclui: isto pode transportar-se para Portugal. Mas houve uma coisa que



Fontes Pereira de Melo dizia que era uma lástima que o tesouro público não dispusesse de fundos para pôr todos os portugueses a viajar pela Europa.

ele não viu: foi o não notar que aquilo que tornava possível o desenvolvimento inglês era a existência de um mercado (aliás, não apenas nacional). Assim, montaram-se indústrias em Portugal e, claro, só se aguentaram enquanto iam tendo subsídios do Tesouro Público. O que nós tínhamos era uma série de micro-mercados que pouco comunicavam entre si, pois faltavam estradas, pontes e calçadas. O mercado verdadeiramente nacional só surge com o fontismo. Antes, tinha havido uns vislumbres no reinado de D. Maria II, com José Seabra da Silva, que mandou construir uma estrada de Lisboa a Coimbra. Mas como não havia entre nós ninguém que fosse perito em pavimentos de estradas, anos depois ela já estava intransitável. (Creio que foi em 1790 que o desembargador José Diogo de Mascarenhas Neto, que emigrou a seguir à queda de Junot e conseguiu chegar a Inglaterra, escreveu o seu Método de construir estradas em Portugal, um livrinho de 97 páginas. É isso que Fontes Pereira de Melo detecta, ou seja, a impossibilidade de uma revolução industrial sem um mercado nacional, e de um mercado nacional sem estradas e pontes.

Prelo — *E Oliveira Martins?*

S. D. — Também o constata, no último período da sua vida, ao escrever um projecto de lei de fomento rural. Simplesmente, nessa altura, já havia infra-estruturas em nível satisfatório, aquelas que tinham sido criadas pelo fontismo. Escusado será dizer que tinham sido criadas para a diligência e quando, em princípios do século XX, chegou a viação acelerada, estragaram-se em pouco tempo. Não admira que um dos principais motivos de descontentamento manifestado ao longo da I República fosse a falta de estradas ou o estado em que se encontravam as que havia. Por espantoso que pareça, a primeira revolução industrial que tivemos deu-se com o salazarismo, a partir dos finais dos anos 40. Tardámos a compreender...

As respostas ideológicas

Prelo — *O que tem estado a descrever insere-se numa análise apenas da vertente política do problema. Gostaríamos que comentasse a forma como as várias correntes intelectuais se posicionaram em face dele.*

S. D. — Como não conseguíamos fazer face ajustada e operacional ao problema em questão, fizemos um diagnóstico cultural de um problema que devia ser equacionado à escala do político e do socio-económico. Importaram-se por isso, culturas estrangeiras, sem o menor esforço para as adaptar aos condicionamentos da realidade portuguesa. Claro que todos os países pequenos e periféricos, como o nosso, importam ideologia e cultura, como importam outras coisas. Simplesmente, há duas maneiras de as importar: uma é importá-las em bruto e usá-las assim; outra, é importá-las em bruto e usá-las da forma condicionada pelas realidades do país.

Prelo — *Em que classe colocaria o trabalho da geração de 70?*

S. D. — Penso que ela deu sobretudo respostas de natureza ideológica e cultural para problemas políticos e socio-económicos. No fundo, é isso que dela me separa.

Prelo — *E de então para cá, não houve alteração?*

S. D. — Vamos a um movimento que foi o meu ponto de partida ideológico e cultural: o Integralismo Lusitano. Talvez porque nunca me desconverti ou converti a nada, falo, muito pacificamente, daquilo que fui no passado. Mas quando lemos Sardinha, Pequito Rebelo, Hipólito Raposo, Monsaraz, Almeida Braga, e outros, verificamos que o que eles nos oferecem são respostas ideológicas — nem sequer são respostas culturais — para problemas económicos e políticos.

No movimento seareiro, não há senão vagos acenos ao problema económico, através de Ezequiel de Campos, que é uma excepção e não é sequer uma voz activa e com grande audiência. Mais uma vez, é, portanto, em termos ideológicos que se responde aos problemas objectivos e cruciais do país. Por isso, o país comum não ouvia os seus intelectuais. Esse, parece-me, é o mau legado da geração de 70, a tendência que ainda hoje se manifesta nos nossos intelectuais para equacionarem em termos culturais — infelizmente, até mais ideológicos do que culturais — os problemas da nossa terra.

Prelo — *Por mais de uma vez, o diagnóstico que acaba de fazer sugere formulações que poderiam ser subscritas do ponto de vista da historiografia marxista. Considera-se influenciado por esta corrente?*

S. D. — Repare que as minhas observações vão sobretudo no sentido de uma crítica à forma ideológica e de polémica ideológica como estas questões têm sido predominantemente abordadas entre nós. Não sou um marxista. Sou, talvez, um marxiano e, mesmo assim, heterodoxo. Devo, sobretudo, muito à escola de Francfort, que conheci no princípio dos anos 60 e foi uma revelação que me obrigou a repensar todo o meu trabalho de historiador. Considero mesmo o livro de Habermas «A reconstrução do materialismo histórico» de importância decisiva para abordarmos o pensamento filosófico contemporâneo. Devo também muitíssimo a Gramsci e a Foucault, embora me distancie deste, sobretudo no que respeita à teoria da história. Foi pela minha mão e pelas dos meus assistentes que Foucault, Gramsci e a escola de Francfort, entraram nas aulas da Universidade de Coimbra. De acordo com eles, também penso que pelos métodos historiográficos correntes não poderá fazer-se história do real, mas tão só história de um real imaginário. Toda a história é fantasia, melhor ou pior cerzida, se os documentos não forem previamente descodificados e depois lidos com o distanciamento que vai do historiador (o hoje) à história (o ontem).

Prelo — *Para além do lado polémico dessa interpretação de Foucault, há nas suas palavras uma consideração nova das fontes e da massa documental, que*



Quando lemos António Sardinha verificamos que dá respostas ideológicas para problemas económicos e políticos.

parecem deixar de ser verdades para passarem a ser tomadas simplesmente como enunciados.

S. D. — Exactamente. Que havemos de dizer de historiógrafos que estudam, por exemplo, a história diplomática e se apegam à letra das fontes, como se a sua linguagem não fosse a linguagem da simulação? Não, nessa óptica, estou de acordo com Foucault: não há história do real, mas só história do fantástico.

Portugal e a cultura europeia

Prelo — *Voltando à questão da europeização de Portugal, nós verificamos que um dos seus primeiros livros de história é precisamente o «Portugal e a Cultura Europeia», publicado em 1953. Como encara, hoje, esse ensaio?*

S. D. — O «Portugal e a cultura europeia» era já um esforço de cientificação de problemas que habitualmente se abordavam no terreno da polémica política e/ou religiosa. Era, por assim dizer, um esforço para de lá arrancar esses problemas e fazer deles meros objectos de ciência. Penso, de resto, que foi isso exactamente o que fiz com os «Primórdios da Maçonaria em Portugal», cuja matéria também tratei como objecto de saber e não de polémica. Mas «O Portugal e a Cultura Europeia» é um livro que tem um corpo relativamente grande encimado por uma cabeça excessivamente pequena — a problemática cultural de Quinhentos. O século XVI, que é o ponto de partida desse livro, está apenas aflorado. Por isso, saiu num volume de 300 páginas e vai aparecer agora reeditado em dois, de mais de 1200 páginas, em que entram 8 capítulos completamente novos.

Prelo — *Quer adiantar-nos alguma coisa sobre essa reedição?*

S. D. — Com certeza. Comecei a reescrever o livro a partir do Curso Filosófico Conimbricense. E por dois motivos. Primeiro, porque eu creio que o lugar de chegada de uma certa cultura portuguesa do século XVI é esse Curso. Segundo, porque o ponto de partida da cultura dominante no século XVII e na primeira metade do século XVIII é igualmente o Curso Filosófico dos Conimbricenses, com as adaptações que foram sendo publicadas.

Tive que fazer um levantamento das fontes do Curso para estabelecer o que os conimbricenses conheciam e o que não conheciam, a fim de detectar o que, sistematicamente ou epistemicamente, tinha ressonância dos anseios científicos da Renascença. A minha conclusão é negativa, mas nem por isso deixa de ser esclarecedora como factor de leitura historiosófica.

Debrucei-me, em seguida, sobre a física nova, a de Buridan, Nicolau Oresme, Alberto de Saxónia, etc. A minha conclusão foi igualmente negativa. Procurei ver também se os conimbricenses discutiram a nova teoria heliocêntrica ou se, ao menos, refutavam a velha teoria ptolomaica. Também não. Todos os argumentos que trazem a este respeito já eram usados e repisados desde a escolástica do século XIII.

Saberiam eles da existência do livro de Copérnico? Não foi fácil apurar se sim ou se não. Julgo que, por sorte, cheguei a uma conclusão, sobre a qual não há volta a dar-lhe. E essa conclusão é ainda negativa. Como é que lá cheguei? Tive na minha mão o comentário de um jesuíta célebre, que discutiu muito com Francisco Sanches, o Pe. Cristóvão Clávio: *Comentário à Esfera de João Sacrobosco*, de 1570. Há aí muitas e variadas referências a Copérnico. E punha-se então o problema: conheceriam os jesuítas este livro do seu confrade Cristóvão Clávio, que, para mais, tinha feito o seu curso de filosofia no Colégio de Jesus de Coimbra? Tenho a fotocópia do exemplar oferecido pelo autor ao Colégio de Jesus, com dedicatória assinada pelo próprio. O livro passou depois para o cubículo do mestre de Matemática de Coimbra. A partir daí, eu tinha a certeza de que o P. Manuel de Góis, quando escrevera a *Física* e quando escrevera o *De coelo et mundo*, conhecia bem o sistema de Copérnico. É mesmo de toda a probabilidade que conhecesse o próprio livro de Copérnico. Mas nesse ponto, já não pude chegar a conclusões seguras. Quando se percorrem os *Monumenta Historica Societatis Jesus, (Epistolae Mixtae)* as *Ordens dos Gerais* — tenho fotocópias das que vieram de Roma para Évora e para Coimbra — verifica-se que se tornou cada vez mais difícil discutir problemas destes. Roma entendeu que o copernicianismo é tão insidioso, que a melhor forma de o combater era torná-lo esquecido. É esta linha que no Curso Filosófico Conimbricense se reflecte. O copernicianismo não existiu...

Para chegar aqui foi preciso fazer um levantamento de fontes e verificá-las. Foi preciso fazer um teste de problemas agudos em que a Renascença andava a procurar uma saída, sem todavia a ter encontrado. Um Francisco Sanches, para falar só em portugueses, ou um Gomes Pereira, ou um Garcia da Orta, sentem que existe na cultura vigente um obstáculo epistemológico. Passei largos meses a analisar textos saídos da escola de Pádua e doutras coordenadas com ela, auscultando Acôncio, Zabarella, Zimara, Pedro Veneto, Agostinho Nifo, etc., para iluminar, fundamentalmente, duas interrogações:

1 — Tinham estes últimos filósofos sensibilidade à existência de um obstáculo epistemológico a ultrapassar, para que uma nova cultura e uma nova ciência pudessem nascer?

2 — Gastavam-se eles na procura de um novo método de pensar e de conhecer?

A minha resposta é francamente positiva relativamente às duas questões, embora o salto só tenha sido dado depois com Galileu e Descartes. Pelo contrário, em Coimbra...

Prelo — *Essa sensibilidade corresponde à constatação da existência de dois aristotelismos. Serão detectáveis também em Portugal essas duas vias dentro do pensamento aristotélico?*

S. D. — Não. A minha conclusão é que não. Em Portugal, seja qual for a linha de aristotelismo, o que se nota é a falta de sensibilidade à questão que referi. Um António Gouveia, por exemplo, é tão insensível à existência de um



obstáculo epistemológico como é Manuel de Góis ou Sebastião de Couto. Entre nós, só se verifica ou a falta dessa sensibilidade, ou a sua existência acompanhada da recusa do aristotelismo.

Prelo — *Não há, por conseguinte, vestígios de se colocarem aqui, no seio do arisottelismo, alguns problemas de física, como o movimento dos projecteis, para os quais escolástica de Buridano procurava solução diferente das do filósofo?*

S. D. — Buridan está, efectivamente, ainda dentro do aristotelismo, mas procura um neo-aristotelismo, o qual é recusado ou ignorado pelos conimbricenses. E, como disse, o problema é diferente para um Francisco Sanches. Penso, aliás, que este foi alvo de um erro colossal de interpretação. Porque Sanches nunca quis dizer, em minha opinião, que nada se podia saber. O que disse foi que, pelos métodos aristotélicos, nada se poderia saber.

Prelo — *Não se trata de um cepticismo mas de um criticismo...*

S. D. — Exacto. Tem a consciência explícita de que o aristotelismo não é um instrumento, mas sim um obstáculo à ciência. Ora, é isso que nem de perto nem de longe se encontra no Curso Filosófico Conimbricense. Ainda há bem pouco tempo, estive de novo a folhear os «Comentários à Dialéctica» de Sebastião de Couto. Mas foi em vão que lá procurei algum eco dos pensadores da Escola de Pádua ou de outras escolas similares. Busquei debalde qualquer preocupação com os problemas do método. Não só não há qualquer referência aos novos lógicos do século XVI, como também não há qualquer ressonância dos problemas metodológicos, e mais precisamente, do anseio epistemológico que ajudava os filósofos «críticos».

Prelo — *À primeira vista, a análise que faz do Curso parece paradoxal, se tivermos em conta o êxito que obteve em toda a Europa o livro dos conimbricenses. Poder-se-á atribuir um tal sucesso apenas à Contra-Reforma?*

S. D. — O Curso canonizou a filosofia que era desejável se ensinasse, e daí o seu êxito... Canonizou o aristotelismo desejável no âmbito da Contra-Reforma. Aliás, ao contrário do que às vezes se diz, aquilo não era um livro para os alunos lerem, mas sim um livro para os professores saberem o que deveriam ou não deveriam ensinar. Todo o professor ditava o seu curso baseando-se naquele cânone. E isto fazia-se em Portugal e em várias escolas de França, da Itália, da Alemanha e até da Hungria. Fazia-se no mundo católico e no mundo luterano.

Prelo — *Se bem entendemos, o que acaba de expor constitui a principal reformulação do seu livro sobre «Portugal e a Cultura europeia»...*

S. D. — É o capítulo III. No capítulo IV, analiso as revisões que foram depois feitas ao Curso dos Conimbricenses: a de Baltasar Teles, a de Soares Lusitano, a de António Cordeiro e várias outras. Tento aí verificar duas coisas: as parcelas da nova ciência e nova cultura transpirenaicas que nessas revisões já se

conhecem e aquilo que lá não encontra qualquer eco. Só depois de feito este levantamento do que foi o Curso e a sua progénie, é que voltarei então atrás, para abordar, no capítulo I do meu livro, as culturas que havia em Portugal no século XVI — uma vez que não pode falar-se apenas de uma cultura — antes dos conimbricenses, começados a publicar em 1592. Finalmente, no capítulo II, apresentarei as disciplinas a que o pensamento tinha de se sujeitar ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. O novo «Portugal...» começa em 1520 e acaba em 1820. A última data marca, referencialmente, o advento de uma nova época na cultura portuguesa. Morre em 1820 a cultura que até aí tinha dominado e triunfa, em contrapartida, em meados do século XVIII, uma outra que desde então vinha lentamente a desenhar-se. Na primeira versão do meu livro, tinha parado em D. João V. Agora, tenho documentação vastíssima reunida sobre a consciência cultural e política adquirida por muitos portugueses nos princípios do século XIX.

Um risco iminente

Prelo — Avançando um pouco no tempo, e recuando nesta nossa conversa, estamos hoje perante um esforço de europeização no plano político e económico. Muito sinteticamente, já que o problema, como sabemos, se reveste de múltiplas componentes e ramificações, como equacionaria as grandes linhas da cultura portuguesa actual do ponto de vista do binómio Portugal-cultura europeia?

S. D. — Não julgo que venha pelo caminho um diálogo desses. Um diálogo desses é um diálogo entre iguais ou quase iguais. Ora, o que está à vista é o diálogo de saberes de ponta com saberes retardatários. Assim, «rebus sic stantibus», sem acelerações de mudança qualitativa em Portugal, corremos o perigo iminente de nos desculturalizarmos, isto é, de perdermos a personalidade cultural, passando a dizer em português o que nos ensinam em francês, inglês ou alemão. Institucionalmente, tudo se passa como se houvesse uma política concentrada para matar a cultura, estrangulando a investigação nas áreas dos saberes compreensivo-comunicativos e praxeológicos. E isto, entenda-se, ao nível do ensino superior ou secundário, ou ao nível das mediações culturais. Em resumo, tudo irá de mal a pior enquanto for maltusiano o financiamento e o enquadramento institucional da investigação e do ensino de qualquer dimensão que seja, e enquanto os «mass media» não baixarem a espada da manipulação, da alienação, e da unidimensionalização culturais.

Permita-me ainda algumas poucas palavras de filósofo-historiôsofo.

Não temos uma política de cultura a todos os níveis da população. E tê-lo a curto prazo (amanhã será tarde...) depende do projecto governamental em matéria de pesquisa, de ensino e de divulgação, no âmbito das ciências compreensivo-comunicativas e praxeológicas. Porque — a sinceridade obriga a registá-lo — vivemos nesse gozo à escala do não-ser. Estou convencido de que se caminha, a



No movimento seareiro, não há senão vagos acenos ao problema económico. Em cima: António Sérgio, desenho de Jaime Cortesão, in "A Águia" (Porto), 1.ª Série n.º 6, 15-2-1911.

passos de gigante, para o «De profundis» das culturas regionais. É o inevitável, é um postulado da revolução tecnológica. Seria, porém, um desastre se o «De profundis» abrangesse, como que subsumindo-o, todo o pluralismo cultural. A unidade de enunciação, a unidade sistemática e epistémica, não deverá excluir a diversidade de situacionismo dessas unidades. É na diversidade de nível operacional que pode e deve persistir a personalidade de culturas paralelas dentro da mesma linha de implantação, de problematização e de fundamentação. É essencial não confundir unidade com uniformidade — a cultura com um pronto a vestir ideológico. A uniformidade é o específico das democracias totalitárias e das sociedades em que o direito à diferença está arquivado em prateleiras de aço. Estamos numa democracia formalmente liberal, mas em que grupos de pressão poderosos e com apoios extrínsecos ainda anulam o direito à diferença. Assim não se caminha para a unidade criadora, mas para o conformismo da abulia. É para o Sr. Primeiro Ministro que apelo, como amigo, camarada e apoiante. Sem o seu patrocínio, dentro de poucos anos só teremos, humilhados e ofendidos, a desculturalização, a «igualdade» de subalternos, a morte do direito à personalidade e à diferença.



Eça de Queirós, na sua conferência do Casino, (Caricatura de Rafael Bordalo Pinheiro em *A Berlinda*, 1871, com a legenda: «Eça de Queirós, tendo no bolso «As Farpas», mói num almofariz o Idealismo a golpes de Realismo»).

PRELO ENSAIOS



MÍSTICOS VENERÁVEIS E HEREJES

Para o estudo
da religiosidade
portuguesa
no séc. XVII

Em termos linguísticos, os místicos apropriam-se de todas as formas de expressão do amor laico, transferindo-o para o domínio do sagrado, ao mesmo tempo que negam a autenticidade e legitimidade daquele.

por Paulo Guimarães

Como explicar a existência de um razoável conjunto de «hagiografias nacionais» que surgem a partir da segunda metade do século XVI, têm o seu auge (em número de publicações) no seguinte, para começarem a declinar à medida que entramos pelo século XVIII adentro? Este facto, tão normal e óbvio numa história tão profundamente cristã como a nossa, causou-nos certa perplexi-

dade porque as obras que classificamos de «hagiografias nacionais» não são nem dos grandes padres da Igreja nem dos seus santos. Trata-se apenas de biografias de *veneráveis* (1), de *servos de Deus*, de homens ou mulheres que, pelo seu exemplo de bons religiosos, devem ser glorificados ou imitados (2).

A estas obras de «vidas de veneráveis» estão associadas outras, pois, ao longo da sua existência, o venerável escrevia poesias, cartas espirituais, obras doutrinárias, quando não mesmo a sua própria biografia — é o caso de Estevão da Purificação (1571-1617) (3), Luísa de Deus (1580?-1641) (4), Mariana da Purificação (1623-1695) (5), Maria Perpétua da Luz (1684-1736) (6), entre tantos outros religiosos ainda por estudar (7).

O traço comum a toda esta vasta produção literária é o de se inserirem no quadro da crise da consciência cristã pela afirmação dos seus valores ideológicos. São obras que nada apresentam de revolucionário mesmo do ponto de vista das mentalidades, tanto as manuscritas como as impressas que passaram pelas três censuras prévias. Porém, isto não significa que os homens que as produziram não conhecessem tensões (ou, como lhe chamavam, «tentações»), bem pelo contrário.

Vejamos o que se passa, em traços largos, no domínio da pintura que neste período é esmagada pela temática religiosa. Superadas as angústias do autor d'*O Inferno* (8), entramos no período maneirista a partir da segunda metade de Quinhentos, para acabarmos no barroco. A organização dos planos, o espaço pictural, não obedece aos critérios do racionalismo. O verdadeiro espaço não é sensorial; é intelectual (mas não geométrico) e comporta, pelo menos, dois elementos: o céu (no alto — estado superior) e a terra (em baixo — estado inferior) (9). O verdadeiro tempo não é mensurável, não é o da experiência, não se esgota na terra — o tempo é estático e por isso não pode estar na vida, tem de estar para além dela (10). Assim, a existência está para além da vida e realiza-se através da morte e depois dela.

O homem não é uma unidade harmónica entre o corpo e a alma pois um e outro são entes antagónicos: a alma ocupa um espaço superior, o corpo um espaço inferior. Tal como no *Martírio de Sto. Inácio, Bispo de Antioquia* (11), a prece e o martírio é o céu e a santificação. Ao invés, o prazer do corpo é a desgraça da alma.

Nos seus traços essenciais, a ideologia «medieval» ainda está viva mas em crise e aparece, por vezes, adulterada. Afirma-se mais violentamente, mais dolorosamente, à medida que a sociedade se mercantiliza, a civilização material e o racionalismo progredem.

O mundo caminha para o caos, para o pecado, só resta o refúgio para assegurar a salvação eterna. O jogo do *claro-escuro* neste tipo de pintura parece frequentemente pretender traduzir um recolhimento interior — mas não a solidão (os homens de fé nunca estão sós). Traduz o mistério, o transcendente, o contacto homem-divindade (a oração), mas não a alma do fiel (o olhar de *S. Pedro de Zurbaran* (12) é de fé).

O desenvolvimento do valor de troca, da produção para o mercado e das forças produtivas em geral, levou necessariamente ao apelo aos homens para a vida terrena. Os valores cristãos teriam forçosamente de ser subvertidos, se não em teoria, pelo menos na prática. As mobilidades sociais, a erosão económica e política de velhos grupos nobiliárquicos, a ascensão material e social de grupos mercantis, a importância crescente das coerções derivadas do funcionamento dos mercados na vida social; enfim, um novo universo em gestação não poderia deixar de criar tensões ao nível das consciências resultantes da ultrapassagem dos valores morais pelo concreto que, a um nível mais geral, são expressões da desarticulação entre relações de produção senhoriais e de forças produtivas de tipo novo em desenvolvimento.

Neste contexto, a Igreja tornara-se um dos mecanismos fundamentais (se não o fundamental) de preservação do poder nobiliárquico, não só pelo seu aspecto mais visível, na produção ideológica e na repressão dos que questionavam o seu mo-

nopólio nesta área, como, principalmente, por constituir a instituição depositária dos excedentes nobiliárquicos que resultavam da instituição do morgadio. A nobreza, ao empurrar os filhos segundos para os conventos, matava dois coelhos duma cajadada só: por um lado, reforçava o seu poder na terra, por outro, garantia no céu a salvação eterna. Assim, o grande «método anticoncepcional» utilizado foi a abstinência coerciva pura e simples para bem do Senhor⁽¹³⁾.

Os movimentos místicos andaram sempre, desde os fins da idade Média, a par dos movimentos de crise no seio da Igreja. A vida religiosa caminhava por duas vias estremadas surgidas espontaneamente: por um lado, havia grupos religiosos reformadores que pretendiam restaurar a «pureza» perdida do cristianismo; por outro lado, havia os relaxados, os pecadores, os que na prática revelavam que o seu espírito andava longe de Deus.

A necessidade de reforma impõe-se à Igreja que não controlava os novos grupos reformadores e os vê caminhar por caminhos que não eram do seu agrado, mas também não desejava perpetuar os abusos no seu seio.

Em Portugal, a degradação dos costumes eclesiásticos parece ter tido o seu auge na segunda metade do séc. XV. A expansão de novas formas de piedade, centradas mais na figura de alguns apóstolos do que em organizações religiosas, foi limitada⁽¹⁴⁾.

Tal como em Espanha, a mística portuguesa desenvolveu-se a partir da *Devotio Moderna* assumindo uma forte vocação reformadora e abrindo caminho à acção erasmiana⁽¹⁵⁾. Neste contexto, o *iluminismo* português acaba por ser um prolongamento, mas com características próprias, do *iluminismo* espanhol. Ele reduz-se a um movimento circunscrito em torno da capital e seus arredores, divulgado através de círculos de beatas.

Assim, a reforma católica portuguesa, tal como não esbarrou com organizações heréticas, também não teve a seu favor movimentos da base que a antecipassem⁽¹⁶⁾. A partir da segunda metade de

Quinhentos, a situação degradante no interior da Igreja foi superada como resultado de um reforço institucional e do apoio da monarquia às suas iniciativas.

Porém, um século depois a Igreja vê-se internamente a braços com uma nova crise cujos indicadores são os processos inquisitoriais referentes a padres solicitantes, a molinistas e a falsos santos⁽¹⁷⁾.

Na mesma época, assiste-se a uma conjuntura similar em Espanha e em toda a Europa que culmina na polémica dos jansenistas, dos quietistas, e no aparecimento, mais tarde, do pietismo alemão e do metodismo inglês. Os pontos de contacto entre os diversos «movimentos» são quase nulos e, no que respeita a estes dois últimos, nenhuns⁽¹⁸⁾.

Destes «ritmos» de longa duração na história da Igreja e do Cristianismo surge a tese de um movimento pendular: a Igreja, duas gerações após o Concílio de Trento, encontrava-se perante uma perspectiva de «reinfecção» análoga à do período da reforma protestante⁽¹⁹⁾. Só que, importa sublinhar, se em finais de Seiscentos houve em Portugal propostas de reforma, tratavam-se, como é o caso dos veneráveis estudados por nós, de reformas pensadas dentro da ortodoxia e que se saíram mal por razões bem diferentes das que determinaram a sorte dos espirituais espanhóis dos princípios do séc. XV.

É certo que houve também neste período heresias de carácter místico e que lembram uma certa nostalgia pelo *iluminismo*, como o molinismo, por exemplo, mas sem propostas de reforma⁽²⁰⁾.

A crise dos finais de Seiscentos é, para o caso português, quase uma falsa crise, pois não há um questionamento da estrutura do poder, nem há por parte da sociedade a vontade de bem acolher eventuais rupturas⁽²¹⁾.

Em suma, dois grandes momentos devem ser considerados na análise da trajectória da mística peninsular: o primeiro, de mística reformadora no início de Quinhentos; o segundo, nos fins do séc. seguinte e que se arrasta pelo séc. XVIII adentro,

conhecido em Portugal pelo nome de *Jacobeia*. Este movimento, que tinha o seu centro no Colégio da Graça dos eremitas calçados de Santo Agostinho em Coimbra, surge num período de profunda desconfiança por parte da Igreja em relação aos misticismos, cansada de falsas santidades e de molinismos, heresias características do período intermédio⁽²²⁾. Francisco de Anunciação, personagem principal da *Jacobeia*, proclamou-se abertamente contra eles para evitar confusões⁽²³⁾.

É este, em termos muito genéricos, o contexto geral onde se inserem as biografias de veneráveis.

O biógrafo relata a vida do religioso a partir do seu ponto de chegada: a santidade. O pensamento centra-se no término desse processo e assim toda a sua existência é vista em função disso. Procuram-se, desde a tenra infância, os sinais premonitórios, as «revelações», do seu estado futuro e que o determinaram. Procuram-se, por vezes, qualidades no sangue dos seus progenitores, descrevem-se todos os milagres operados por sua intercepção junto da divindade, antes e depois de morto, e fundamentam-se todos os factos com base nas testemunhas vivas, na autoridade dos «físicos» e dos Santos P.^{es} da Igreja. Assim, estas biografias são uma narrativa da constante participação do homem na realidade transcendental — é o ideal de perfeição terrena e, ao mesmo tempo, a negação da própria condição terrena («instintiva») do homem. A par desta narrativa, o biógrafo tece considerações teológico-morais, tendo em vista explicar a santidade do servo de Deus⁽²⁴⁾.

Há, pois, um *modelo social* produzido em determinados meios eclesiásticos e sociais. Trata-se de uma *moda* religiosa que, como recompensa do seu martírio, do desprezo pela fruição dos bens terrenos, teria a santidade assegurada, e para o caminho da existência terrena bastaria imitar os grandes místicos ibéricos, nomeadamente, João da Cruz e Teresa de Jesus. A mundaneidade penetrava de novo nos conventos até assumir aspectos escandalosos. Pequenas reformas localizadas eram tentadas, algumas vezes com êxito, e serviam ainda mais como meio de santificação. Depois,

havia os padres espirituais que «coleccionavam» cadernos de veneráveis, escritores que contabilizam os «santos» como forma de prestigiar a sua ordem⁽²⁵⁾, narrativas de revelações e milagres, as relíquias que fazem curas milagrosas, testemunhas socialmente idóneas que comprovam a veracidade de todas as afirmações proferidas, fidalgos que lutam por um farrapinho do venrável, enfim, um mundo receptivo aos santos e, para os religiosos, a santidade mesmo à mão a troco do sacrifício terreno⁽²⁶⁾.

A esta *moda mística* subjaz um certo tipo de discurso que pode ser descrito a partir da análise comparativa dos diversos escritos destes homens.

O discurso na mística reformadora e a mística como moda

*Si tenemos de dar cuenta de la vida
Y es la muerte tan cierta, y la esperamos,
Como está la virtud tan oprimida,
Porque razón, pregunto, la dexamos?
Si aquesta es Ley de Dios ian conocida,
Que olvido es este, como no se advierie,
Que ay vida eterna, y eterna muerte?*

João da Fonseca (1630-1701)

O homem é composto por uma alma que deve ser elevada e por um corpo que a deve sustentar. A unidade entre estes dois elementos é conflitual: o espírito domina os homens virtuosos e as almas vis seguem o instinto irracional do corpo.

O homem natural está perdido, pois, no seu estado de inferioridade, age cegamente, seguindo os impulsos do seu instinto carnal. Por isso, quando abandonado à sua morte, é incapaz de participar positivamente na criação de valores. Para o fazer a alma deve elevar-se a Deus que é o Princípio e a Essência de toda a Criação. Isto torna-se possível desde que a criatura O ame desinteressadamente⁽²⁷⁾.

Por sua vez, a Criatura só pode ser elevada através do gradual despojamento da sua condição natural, isto é, da sua vontade-individualidade. Assim se atinge a Perfeição que é a ambição suprema do Homem e, ao mesmo tempo, a negação de si próprio.

O indivíduo é inteiramente responsável pela própria salvação — e, se a morte é certa, não o é o reino dos Céus⁽²⁸⁾. Se não é seguro que os rituais da Igreja nos livrem dos nossos pecados e da nossa responsabilidade perante Deus, é certo que o demónio não tem acesso à alma quando esta está no estado de graça, o que pode ser conseguido através do nosso próprio esforço para o alcançar.

Assim se revela no místico uma tendência para a marginalização dos rituais exteriores da Igreja e para reduzir a religião a uma fé interior mais ou menos individualizada⁽²⁹⁾. Mas isso não significa que a sua acção seja menos militante, bem pelo contrário.

Ora, o Concílio de Trento veio confirmar oficialmente a teoria *ex opere operato* que afirmava a validade dos actos litúrgicos (comunhão, baptismo e absolvição) conferindo as graças que lhes correspondem, independentemente da qualidade moral do padre que o executava, desde que o fizesse conforme o modo prescrito pelo direito canónico e as regras litúrgicas⁽³⁰⁾. Sendo a autori-



A ideologia «medieval» ainda está viva mas em crise e aparece, por vezes, adulterada. Afirma-se mais violentamente, mais dolorosamente. Na gravura, *O Inferno*, de autor desconhecido, séc. XVI, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. Na pg. 19 *Santa Teresa em êxtase*, de Bernini, séc. XVII, Roma, Igreja de Santa Maria della Vittoria.

dade dos padres definida por critérios de natureza jurídica e não por critérios morais, essa teoria permitia à Igreja desembaraçar-se de todas as tentativas de questionamento da autoridade hierárquica ao mesmo tempo que garantia facilmente aos fiéis as graças divinas através de procedimentos puramente exteriores.

No entanto, o místico nega *por princípio* (quando não *de facto*) ao crer que pode alcançar os valores essenciais do cristianismo através da comunicação directa do indivíduo com Deus, isto é, sem os instrumentos fornecidos pela Igreja para essa comunicação (rituais, sacramentos, catequese, etc.).

É em torno de três grandes categorias — a ascese, o amor divino e a confissão⁽³¹⁾ — que a «integração» da mística na Igreja se opera (com o auxílio material e indispensável do Santo Tribunal, é claro), e é também em função delas que as heresias vão ser definidas.

1. A ascese

Para o místico de Seiscentos, imitar Cristo era imitar o sofrimento simbolizado pelas suas Chagas⁽³²⁾. Era este o meio de atingir a Perfeição-Divindade, e por isso ele se declara sempre impecioso⁽³³⁾.

Ascese, martirização ou desprezo pelo corpo, sofrer por Cristo, pela Virgem ou por todos os santos ao mesmo tempo, eram, enfim, os meios necessários de aspirar à perfeição⁽³⁴⁾. Neste contexto, a *oração mental* era uma prática fundamental, pois «é uma elevação ou subida de alma a Deus, em que falla, e trata com este senhor familiarmente»⁽³⁵⁾.

Porém, a actividade espiritual não podia ser reduzida a isto, como se tudo o resto fosse empecilho à elevação do espírito, tal como faziam os heréticos iluministas, os quais identificavam o culto das imagens com idolatria e a oração vocal e os rituais exteriores pareciam-lhes ociosos de conteúdo^(36 e 37).

A opção existencial da «via estreita» é imperiosa, evidente e universal.

«(...) *tienes sobre ti un juiz*, diz Luís de Granada⁽³⁸⁾, *ante cuyos ojos están presentes todos los pasos y momentos de ti, en que es cierto que ha de venir día em que te pida cuenta hasta de una palabra ociosa.*»

Mas quem podia ser cristão como queria Granada? Poucos, ele próprio o reconhece, mas poucos serão também os eleitos no dia do Juízo.

Na Igreja todos cabiam — casados, burgueses, nobres, etc., para os quais a «via estreita» se revelava impossível — mas na capela do místico só ele cabia. Francisco de Sales trouxe um manual de devoção para todos os estados⁽³⁹⁾, e nele se reconhece a Igreja como instituição mediadora e necessária entre o fiel e Deus⁽⁴⁰⁾.

Para evitar os perigos da existência de uns poucos de veneráveis que ela não podia controlar pela autoridade e influência que conquistavam, a Igreja tendeu a tornar a «teologia mística» algo de obscuro e inacessível ao comum dos religiosos, isto no momento em que a santidade não só era possível, como desejada⁽⁴¹⁾. O homem profundamente religioso acreditava que o mundo estava cada vez mais longe do Céu mas ele próprio sentia imperioso conquistá-lo.

O místico ou o asceta teve, pois, de incorporar na sua doutrina elementos que fazem parte da doutrina da Igreja. O caso de Luís de Granada, espanhol que passou por Coimbra, protegido de D. Catarina de quem foi confessor, dá-nos um exemplo de inflexão no sentido da ortodoxia e duma ambiguidade que permanece⁽⁴²⁾.

Assim, a mística que encontramos no séc. XVII acabou por criar estereótipos diversos como resultado duma moda que se criara: a de ser venerável.

2. O amor divino

A mística cristã, tanto na vertente ortodoxa como na herética, tem a sua *práxis* centrada no

amor. O móbil da acção de João da Cruz é o amor de Deus. Os falsos místicos revelam, na perspectiva da Igreja, um falso amor de Deus. Exemplo disto são os molinistas que pretendem justificar em termos teológico-morais os seus pecados carnis, abandonando o culto dos santos e as práticas exteriores à semelhança dos iluministas⁽⁴³⁾. Em Portugal, os *jacobeus* pretendem reabilitar o amor divino esquecido no seu tempo.

Em Mariana da Purificação, os milagres e os êxtases em que aparece o seu Divino Esposo retribuindo-lhe a sua dedicação, o Divino Amor tem, sem dúvida, qualquer coisa de sensual e erótico, para não dizer até, de orgásmico⁽⁴⁴⁾. É a recompensa da árdua caminhada da elevação até à divindade.

A este respeito diz Kolakowski:

«Les inhibitions ou les frustrations de nature sexuelle sont indubitablement présents dans la doctrine mystique, tandis que la symbolique érotique est transférée dans le domaine de l'amour mystique d'une façon si immédiate qu'une interprétation simple s'impose même à un oeil non exercé à la psychologie.»⁽⁴⁵⁾

Em termos linguísticos, os místicos apropriar-se-ão de todas as formas de expressão do amor laico, transferindo-o para o domínio do sagrado, ao mesmo tempo que negam a autenticidade e legitimidade daquele. Ou seja, o místico apropria-se da linguagem e sentimentalidade do amor profano para expressar o seu amor à divindade, e simultaneamente recusa todo o carácter amoroso às formas de expressão afectiva entre os homens⁽⁴⁶⁾.

A distância que vai entre um e outro amor é o que vai do Céu à Terra. O amor carnal é identificado com o Demónio e os prazeres que este oferece, comparados com os espirituais, são muito inferiores⁽⁴⁷⁾.

O místico conhece a tentação de projectar um amor no outro e, por isso, deve-se conhecer profundamente a si próprio, reprimir todos os seus



São Pedro, de Zurbarán, séc. XVII, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

instintos, negar-se, enfim⁽⁴⁸⁾. Assim, a projecção das punções sexuais no discurso religioso é necessariamente inconsciente.

3. A confissão

Tanto as doutrinas declaradas heréticas como as ortodoxas atribuem um papel especial ao confessor e à confissão. São duas categorias inquestionáveis.

Os jacobitas utilizam o segredo confessional como arma reformadora dando origem a uma contenda político-religiosa conhecida pelo nome de *sigilismo*. Os molinistas, repetindo Teresa de Jesus, proclamam a submissão incondicional do «santo» ao confessor para pecarem carnalmente. O papel do confessor na «santificação» das suas confessadas foi já realçado.

Por outro lado, há um tipo de crime que domina neste período mas sem expressão doutrinária. É a *solicitação*. Tal como é referido nos processos inquisitoriais consultados, define-se geralmente pela tentativa por parte do confessor de aliciar a confessada para fins sexuais. O carácter confessional da Inquisição deve ainda ser salientado como elemento da sua práxis repressiva.

Confessor, confissão, elementos basilares da estrutura eclesiástica que, por vezes, a ameaçam. Deste ponto de vista estamos perante uma *sociedade confessional*, isto é, uma sociedade em que a estrutura ideológica e, em certa medida, política também, é suportada pela confissão que constitui o mecanismo social de controle (coercivo) da consciência individual, à qual, enquanto tal, é negada uma existência objectiva em nome dos ideais supremos da sociedade cristã (definida como entidade colectiva que trabalha ao serviço de Deus e tem como fim supremo a salvação das almas).

(1) A respeito da classificação hierárquica dos grandes religiosos o Papa Urbano VIII, num Breve de 25 de Junho de 1623, determinou que só Roma poderia fazer beatos e santos. No entanto, o título de venerável ficaria a cargo da consciência dos teólogos consagrados. Estes veneráveis não raramente cumpriam a função sociológica do santo por serem alvo de objecto de culto, como é o caso da Mariana da Purificação (1623-1695), figura que estudámos em pormenor, que teve devoção em Beja até aos princípios do nosso século (V. C. J. J. Gonçalves Serpa, *Venerável Madre Mariana da Purificação, «Carmelita Calçada de Beja»*, Beja, 1960, e Frei Caetano do Vencimento, *Fragmento da Mui Prodigiosa Vida da Mui Favorecida e Amada Esposa de Jesus Cristo, a Venerável Madre Mariana da Purificação...*, Lisboa, na oficina de António Silva, 1747).

(2) Em face deste conjunto de obras e de outras produzidas no mesmo universo, como as de poesia religiosa, por exemplo, o Cardeal Gonçalves Cerejeira e outros religiosos consideram que o misticismo é o elemento característico da literatura portuguesa de Seiscentos. (Vide «A Mística Portuguesa e a Sagrada Eucaristia» in *1.º Congresso Eucarístico Nacional*, Braga, 1924). No entanto, os historiadores da literatura como António José Saraiva, Maria de Lourdes Belchior e António Coimbra Martins, por tomarem por ponto de referência as obras de João da Cruz e de Teresa de Jesus, consideram que não houve em Portugal literatura «propriamente» mística.

(3) V. Frei Luís d'Apresentação, *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1621.

(4) Diogo Barbosa Machado, «S.or Luíza de Deos» in *Bibliotheca Lusitana*, Coimbra, 1965. Tomo II.

(5) V. a bibliografia já referida em nota. Referimos ainda Fr. Miguel de Azevedo, *Memorial das Instrutivas Palavras...*, Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, 1802. E o seu processo inquisitorial em Lisboa (ANT do Tombo), 1720, em Agosto de 1668 e Março de 1670.

(6) Josph Pereira de Santa Anna, *Vida da Insigne Mestre de Espirito, a Virtuosa Madre Maria Perpetua da Luz*, Lisboa, António Pedrozo Galram, 1742.

(7) Referimo-nos apenas aos religiosos «menores», pois, personagens como Agostinho da Cruz, António da Chagas, Luís de Granada, Manuel Bernardes, Francisco da Apresentação, Bartolomeu dos Mártires e outros, foram já, de alguma forma, estudados. Dos religiosos «menores» referimos apenas alguns por razões de espaço.

(8) Museu Nacional de Arte Antiga, autor desconhecido, *O Inferno*, escola portuguesa, datado da primeira metade do séc. XVI.

(9) Cf. Vítor Serrão, *A Pintura Maneirista em Portugal*, 1.ª ed., Lisboa, M. E. U., 1982. E ainda José Camón Azmar, «The Later Renaissance. II The Golden Age of Spain, Portugal and the Americas» in *Larousse Encyclopedia of Renaissance and Baroque Art*, pp. 224-233.

(10) Cf. Mircea Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Ed. 70, 1981.

(11) Museu do Abade Baçal, mestre desconhecido, séc. XVI.

(12) M. N. Arte Antiga, Francisco Zurbaran (1598-1664), *S. Pedro*, Escola Espanhola, 1663.

(13) A partir do séc. XV o número de conventos começou a aumentar em Portugal a ponto de no séc. XVIII, vermos D. Luís da Cunha no seu *Testamento Político* preocupadíssimo com a situação — os frades não se reproduzem. O peso e importância da rede conventual portuguesa é assim reconhecida pelos próprios contemporâneos, constituindo o elo vital da manutenção do poder das classes terratenentes. (Recordemos a tese de Vitorino Magalhães Godinho sobre o peso do «terciário de Antigo Regime» na estrutura da antiga sociedade portuguesa). No séc. XVII, não havia grande família que não tivesse um familiar próximo religioso. A família real era a primeira a dar o exemplo. Não admira, pois, que o prestígio da Igreja fosse enorme e que a mundaneidade tendesse a penetrar nos conventos.

(14) Vide J. Sebastião da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*. Tomo I. 2 vols. Coimbra, 1960.

(15) V. Marcel Batallion, *Erasmus y España (Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI)*, Mexico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Economía, 1950, e *Études au Portugal au temps de l'Humanisme*, Coimbra, 1952, e ainda os artigos referentes a esta temática em Robert Ricard, *Études sur l'Histoire Morale et Religieuse au Portugal*, Paris, F. Calouste Gulbenkian, 1970.

(16) Foi este facto que permitiu dar certa consistência às teses sobre a função histórica do estabelecimento da Inquisição em Portugal, inserido no contexto mais vasto da reforma cultural portuguesa (V. J. S. Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*. Tomo I. 2 vols. Coimbra, 1960), que pretendia ver na instituição um instrumento de caça à burguesia (António José Saraiva) ou aos judeus (Reváh).

(17) A leitura dos mapas de autos-de-fé publicadas por José Lourenço D. de Mendonça e António Joaquim Moreira, *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1980, embora sejam muito incompletos, vão nesse sentido. Uma investigação sobre os crimes de padres na Inquisição de Lisboa servindo-nos de amostragens para o séc. XVIII, permite-nos levantar essa hipótese. Um estudo estatístico feito na Faculdade de Letras de Lisboa recentemente por um grupo de estudantes, para o período 1800-1820, desmistifica a ideia convencional que temos dos que eram por ela perseguidos.

(18) V. Luís Cabral de Moncada, «Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII» in *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. II, Coimbra, 1959, pp. 278-378.

(19) V. L. Kolakowski, *Chrêtiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe. siècle*. Paris, Gallimard, 1969. Trad. do polaco por Anna Posner.

(20) Todos os processos da Inquisição que estudámos, sem excepção, não denotam a existência de um movimento molinista, nem sequer o assumir até às últimas consequências das teses molinistas. Em geral, os acusados de molinistas são padres que, durante o acto da confissão, solicitam para pecados carnisais as suas confessadas, e para isso invocam a autoridade divina. É isto que os distingue dos simples «solicitadores». É raro que confesores e confessadas cheguem a vias de facto, pois, com bastante frequência, tudo não passava de intensões ou de tentações passageiras.

(21) Mariana da Purificação, depois de ter feito uma visita à Inquisição de Lisboa, foi obrigada a curvar-se à autoridade do confessor. Perpétua da Luz proclamou essa autoridade na sua obra e achava que as reformas só deveriam ser feitas por consenso.

(22) V. Fr. António Pereira da Silva, *A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII*, Braga, Ed. Franciscana, 1964, e ainda Emile Appolis «Mystiques Portugais au XVIIIe. siècle» in *Annales E. S. C.*, 1964/1, pp. 38-54.

(23) V. Fr. Francisco da Anunciação (1668-1620), *Vindicias da Virtude*, 2 vols. Lisboa, 1775. Um extrato desta obra foi publicada em 1813 (Lisboa, Imp. Régia) com o título *Breve Tratado sobre o Uso e Abuso das Virtudes e Revelações...* sintoma da persistência das pseudo-santidades ao abrir do séc. XIX.

(24) O confessor é habitualmente o autor das biografias ou quem ordena ao «santo» que escreva a sua biografia para, depois da sua morte, a publicar.

(25) Veja-se, por exemplo, J. Pereira de Santa Anna, *Chronica dos Carmelitas da Antiga e Regular Observancia*, Lisboa, Herdeiros de A. Pedrozo Galram, 1745 (tomo I) e 1751 (tomo II).

(26) A Igreja, no seu esforço para restringir o campo da mística a um número muito pequeno de eleitos, não conseguira impedir uma moda que não desejara. Da imitação de cristo ou da mística reformadora passou-se à «imitação do místico». Por isso abundam processos inquisitoriais referentes a falsas santidades — são religiosos que, por qualquer razão, não se saíram bem no seu caminho de perfeição.

Como resultado de tudo isto, a doutrina mística tendeu a complexificar-se. Ela teve de incorporar no seu interior os elementos ideológicos de combate às novas heresias e a dificuldade crescente do fiel seguir a «via estreita».

Apesar das dificuldades que a Igreja criara à via mística, os seus valores persistem ainda sob o Portugal pomalino como baluarte ideológico numa certa «medievalidade».

Em todo o caso, o estereótipo social dos «beatos» estava formado: dirigem uma «cruzada» contra os relaxados, aqueles que introduzem o luxo nos conventos. São pequenas facções monásticas, pouco falam, andam isolados ou

em pequenos grupos, trazem na boca sempre o nome de Cristo, são austeros no vestir, procuram trazer marcas de santidade.

(27) Recordemos João da Cruz (*El Cantico Espiritual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1952 p. 6/7:

«(...) la sabedoria mística, la qual es por amor (...) no a menester distintamente entenderse para hazer effecto de amor y affición en la alma; porque es a modo de la fee en la qual amamos á Dios sin entenderle.»

Mais tarde, Perpétua da Luz (V. Santa Anna, *ob. cit.*, p. 266), rezava deste modo:

«Ó Deus amante, ó verdadeiro amor da minha vida, a vós só quero agradecer, e amar sobre todas as coisas puramente por seres quem sois...»

O sentimento de negócio com a divindade está, pois, completamente ausente, ao contrário do que era corrente (sobretudo entre os leigos). A obra do jesuíta Luiz Álvares, *Amor Sagrado* (Lisboa, na cf. Pedro Ferreira, 1673) é, a este respeito, esclarecedora, pois nela encontra-se uma teorização sobre o poder dos santos. Deus delega neles os seus poderes de obrar prodígios: Santa Luzia serve para a cura dos olhos, Santo Amaro para os pés e braços, Santa Apolónia para a cura dos dentes, Santo Inácio Mártir para o coração, S. Roque, peste e chagas, etc., etc.

(28) É este, basicamente, o princípio de liberdade cristã, a escolha, entre dois caminhos: o do gozo na terra, e o gozo no céu. Era desta forma que a escolha se colocava para a maioria dos religiosos de Seiscentos.

(29) Com os místicos reformadores e, em especial, com João da Cruz, a mística não é um prolongamento da teologia mas antes se opõe a ela, pois o estar em Deus é independente do conhecimento que temos d'Ele mas depende do nosso amor por Ele.

«(...) espero que aunque se escriban aquí algunos de Theologia escolástica, con que se entienden las uerdades diuinas, no le falta el de la mística, que se saue por amor, en que no solamente se sauen, mas justamente se gustan.» (*Ob. cit.*, p. 7).

Em S. Boaventura, (1221-1274), *Itinerário Místico de uma Alma para o Céu* (1750) e *Itinerário da Mente para Deus* (Braga, 1973) as seis etapas que estabeleceu para a ascensão da alma são etapas do conhecimento. A sua escolástica, ao contrário de João da Cruz, coloca o homem com os pés bem assentes na terra e, pelas limitações que lhe são inerentes, o Deus alcançado é o conhecimento que se tem d'Ele e não o próprio Deus, independentemente desse conhecimento. Em ambos os casos, o concreto é a aparência e o real é Deus e, por isso, orienta as existências. O místico procura a Verdade, as causas últimas e transcendentais, não por curiosidade do espírito, mas pelos imperativos duma alma angustiada perante um mundo de pecado que o atrai e o afasta do Céu.

Assim, pode ser observado um substrato mental comum ao longo dos caminhos percorridos pelos místicos (A «teologia mística é a «ciência» do pensamento finalista).

Por outro lado, há uma tradição da mística medieval nos de Seiscentos, por eles próprios reconhecida, que adquire em diversos momentos significados diferentes. Teresa de Jesus, por exemplo, não teria feito outra coisa senão ir ao encontro da vocação original da sua Ordem — a Reforma é, de certo modo, um retorno às «origens».

(30) V. Kolakowski, «Introduction» in *Ob. cit.*

(31) Não é, como julgávamos no princípio da nossa investigação, em função do milagre que o místico se define. O milagre não tem nele qualquer *funcionalidade prática* (não serve para cura de doenças ou de qualquer mal). Apenas serve de prova de santidade (e daí o nosso equívoco inicial), a partir da qual, o comum dos cristãos pode recorrer ao «místico» para que interceda junto de Deus. Trata-se de uma clara projecção das relações terrenas de protector-protégido para o reino dos Céus.

Mas o que é, na sua essência, o milagre? Para frei Luís de Léon,

«es milagre lo que viene fuera de lo que por orden natural acontece (...) Que vn milagre es, que vna mujer (Teresa de Jesus) y sola, aya reducido a perfección vna Orden en mugeres e hombres.»

Milagre é, pois, uma entidade muito lata: é tudo o que Deus faz agindo em descontinuidade com a ordem natural das coisas. Ele não pode ser confundido com a ideia de revelação divina, que é algo que age sobre a alma do fiel numa relação íntima e de pura individualidade.

Em ambos os casos, milagre e revelação, o diabo age também. Como distinguir a acção dum e doutro?

«lo primero de las revelaciones, assi como es cierto, que el demonio se transfigura algunas veces en Angel de Luz, y burla, y engaña las almas con apariencias fingidas: assi tambien es cosa sin duda, y de Fé, que el Espiritu Santo habla con los suyos, y se les muestra de diferentes maneras, o para su provecho, o para el ajeno. Y con estas revelaciones no se ha de escribir, ni aprobar porque son ilusiones (...)

(...) (A Sagrada Escritura) nos enseña, que las (revelações) que son de Dios, proceden siempre en alma muchas virtudes, assi para el bien de quen las recibe, como para la salud de otros muchos.» (Prefácio, in Teresa de Jesus, *Obras...*, 2 vols., Madrid, 1628).

Assim, quem classifica as virtudes humanas como tal e as acções de boas ou más, quem define o Bem e o Mal e o critério da Verdade é o Poder. Pois, não é a sociedade em que estes homens viviam, cristã, i. e., instituída por Deus?

Em suma, *milagre e revelação* são resultantes teóricas e, em si mesmas, não constituem o cerne do discurso.

(32) A expressão «Divinas Chagas» chega a adquirir um carácter quase independente de Cristo. Com bastante fre-

quência, «Amor Divino» e «Divinas Chagas» constituem o princípio e o objecto da ascese.

Veja-se, por ex., fr. Luys d'Apresentação, *Vida e Morte...* Lisboa, 161, cap. XV «De outra carta acerca da deuação das sinco chagas...» e ainda as poesias de Fr. Agostinho da Cruz, Obras, Coimbra, 1918.

(33) O místico ou venerável não é aquele que chega ao claustro do convento e grita: *sou santo!* ou *Hoje tive mais uma revelação!* É evidente. Daqui decorre a sua linguagem social, que constitui precisamente a negação daquilo que sabe que é. António das Chagas assinava as suas cartas quase sempre precedidas de «o servo inútil». Era de bom tom o venerável considerar-se pecador, imperfeito, indigno de dar conselhos, na mesma carta es dá e fala com propriedade sobre assuntos religiosos depois de ter afirmado que não conhece de religiões o que devia. (Ver, por ex., A. das Chagas, *Cartas Espirituais*, Ignacio Nogueira Xisto, 1762. 2 tomos).

Trata-se, essencialmente, da linguagem da humildade, não da humildade camponesa que é vil, mas a que significa submissão, de forma polida, à Igreja. Perante o Santo Tribunal, esta linguagem revela a sua função: se o místico não se submete, afirma o que não pratica, não observa a santa virtude da humildade, obstina-se a ser um pecador confesso.

(34) Diz, a dada altura, o biógrafo de um venerável espanhol (Frei Iuan Pinto de Vitoria, *Vida del Venerable Siervo de Dios N. P. M. F. Ivan Sanz...*, Valencia, 1612, p. 18):

«Tengo noticia de tanta penitencia, que parece exceder las fuerças humanas tanto rigor de vida en este tiempo.»

(35) Pe. Manuel Bernardes, *Oração Mental*, Lisboa, António Pacheco, s/d.

(36) Manuel Bernardes, (*Ob. cit.*, pp. 22-23) que publica o seu *Luz e Calor* no auge da polémica quietista, para não cair em equívocos, teve de afirmar:

«Na Egreja de Deus é conveniente que haja uma e outra (oração mental e vocal), para o louvarmos não só com o coração, senão também com a lingua; para professarmos o culto da piedade Christã com modo exterior e sensível (...) a Oração Mental é dom especial de Deus, o qual concederá este Senhor a quem for servido, e lh'O pedir, e se disporer a recebê-lo.»

Ainda sobre este assunto *vide infra*.

(37) O desprezo pelos milagres, pelas visões e profecias pelo culto dos santos e pela religião exterior, proclamado pelo Deísmo, se tomado em si mesmo, nada tinha de novo (Cf. Paul Hazard, *Crise da Consciência Europeia*, Lisboa, Cosmos, 1968). Vamos encontrá-lo, aqui e ali, em ortodoxos e heréticos dos sécs. XVI e XVII (V. Marcelino de Menendez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, 3 tomos, Madrid, Católica de S. José, 1882). Mas, nestas almas, o menosprezo pelos milagres ou pelo culto dos santos inseria-se ainda em quadros mentais que nada têm de comum com os das Luzes. As polémicas entre mo-

linistas e jesuítas nada tiveram de revolucionário e, do mesmo modo, os heréticos acusados de solitação, molinismo ou falsas santidades estavam longe de serem portadores de novos quadros mentais. Neste sentido, não terá consistido o papel do Santo Ofício (na sua acção concertada com a da monarquia) mais em reproduzir uma sociedade confessional da qual o pensamento moderno não podia emergir, do que em reprimir formas de pensamento novo de génese claramente estrangeira?

(38) *Guia de Pecadores*, Madrid, 1853, v. 1.º cap. Cf. *Compêndio da Oração e Mediação*, Lisboa, 1734, pp. 455 e ss.

(39) *Livro de Ouro...* Lisboa, 1758, pp. 29-30:

«Os que não tratado da devoção, quasi todos têm seguido a instrucção de pessoas mui retiradas do commercio do mundo, ou pelo menos têm ensinado uma forte devoção (...)

O maior intento porém he instruir os que vivem nas cidades, nas famílias, nas Cortes e aquelles que por sua condição estão obrigados a fazer humana commum vida em o exterior, os quaes de ordinario, com o pretexto de huma pretendida impossibilidade, não querem, nem ainda cuidar da Vida Devota.»

(40) Os jesuítas, rejuvenescedores da Igreja de São Pedro, desde cedo se mostraram hostis a esses místicos que proclamavam a universalidade da sua opção, i. e., que afirmavam a «via estreita» como a única capaz de assegurar a felicidade no Além e que se reconheciam necessariamente minoritários, os «eleitos» por excelência. Para ver o tom das polémicas em torno das santidades questionáveis, consulte-se Frei Iuan de la Anunciación, *La Inocencia Vindicada...* Sevilla, Lucas Martin de Hernosilla, 1694.

(41) Numa carta espiritual Fr. A. das Chagas revela-nos quanto a santidade era algo de acessível a um simples humano e como a mística aí desaparece para dar lugar a uma linguagem exterior acompanhada dum voluntário desprezo pelo saber. Diz ele,

«Não se metta em Latinidades, nem em papéis de amores de Deos: faça o coração seu papel, sem dar por fóra sinaes de si, e muito estimadora dos outros. Lustre a modestia, a gravidade, o silêncio, a compostura exterior, e interior, e as cousas, que V. M. tem por preceito, ou por obrigação, e em tudo o mais seja o Reyno do Ceo thesouro escondido de V. M.

A vontade de Deos he, que V. M. seja santa. E para o ser, não há de fazer o que quer, senão o que não quer.» (*Cartas Espirituais*, Lisboa, 1762. Tomo I, p. 7).

(42) O seu *Guia de Pecadores*, publicado pela primeira vez em Lisboa em 1556, tendo por cá grande impacto, foi proibido pela Inquisição espanhola. As reedições das suas obras conheceram muitas ampliações e algumas supressões, como no *Libro de la Oración*, por exemplo, em que as partes sobre a oração vocal, as obras exteriores e cerimónias sagradas, a obediência devida aos doutores da Igreja, a importância do jejum, as esmolas e o carácter pri-

mordial dos deveres de Estado, são aumentadas. Por outro lado, defende a causa da santidade duvidosa duma freira ao escrever a biografia de Soror Maria da Visitação (V. J. S. S. Dias, *Correntes...*, pp. 377 e ss).

(43) A publicação em 1675 do *Breve Tratado da Comunhão Quotidiana* e do *Guia Espiritual* por Miguel de Molinos (1628-1696), inserindo-se num contexto em que se procurava levar os fiéis a um lugar mais próximo de Deus, não parecia trazer nada de novo. A aprovação dos teólogos dos diversos volumes das suas obras, condição necessária para que pudessem ser publicadas, em nada anunciava que estaríamos face a uma nova heresia. O *Breve Tratado* defendia a necessidade da frequência da comunhão pelos frutos que daí se obtinham e, em certa medida, demarcava-se da posição dos jesuítas que se recusavam a dar esse sacramento mais de uma vez por semana. Esta polémica, contudo, nada tinha de novo, pois, já em 1669 o franciscano frei Francisco de la Anunciación publicava o *Tratado de la Comunion Quotidiana* (Cadiz, Iuan Lorenzo Machazos, 1669, in 4.º 35 pp.).

Foi o *Guia Espiritual* a obra que teve grande sucesso. Nela Molinos encoraja os fiéis a uma entrega a exercícios contemplativos (opostos à via preparatória da meditação) e louvando principalmente a «contemplação infusa», i. e., passiva, sem paixão, ligada a um consentimento total da alma a se adaptar às operações divinas.

A reacção dos jesuítas a esta obra não se fez esperar pois ela parecia vir questionar os valores da meditação e do trabalho de educação dos fiéis. Nas *Cartas escritas a um espanhol* (1676) Molinos assegura que não menospreza o valor da meditação.

A crítica dos jesuítas em diversas obras que surgem, como as de Gottardo Bell'huomo e Paolo Signeri, incide particularmente na teoria quietista das duas vias. A resposta de M. que ficará inédita é a de que não desaconselha a meditação a não ser quando Deus o pede ao fiel.

A polémica acaba por se alastrar de Roma a toda a Itália e a tónica das críticas vai agora para o facto de os seguidores de Molinos abandonarem as práticas religiosas exteriores, o culto de Maria e dos Santos, as orações vocais, e de atribuírem os seus próprios pecados ao Demónio. Por outro lado, os defensores da nova forma de piedade procuravam demonstrar a perfeita concordância entre as ideias de M. e os textos das autoridades reconhecidas da Igreja e os místicos universalmente venerados.

Em 1682, os seus inimigos trabalham junto da Inquisição e conseguem obter a nomeação duma comissão pontifical para estudar em Roma os efeitos do molinismo. Três anos depois, M. é preso e os seus papéis são confiscados. Em Fevereiro de 1687, o Sto. Ofício denuncia a «falsa contemplação».

Durante o processo inquisitorial, a questão dos costumes teve um lugar dominante. Como se constatou que Molinos tinha relações com mulheres desde havia vinte anos, é acusado de utilizar a sua doutrina para justificar as

suas «impurezas físicas». Assim, descoberto o «verdadeiro» M. as suas obras são lidas segundo essa revelação. Nos textos descobre-se a justificação do pecado da carne. (V. Kolakowski, *ob. cit.*, cap. VIII. A mística condena o Quietismo, 492-566).

(44) V. Mariana da Purificação, *Cadernos...*, Bib. Municipal de Beja, cópia ms. do séc. XVIII, n.º 145-153. V. ainda os seus cadernos autógrafos no processo inquisitorial já citado.

A teatralidade dos seus êxtases e acções, a facilidade com que recebia favores de Deus, permitir-nos-ia, talvez, classificá-la como uma falsa mística. Os teólogos não chegaram nunca a acordo sobre se se trataria de facto duma falsa santa e, por isso, nunca foi condenada.

(45) *Ob. cit.*, p. 49.

(46) Veja-se, por exemplo, Frei Bartholomeu de Salucio, *Paraíso dos Contemplativos...*, Lisboa, Miguel Menescal da Costa, 1761. Trad. do italiano por Manuel Bernardes. Na p. 103 temos um diálogo entre a Alma e o Anjo sobre o amor que faz lembrar a linguagem camonianiana do tipo: *amor é fogo que arde sem se ver*, etc.

(47) Assim descreve Perpétua da Luz a sensação de estar possuída por Deus (V. J. P. de Santa Anna, *Vida...*, p. 281):

«Esta he a serenidade de amor em que me sinto andar, sem ter affecto, ou pensamento algum, que ordenado não seja pelo movimento destas águas; deixando-se ir de cima delles até donde suas ondas me quizerem deitar, (que nunca será em má parte) sem o trabalho, e o cansaço de andar de pé; porque quem se deixa de si mesmo por amor de Deos, fica isento de todos os trabalhos.»

Note-se a semelhança de imagens que esta madre nos fornece com as de João da Cruz.

(48) V. por ex., Granada, *Guia de Pecadores*, Madrid, 1953, p. 157 e *passim*.



RAIOS DE EXTINTA LUZ

um título envenenado

por Ana Maria Almeida Martins

Não poucas vezes, a falta de rigor dos investigadores, para não dizer a sua má-fé (como no caso do esboço biográfico que Teófilo Braga juntou à edição póstuma destes poemas de Antero), pode dar origem a ensaios elaborados a partir de dados totalmente errados.

A bibliografia poética anterior incluí sempre, em jeito de remate, a citação do volume editado postumamente — *Raios de Extinta Luz — Poésias Inéditas (1859-1863)*, «com outras pela primeira vez coligidas. Publicadas e precedidas de um esboço biográfico por Teófilo Braga. Lisboa, M. Gomes. Livreiro — Editor, 70, Rua Garrett, 72. 1892. Tipografia da Academia Real das Ciências.»

A escolha de tal título, feita pelo seu apresentador, foi sem dúvida intencional, se bem que inspirada no poema «Palavras Aladas», composto por

Antero em Coimbra, em Novembro de 1860, aos dezoito anos portanto:

«Raios de extinta luz, ecos perdidos
De voz que se sumiu no espaço absorta —
Meus cantos voarão de idade em idade,
Como folhas que ao longe o vento espalha.»

e que compreensivelmente (do ponto de vista de Teófilo Braga, claro) figura em primeiro lugar no referido volume.

ANTHERO DE QUENTAL

RAIOS DE EXTINGUÍDA LUZ

POESIAS INEDITAS

(1856-1863)

com outras pela primeira vez colligidas

PERMISSÃO E PUBLICAÇÃO DO INSTITUTO BIBLIOTECÁRIO

POR

THEOPHILO BRAGA



LISBOA
M. GOMES, Livreiro-Editor
79, Rua Garrett, 72
1892



2.11.788

A escolha deste título, feita pelo seu apresentador, foi, sem dúvida, intencional, se bem que inspirada no poema «Palavras aladas»...

Para o leitor mais desprevenido, uma edição de poemas inéditos de um poeta consagrado parecerá certamente uma homenagem muito sentida, e ainda mais quando essa edição é póstuma.

Todavia, não terá sido esse o propósito de Teófilo, muito pelo contrário. Senão vejamos:

Desde 1872 que Antero e ele estavam de relações cortadas, na sequência do aparecimento no *Primeiro de Janeiro*, de Maio desse ano, de uma crítica à *Teoria da História da Literatura Portuguesa*, intitulada *A Propósito de Alguns Livros Recentes: — Os Lusíadas, Ensaio sobre Camões e a sua Obra, em Relação à Sociedade Portuguesa*, de Oliveira Martins, e *Teoria da Literatura Portuguesa, Tese para o Concurso à Cadeira de Literatura Moderna no Curso Superior de Letras*, de Teófilo Braga.

Neste seu trabalho, Antero, depois de elogiar o grande merecimento da obra, não deixou de assinalar a «fraqueza e a puerilidade de certas induções e do abuso da intuição como processo científico». O ponto de vista de Teófilo, exclusivamente etnológico, e sobretudo a sua teoria quanto à evolução da literatura portuguesa, que resultaria da luta entre uma raça primitiva e *sui generis*, os moçárabes, e a aristocracia goda opressora que os pretendia esmagar e sufocar, foi frontalmente contrariada por Antero. Para ele, Portugal conseguira afirmar-se graças aos homens do norte, os godos, e não aos moçárabes. Por isso, atribuir à aristocracia, como pretendia Teófilo, um papel todo negativo, era condenar a literatura culta como estrangeira e considerar como nacional apenas a poesia de raiz popular inspirada e criada por esses mesmos moçárabes. Embora tais conclusões lhe parecessem excessivas, elas não punham em causa o merecimento da obra que Antero considerava um testemunho das «sérias intenções de uma geração e do seu espírito renovador». Contudo, esta crítica impessoal e objectiva, tão contrária ao espírito de compadrio da época, não foi — não podia ter sido — bem recebida pelo espírito jacobino, invejoso e egocêntrico de Teófilo Braga. Numa explosão de rancor e ódio re-

calcado, ripostou com o opúsculo *Os Críticos da História da Literatura Portuguesa*, onde, às serenas observações de Antero, respondeu apelidando-o de doente, inteligência hesitante, incapaz de se entregar ao estudo, ignorante, corifeu de uma geração nula (!) e outras amenidades de linguagem. Tal chorrilho de torpes invectivas teve a resposta merecida num dos mais violentos folhetos de toda a nossa literatura — *Duas Palavras a Propósito do Folheto do sr. Teófilo Braga, Mas Não em Resposta ao sr. Teófilo Braga Nem ao Seu Folheto*.

Começando por assinalar que ninguém se daria por ofendido com tal crítica, Antero apressa-se a informar que literariamente acreditava em Teófilo, mas moralmente nunca mais. «O meu juízo sobre esta laboriosa e suja personalidade encerra-se em duas palavras: o sr. Braga *como literato* tem o seu valor, nunca lho neguei, antes o apoiei sempre, o sr. Braga *como homem* é um vilãozinho muito mesquinho; não o sabia antes: sei-o só agora, por isso só agora o digo».

Dá em seguida a conhecer as razões por que não podia responder ao ataque de Teófilo visto ele não ter rebatido uma única das suas objecções, mas antes ter explicado as razões da crítica com opiniões ridículas, difamando amigos, esquadrihando intenções e caluniando-o da maneira mais vil e despudorada. «Como ousa atribuir divergências das minhas ideias e das suas a estímulos que eu considero ignóbeis, a inveja, o despeito e outros que o sr. Braga mostra conhecer muito pessoalmente... é por esses motivos que eu, além de não poder responder ao sr. Braga, não devo fazê-lo, porque fazia uma coisa indigna dum homem que se respeita. O sr. Braga do recente folheto é um cano de esgoto moral; é nocivo à saúde do meu espírito aproximar-me dele. Não me aproximo!»

É fácil de calcular o estado de espírito de Teófilo quando teve conhecimento desta catilinária. As ameaças que trovejou na roda dos seus discípulos e protegidos devem ter chegado ao conhecimento de Antero, que imediatamente mandou pu-

blicar no *Primeiro de Janeiro* de 1 de Agosto o seguinte anúncio:

RENDEZ-VOUS — *Constando-me que vários amigos do sr. Teófilo Braga correm essas ruas do Porto, dizendo a quem os encontra que «andam à minha procura» tenho a anunciar-lhes, para que não se incomodem muito, que me podem encontrar todas as tardes das 5 às 7, no Café Águia de Oiro, aproveitando a ocasião para lhes comunicar que já não estou absolutamente nada doente. Antero de Quental*

RENDEZ-VOUS

CONSTANDO-ME que varios amigos do sr. Theophilo Braga correm essas ruas do Porto, disendo a quem os encontra que andam á minha procura, tenho a annunciar-lhes, para que se não incomodem muito, que me podem encontrar todas as tardes, das 5 até ás 7 horas, no café da Águia d'Oiro, aproveitando a ocasião para lhes communicar que já não estou absolutamente nada doente.

(2777)

Antero do Quental.

Assim acabou a polémica (claro que os recalamentos e instintos vingativos permaneceram) e não consta que qualquer amigo de Teófilo Braga se tivesse apresentado no Águia de Oiro numa qualquer tarde desse Agosto de 1872...

Em carta a Alberto Sampaio (ainda inédita, mas a publicar muito brevemente) Antero ironizava pedindo desculpas: «Atrasei-me por causa das tolices de Teófilo, o moçarabe bilioso. Tosado, porém, o parvónio, volvi às coisas sérias.»

Teófilo reconhecerá posteriormente que ao escrever *A História da Literatura Portuguesa* lhe faltavam conhecimentos de antropologia e etnologia, ignorava o processo da formação das línguas românicas, tinha uma incompleta noção histórica da Idade Média e da revolução ocidental que envolve todas as manifestações da História Moderna da Europa, desconhecia a missão iniciadora da cultura greco-romana, e «com criticismo anárquico julgara as instituições e os homens, sem ter a vista de conjunto de uma filosofia que me revelasse as leis psicológicas e históricas para coordenar o imenso tropel de factos acumulados por uma erudição impertinente» Prólogo da *Introdução à Teoria da História da Literatura Portuguesa*, VI-VII). Mas a confissão da sua imensa ignorância e falta de preparação chegou tarde. Só em 1896 ele teve coragem para a admitir publicamente.

Ora, em Setembro de 1891, Antero morria em Ponta Delgada. Aquele que possuía «figura, voz, força muscular, dinheiro, protecção e pergaminhos» (carta de Teófilo a Francisco Maria Supico), atributos que ele não podia partilhar já não voltaria a incomodá-lo. Para Teófilo, calado desde 1872, chegara o momento da vingança, do ajuste de contas, bem calculado, aliás, e talvez laboriosa e ansiosamente aguardado.

Convidado a colaborar num número especial que o *Nova Alvorada* de Famalicão organizou em honra de Antero (I ano n.º 7 de 1-11-1891), Teófilo, num gesto que aparentemente revelava uma nobre atitude digna da maior admiração, informava possuir um valioso caderno onde Eduardo Xavier de Barros Leite, seu cunhado — falecido em 1872, e que quando estudante fora amigo e companheiro de Antero — transcrevera muitos poemas que teriam sido destruídos pelo seu autor.

Mais tarde, a 3 de Janeiro de 1892, ao escrever a Joaquim de Araújo, anunciava ter já no prelo (vê-se que não perdera tempo) uma colecção de poesias inéditas de Antero que «daria um formoso volume».

Em Julho apareceu finalmente o livro. Sempre considere o título de muito mau gosto. Como se

a luz que Antero irradia alguma vez se pudesse extinguir! A verdade é que eu apenas conhecia a edição de 1948, que, embora continuando a ostentar o nefando título, era da responsabilidade de dois anteriores ilustres: António Salgado Júnior e José Bruno Carreiro.

Mas um acontecimento fortuito levou-me a considerar o assunto por outro prisma e a analisar cuidadosamente a edição da responsabilidade de Teófilo. Quando graças à nunca por demais agradecida gentileza da família Sampaio da Nóvoa, tive acesso ao espólio epistolográfico de Alberto Sampaio, deparei com uma carta de Gustavo Barbosa, padrinho de uma das filhas adoptivas de Antero, destinada ao historiador vimaranense e que, pela sua importância, se transcreve na íntegra:

Meu caro Alberto

Leu ou tem já conhecimento da publicação do Teófilo (Raios de Extinta Luz)? A meu juízo aquilo é por ventura a maior e a mais ignóbil das torpezas com que se tem emporcalhado o safadíssimo sábio. Em primeiro lugar com que direito vem esse pulha publicar à sua conta versos do Antero? Ou a minha muita ignorância me não consente noções claras sobre o direito à propriedade, ou aquilo é uma indecentíssima empalmeação do bem alheio. Mas punhamos já de parte esta questão do sórdido e vil interesse, e eu quero principalmente referir-me ao prólogo, onde se lêem coisas que representam a maior das vilanias e a canalhice levada ao último requinte. Falando do nosso querido Germano, diz o refinadíssimo gaiato que este Germano Meireles era um tipo aleijado — malignamente sarcástico que exerceu uma influência bastante corrosiva sobre o Antero — que era de Penafiel (!) e que morreu miseravelmente. Que patife, que pulha tão cobarde e tão miserável!

Pode crer no que vou dizer-lhe, Alberto, quando ontem à noite, na Livraria Magalhães & Moniz um amigo me lia este estendal de indignidades, se naquele momento me aparecesse ali à mão o

o meu caro estremo.

Leu ou tem já embebi-
mento da publicação do
ethorito - Não d'ethorito
tuas? et meo juizo, aqui-
to é por ventura a ingiri-
e ingiri ignobil das torças
com que se tem embebi-
dade o sapaditrimo sábio.
Com primario logar: Com que
direito vem este tuha pu-
blicar de sua conta as-
tos do ethorito? Su a mi-
nha muita ignorancia me
nao consente deover claras
pore o direito de proprieda-
de, ou aquillo e' uma inde-
centissima e'uphuacao do
tuu almao. Uas 'pohann

ja' de parte esta guanta
fo' pro'ido e vil infornete,
e eu quero principalmnte
reprim' me, por prologo,
onde se leem epistas que
representam a maior das
velancias e a caadance
terada ao ethorito seguinte.
Fallando do mho q'ueiro
Germano, diz o ethorito
'Gaieto' que este Germano effi-
gellas era um tuho falecido, ma-
ximamente parcafito, que recreeu
uma influencia bastante corroi-
va sobre o ethorito, que era de
denarel (!) - e qui morreu mi-
seravelmente...

Fue fatije, que falla taõ

corado e taõ miseravel!

Pode crer me que vou di-
zer-me, ethorito, quando ten-
tem a' noite, na ferraria effa-
gatao e effmiz um amigo me
fia este ethorito de indigri-
dades, se naquelle momento
me apparece alli a mais
o auctor daquelle fatijada,
em toda a certezça eu nos
deixara em um estado de
cara sapaditrimo do fapa-
ditrimo sábio. Eu fim fallam
me simplesmente as letas pu-
eizas fapa, em letra redonda
ajuntat comas com este ma-
gnodrim; mas tambem e' certo
que ha muitas maneiras

de corrigir e liquidar fa-
titarias d'este lote e eu
nao me desfice de o vir
a fazer um dia dentro da
medida das minhas atti-
dões. Veremos.

Quando abreia o ethorito,
tambem o biltre falla em
tropelias nocturnas e outras
epistas por equal desrespei-
tas!

Se ali mais ha o livro dya-
mi'a que eu mando-lh'a.

Adieu. As meus cum pri-
mario ai fuhoras abrem a
per mano e ethorito!

U'rimo o seu oco.

27/7/92

Justara

autor daquela patifaria, com toda a certeza eu não deixava em bom estado a cara safadíssima do sajadíssimo sábio. Enfim, faltam-me infelizmente as letras precisas para em letra redonda ajustar contas com este malandrim; mas também é certo que há muitas maneiras de corrigir e liquidar patifarias deste lote e eu não me despeço de o vir a fazer um dia dentro da medida das minhas aptidões. Veremos.

Quando aprecia o Antero, também o biltre fala em tropelias nocturnas e outras coisas por igual desrespeitosas.

.....
Abraça-o, etc.....

27-7-92

Gustavo

A revolta e indignação do autor destas linhas é tão sincera, veemente e ao mesmo tempo perigosa que a denúncia desejada terá ficado por aqui. É que Gustavo Barbosa não pertencia a um meio literário onde os compromissos, as transigências e os compadrios constituíam uma realidade confrangedora, mas era amigo de muitos escritores. Afinal, Teófilo era um vulto importante e influente na época. As suas torpezas e iniquidades eram objecto da indignação privada, mas em público prevaleciam as loas e os sorrisos — destino comum a todos os que não são julgados pelo seu valor mas apenas em função das prebendas que têm para distribuir, normalmente na razão directa dos elogios que recebem.

Por isso, Gustavo Barbosa terá sido talvez aconselhado a afogar a sua revolta em cartas e comentários inofensivos que jamais poderiam atingir uma publicidade comprometedora.

Talvez seja agora altura — quase cem anos depois — de «corrigir e liquidar esta patifaria».

Pondo de parte o primeiro ponto versado na carta, a questão da propriedade literária, de que se não possuem, como é óbvio, indícios claros quanto à possibilidade do apresentador dos *Raios*

de *Extinta Luz* ter contactado os herdeiros de Antero, pedindo-lhes autorização para publicar tal volume, a principal questão aqui levantada diz respeito ao famigerado «escorço biográfico».

Todo ele é um estendal de inexactidões e insinuações malévolas.

Depois de tecer alguns parcos elogios à personalidade poética de Antero (*noblesse oblige*: onde já se viu um apresentador que não nutra um mínimo de admiração pelo apresentado?), Teófilo explica as razões que o levaram a editar as poesias que ele considerava totalmente inéditas.

Antero vivia entre um grupo de estudantes que o divinizava e considerava como um apóstolo. Entre eles figurava o já citado Eduardo Xavier de Barros Leite, irmão da senhora que mais tarde se tornou mulher de Teófilo, e que colecionava todos os poemas que Antero ia compondo e em parte publicando, nos jornais de Coimbra da época: *O Fósforo*, *O Tira-Teimas*, *o Académico*, *o Cisne do Mondego*, *o Átila*, assim como o *Século XIX*, de Penafiel, justamente fundado por Germano Meireles, o futuro co-fundador do *Primeiro de Janeiro*. Tal facto era totalmente desconhecido do pouco meticoloso investigador Teófilo Braga (para quem Portugal e Espanha estão separados pelos Pirinéus!) que as apresentava como tendo sido destruídas pelo seu autor, e portanto, salvas graças às transcrições de Barros Leite. Mas, as quarenta poesias pretensamente inéditas foram, na edição de 1942, reduzidas a onze pelo Dr. António Salgado Júnior! Quanto ao «valioso caderno», nunca ninguém o viu, o que em Teófilo, que guardava o mais insignificante papelucho (o seu espólio encontra-se hoje na Biblioteca Pública de Ponta Delgada), não deixa de ser significativo.

Mas a real intenção de Teófilo Braga, aliás confessada no tal «escorço biográfico», era, tão-só, revelar uma página psicológica «cheia de verdade e naturalidade» que o autor quisera apagar, ao destruir vestígios do seu período contemplativo anterior a 1865, ano da publicação das *Odes Modernas* e que não se harmonizavam com o seu ideal revolucionário. Ficariam assim truncadas as ori-

gens artísticas de Antero, e isso, o seu apresentador não iria permitir! Que grande paladino da verdade literária! Só que tal truncagem nunca existiu.

Ao publicar em 1872 as *Primaveras Românticas*, Antero esclarecia: «Se me perguntarem porque publico estes versos, marcos poéticos tão distanciados já no caminho da vida real, e cujo merecimento (salvo a moralidade íntima da intenção, a sinceridade no sentimento) é talvez ainda inferior ao merecimento literário — responderei: porque não me envergonho de ter sido moço.»

Cai assim por terra a interpretação abusiva de Teófilo. Afinal Antero fizera uma selecção dos seus melhores poemas de juventude e, compreensivelmente, excluíra os que considerava mais fracos.

É porém na apresentação dos dados biográficos propriamente ditos, que Teófilo atinge o auge da perfídia e inexactidão.

Ao mencionar que Antero nascera numa família de morgados (como se tal constituísse um pecado) vem indicar, compungido, que a falta de cruzamentos nas famílias aristocráticas de uma pequena ilha como São Miguel (de onde Teófilo também era natural), determinou uma «terrível degenerescência, que se manifesta pela idiotia e loucura». Aliás, ao introduzir o cunhado Barros Leite, Teófilo brindou-o com este mimoso epíteto «um dos adoradores de Antero, que o acompanhava nas tropélias nocturnas e que *também* morreu doido».

Ora, nada disto se verificou na família Quental, pelo menos nas gerações mais proximamente anteriores a Antero. Com efeito, seu bisavô, André da Ponte Quental e Câmara casou em Angra do Heroísmo, o avô, André da Ponte Quental da Câmara e Sousa, grande amigo de Bocage, casou com uma senhora madeirense, e o pai, Fernando de Quental, casou no continente com Ana Guilhermina da Maia, natural de Setúbal.

É certamente nesta indicação de Teófilo que Sousa Martins se baseou para concluir que Antero «padeceu atavicamente dos erros de tais alianças» quando o pretendeu apresentar como um «degenerado superior» no seu ensaio *A Nosografia de*

Alberto.

Tenho tido pelo momento
materiais tuos e os joia; mas já não vou
d'esse essencial. Folgo também com a
juventude de byzance, que, como bons
illustres, não podem fazer má figura
diante dos belos e interessantes.

Eu trabalho, ainda q. atrasei 15 dias, p.
causa dos tolices de Teófilo, e moço
rabe bilioso. Tosado, porém, o parvónio,
volvi às coisas sérias e conto ter escrito
o último capítulo lá p. o fim de
tempo: depois me chego p. Lisboa.

Com vós a Jun. 21, fiz-vos me avisar
pelo correio q. tinha de sair "L'Art
L'Art de l'Art au País Bas", prof. Jac
cio me li umas crónicas q. te deixarei
em poder os formosos. Não te esqueças inte-
rmente. Saudade ao João, e não me
deixes ignorar a tua saúde e o pro-
gresso de tua educação, de tua vida
e de tua byzance.

Alberto

Carta de Antero a Alberto Sampaio. No segundo parágrafo, pode ler-se: Eu trabalho, ainda que me atrasei 15 dias, por causa das tolices do Teófilo, o moço rabe bilioso. Tosado, porém, o parvónio, volvi às coisas sérias e conto ter escrito o último capítulo lá para o fim de Setembro...

Antero com que contribuiu para o IN MEMORIAM. Felizmente que tais conclusões (estas e outras) do celebrado médico, foram já brilhantemente rebatidas, entre outros por Jaime Cortesão e Miller Guerra. Verifica-se assim, que não poucas vezes, a falta de rigor dos investigadores, para não dizer, a sua má fé (como no caso vertente) pode dar origem a ensaios elaborados a partir de dados totalmente errados.

De tudo o que ficou exposto, resulta que não haverá necessidade de apresentar mais factos que venham demonstrar como foi justíssima a indignação de Gustavo Barbosa.

Posteriormente à edição de Teófilo, surgiu uma outra, a segunda, em 1946, com prefácio de Joaquim de Carvalho e notas de José Bruno Carreiro onde as poesias foram dispostas por ordem cronológica, já que nem esse cuidado se verificara quan-

do da primeira edição. Finalmente em 1948, António Salgado Júnior publicou, como já foi assinalado, *Raios de Extinta Luz e Outras Poesias*, também com notas de José Bruno Carreiro, onde são apresentados por ordem cronológica os poemas da primeira edição e todas as restantes poesias dispersas de Antero. É de crer que novas edições se sigam, sobretudo agora que a sua obra poética tem vindo a ser reeditada com alguma regularidade.

Que tal título não seja encarado como uma «patente registada» e, visto que de dispersos se trata, porque não utilizar essa mesma designação?

Ficaria assim banido da bibliografia anterioriana um título mentiroso. A luz que o nome de Antero irradia não se extinguiu. Essa luz jamais se extinguirá.



Fenomenologia do cultural

uma introdução à História da Cultura

por Luís Filipe Barreto

Depois de analisar, no número anterior da «Prelo», a lógica do cultural, o autor encerra, com este segundo capítulo, a série de reflexões que rotula de «uma introdução à História da Cultura».

«Cultura, termo de contornos vagos, usado para evocar a totalidade dos conteúdos valorizados, próprios de uma comunidade.»

A. J. GREIMAS

«A cultura aparece como o material essencial do pensamento, como um recibo, um conteúdo, um existente com relação à vida do espírito. Matéria do pensamento, a cultura representa o que é, e o pensamento o que se faz: o pensamento é o vir-a-ser da cultura.»

ABRAHAM MOLES

A preocupação fundamental deste texto é esboçar algumas hipóteses operativas no campo da análise cultural. Trata-se, pois, duma contribuição para a descoberta da *lógica de organização e funcionamento* dalguns elementos chave da estrutura cultural desvendando-se assim a orgânica de existência concreta dos *culturemas*.

Chamamos *culturemas* aos sistemas parciais da totalidade cultural que em formação interrelacional constituem o *plano/sistema cultural*. O sistema ou plano cultural é uma totalidade parcial, um tabuleiro de xadrez e suas peças que se articula enquanto acto e produtividade num teórico possível infinito e num prático confronto de alguns finitos possíveis e impossíveis. Esta totalidade parcial faz parte do sistema dos sistemas que é o *todo social* (que é ao mesmo tempo *todo global* quando tomado sincronicamente e *todo parcial* quando tomado diacronicamente).

O campo de interrelações entre o todo e a parte é um jogo de macro e de micro feito numa multi-

plicidade de determinações que se constituem como feixe *condicionante*. Esse jogo da condicionação de tudo e de todos guarda mil e um segredos de individualidade conjuntural e episódica que não devem jamais ser sacrificados pelo modelo que apenas tem uma validade macroscópica e que metamorfoseado em microscópico nada deixa ver e tudo falseia.

A parte e o todo são compostos multidimensionais. A mais pequena parte é um conjunto que funciona enquanto micro-todo numa construção organizacional própria e com múltiplas identidades e diferenças frente a outras partes e todos.

A complexidade da investigação cultural obriga o sujeito epistémico a um esforço cada vez mais intenso de especialização, centrando a sua análise em concretos e definidos pontos do universo cultural. É preciso no entanto compreender os laços porosos que unem e separam esses pontos entre si, que correlacionam circularmente os diversos planos do humano e real. Jamais se pode esquecer a noção de totalidade enquanto conjunto relacional e recíproco do uno e do múltiplo. Esta abertura do todo textual ao contextual/transtextual não deve, contudo, ser confundida: «a totalidade de sentido que se procura compreender na História não se refere em nenhum caso ao sentido da totalidade da História»⁽¹⁾

Culturemas inteligidos numa metodologia crítica, num novo universo lógico feito ao mesmo tempo da consciência duma individualidade própria e única do cultural e duma universalidade da multiplicidade das relações que se estabelecem entre os reais do real. *Culturoológica* como primeiro passo metodológico dum diferente e maior rigor. *Culturoológica* que é abertura, relatividade e pluralidade. Procuramos nestas analíticas algumas das estruturas do cultural e não a constituição dum *acabado/fechado* modelo capaz de ao mesmo tempo dizer fundamentadamente tudo acerca, por exemplo, das formas de vestir e comer e das constelações conceituais filosófico-científicas.

Consciência do limite que apenas a investigação rigorosa possui e utiliza. Essa consciência

deve eternamente acompanhar o investigador qual alarme sempre em alerta. Afirmação duma lógica aberta que se manifesta numa recusa do fecho e em um nomadismo intelectual profundamente anti-sedentário. A consciência de/em abertura é a certeza da possível e mesmo necessária transformação dos quadros e instrumentos temático-problemáticos. Consciência activa de que «hoje em dia nenhum homem que tenha respeito a si próprio jamais enuncia resultado alcançado sem fazê-lo acompanhar do erro provável»⁽²⁾.

Os *culturemas* que nos servem de amostragem e ensaio são *discursos* do campo filosófico-científico. Partes do todo sociocultural que obrigam a metodologias específicas, a uma culturoológica própria mas que ao mesmo tempo, num movimento paradoxal e dialéctico, obrigam à abertura, ao jogo das totalidades, às relações e múltiplos condicionantes que estruturam todo e qualquer dizer filosófico e científico. Olhar micro-analítico envolvido na máxima raiz do em si mesmo mas também, complementar e oposto, olhar macro-analítico e sintético mergulhado nas profundidades das alturas em busca do «humus socio-cultural» (Galvano della Volpe).

A consciência de pensarmos, a partir e sobre, o *parcial* e de sempre necessitarmos de viajar sobre o geral, leva-nos a uma *relatividade crítica* (e também céptica). Recusamos aceitar o já alcançado como obrigatório e pacífico ponto de chegada. Não existem jamais problemas resolvidos, investigações acabadas, pontos de chegada. O que existe são pontos da situação, lugares de repouso e re-meditação, zonas de passagem e apoio para continuar sempre... A consciência do rigor lavrou a sentença do investigador. Estamos condenados à certeza de não haver certezas, a *dúvida/hipótese* é a única e última das verdades

A proclamação fenomenológica que atravessa a arquitectura desta Introdução à História da Cultura é um pesado e produtivo referente de afinidades. Se metaforicamente a *semântica* é a matemática das ciências do homem a *fenomenologia*

é o maior inquietador e despertador dessas mesmas ciências. Reclamamos a possibilidade e necessidade de compreensão do ser cultural na sua fenomenalidade própria, isto é, no seu ser concreto feito de determinação espaço-temporal, «a partir dum método inspirado nas exigências das coisas elas mesmas» (3).

O explosivo e criativo encontro de fenomenologia e da semiótica impede a empirização do enunciado «coisas elas mesmas», mas impede também e ao mesmo tempo a disseminação do existente numa grelha de «fios da linguagem» (Nietzsche). O historiador rigoroso sabe hoje que as «coisas» documentais que possibilitam a construção do seu objecto não são evidências mas sim complexos jogos de propositadas manifestações patentes e não menos propositados planos latentes.

1. A Lógica do Método

A problemática metodológica levanta sempre, em qualquer campo do conhecimento, um imenso mundo de questões. A metodologia é, na sua essência, um duplo. Duplicidade que se manifesta como ponto de chegada e partida mas que não esgota o essencial do duplo porque o método é um reconhecimento que propõe o conhecimento do conhecimento, uma suspensão do saber enquanto fenómeno natural e uma sua interpretação como complexo problema em abertura/discussão.

O termo metodologia na sua mais profunda raiz deriva dos vocábulos *meta* e *odos* significando um ir para além do caminho, em retomar a um outro nível do caminho, um mesmo/outro porque um além do mesmo.

O problema metodológico é no domínio historiográfico vítima dum imenso silenciamento porque, regra geral, o historiador faz história a partir duma certa ingenuidade ou espontaneidade epistemológica. Tirando os divulgadores e ideólogos que colocam o «método» no «ruído» fazendo-o absoluta tábua de certezas escondida ou doutri-

nariamente pregadas, encontramos uma estreita faixa de historiadores em que o método é verdadeiramente problematizado e um maioritário corpo de historiadores que não teorizam tal problema.

A maioria dos historiadores não possui uma formação capaz de fundar o *método* como parte do seu horizonte de investigação, como ponto nuclear na teoria do problema do conhecimento historiográfico. As consequências desta limitação impedem a História de se fundar como discurso minimamente rigoroso e abrem as portas às avenidas do anacronismo expressas na retrospectiva ou concepção imediata do tempo.

A maioria dos historiadores vive ainda em torno dum certo eruditismo positivista afirmando apenas se preocupar com o trabalho empírico/prático. Esta fraqueza teórica proclamada e praticada com profundo orgulho leva estes historiadores a serem presas fáceis das ideologias, prisioneiros doces porque na sua ingenuidade problemática julgam-se absolutamente livres... Positivismo pragmático que visa dar os factos e documentos tais como são como se a massa documental fosse uma pura neutralidade e evidência e não um complexo campo de jogos de poder, voz e silêncio. A prática do historiador, por mais empírica que seja, transporta sempre em si margens conscientes e inconscientes de teoria («existe teoria mesmo no coração do «facto» — M. Weber). O fragmento Y ou Z apenas se torna documento quando integrado num quadro de compreensão e explicitação que implica sempre núcleos teóricos «o documento não era documento antes do historiador sonhar em lhe pôr uma questão» (4). Contudo, se não existe prática sem teoria também não existe teoria válida e operatória sem prática. A prática da investigação crítica e documental e a teoria formuladora da compreensão monumental e da vigilância metodológicas são pólos outros dum mesmo, acentuações dialecticamente complementares do processo de conhecimento historiográfico.

É necessário pois não cair na espontaneidade pragmática sem sedimentação teórica, mas é tam-

bém necessário não cair numa sobrevalorização do teórico numa «metafísica» ideal que problematiza sem sedimentação documental. O historiador tem pois que viver para além destas limitações que em qualquer dos casos o levam sempre ao anacronismo.

Tema e problema, objecto e objectivo são pólos móveis, porosos e correlacionáveis no acto concreto da investigação historiográfica. A latitude do campo documental e a atitude do problema monumental fazem-se mutuamente, nascem do/no encontro, reformulam-se no próprio operar da investigação.

O fazer concreto do trabalho historiográfico vai pois construir o seu objecto e sujeito. O historiador cria a História e o historiador, o núcleo documental e a hipótese monumental. Mil e um problemas práticos e teóricos nascem da investigação concreta. Áreas documentais que na origem da investigação são excluídas vêm posteriormente a ser integradas. Documentos à partida incluídos são em seguida abandonados por nada terem a ver com os caminhos do inquérito.

O campo documental tem pois fronteiras oscilantes que se alteram na diacronia investigativa. Contudo, o campo problemático sofre também, ao longo da investigação, mudanças mais ou menos radicais no pôr dos problemas. Com o decorrer da mesma surgem novas questões até então não vislumbradas, define-se uma hierarquia de sentido dos problemas em conformidade/articulação com a massa documental.

A genética da investigação ensina-nos no seu concreto ser que documento e monumento fazem-se mutuamente, alteram-se correlativamente desde o ponto de partida ao momento de chegada em que o historiador decide formular uma hipótese explicativa para aquele quadro informativo trabalhado.

A metodologia é a atitude de alerta que envolve o pensar de toda esta investigação concreta. A metodologia é um processo dialéctico em espiral. Uma vigilância crítica atenta aos problemas teo-

réticos surgidos na própria prática da investigação historiográfica e apenas ultrapassáveis/resolúveis aquando do regresso desses princípios teóricos (já então aprofundados/interrogados) à própria prática concreta da investigação. Por sua vez, este banho documental com o conseqüente desenvolvimento da prática chamará de novo o campo teórico à vigilância/problema. Processo infinito da investigação que é um infinito e constante processo de rigorização.

A consciência metodológica é pois o enfrentar das aporias teóricas e práticas que se colocam ao processo de investigação como processo de rigorização. Esta perspectiva parece-nos fundamental porque o método pode ser visto com pelo menos dois opostos e diversos sentidos: apriorístico/subjectivo e o dialéctico/objectivo.

No primeiro sentido o método é a busca duma racionalidade acabada qual verdade superior/universal porque anterior às formas concretas e práticas do conhecimento. Assim entendido o método surge como norma reguladora do conhecimento, canon a partir do qual se sabe o que e como conhecer. Trata-se duma perspectiva abstracta formada num apriori ideal como absoluto indicador dos «caminhos que devia seguir»⁽⁵⁾.

Recusamos por completo pensar o método a partir desta posição sacrificadora da concreta ordem racional a uma qualquer abstracta ordem lógica. Consideramos os princípios metodológicos não como norma mas sim como instrumentos de trabalho, resultantes dialécticos do próprio trabalhar. A ordem lógica nada mais é que a ordem racional formalizada.

O lugar do reconhecimento

O sentido de método adoptado nesta Introdução à História da Cultura assenta pois numa postura dialéctica e objectiva. O método é aqui o auto reconhecimento da ordem racional no seu ser mesmo de criatividade teórica e prática. Pensar

crítico da ordem racional que vê o método tanto como ponto de partida como ponto de chegada, o que implica dizer que as constantes operatórias libertadas guardam uma margem de autonomia mas também de filiação como próprio objecto/objectivo trabalhado. Conceito dialéctico e objectivo de método fundado na dimensão fenomenológica da ordem racional e por isso construtor duma razão crítica e duma crítica da razão. Método entendido como existência e validade na mais estreita correlação com o sujeito e objecto do conhecimento fazendo-se.

Aceitamos pois a validade do método enquanto problema interno ao próprio ser da investigação do historiador, mas recusamos, não apenas o método como norma apriorística mas também como identificação imperialista de qualquer resultante metodológica como universal e normativo princípio absoluto do saber. A favor do método como fenomenologia crítica da ordem racional pois que em tudo o mais estamos com P. Feyerabend contra o método tradicional/lógico. O método é uma prática teórica específica a uma ciência ou zona do saber (métodos da psicologia social — métodos da história económica — métodos da história da filosofia, etc.) porque «o método não é susceptível de ser estudado separadamente da investigação em que é empregue» (6) sem um exercício de falsificação que aprisiona a ordem racional a uma ideal ordem lógica. A validade do estudo metodológico assenta na sua operacionalidade enquanto investigação, na sua prisão à prática do conhecimento porque «o método encontra-se somente na própria investigação» (7). Não negamos, evidentemente, a possibilidade e mesmo validade de generalizar certas atitudes metodológicas dum campo do saber o outro. Mas como não sacrificamos a realidade racional à idealidade lógica não acreditamos no método como receita a aplicar e julgamos necessário acompanhar toda e qualquer generalização dum criticismo experimentador consciente das margens de limite e autonomia dos metodemas.

be holden for folye, for the droytes and lawes by whiche the ingements be made and that by rayson & after right



ben kept andz mayntenedz in y court of kyn: ges of princes andz of lawnes come & procede of Rethoryque, Of this scien: ce were extrayt and drauen the lawes andz ce: ces whiche by newe sennie in alle causes, and in alle righ: tes & droytes, who wel knowe the scyence of Rethoryque, he shold knowe the right & the wronge, for to doo wronge to another who so doth it, is losse & dampned, & for to doo right & wison to every man, he is saued & geteth the loue of god his ce: atour/



Here foloweth Arismetrique & wherof it procedeth. ca. C. x.

The fourth scyence is called arismetri

Como diz A.J. Greimas, «abandonando a ciência concebida como sistema, podemos representá-la como processo, isto é, como um fazer científico que se manifesta, de maneira sempre incompleta e frequentemente defeituosa, nos discursos que produz».

Neste sentido dialéctico e objectivo o método afirma-se como lugar reflexivo do encontro teoria/ /prática. Momento racional em que o investigador pensa o seu próprio conhecimento, vigia criticamente os conceitos utilizados e o seu modo de utilização. O método obriga o sujeito epistémico a pensar-se/interrogar-se, sendo, pois, o lugar do reconhecimento.

O método é um obstáculo de exigência fabricado no ser da própria investigação, um conjunto organizado de problemas nascido do e no fazer problemático da investigação. O método é um pensar crítico dos instrumentos utilizados e a utilizar na construção do edifício monumental adequado/e a partir dum determinado objecto (campo de significação da massa documental).

O *método* assenta pois numa atitude aberta e relativa. Não é um porta-voz de soluções mas tão-só um amplificador rigoroso de interrogações, um eco captado e descodificado das falas expressas pelo campo da racionalidade enquanto investigação.

Os *métodos da História* apenas o são como problemas resultantes do próprio fazer e escrever da História. O historiador faz a historiografia e as metodologias historiográficas. O método historiográfico é a racionalização crítica da racionalidade do historiador, um momento da crítica da razão historiográfica em que se enfrenta ao mesmo tempo as aporias nascidas do banho nas fontes e as levantadas pelo corpo conceitual que recobre e justifica de sentido essa mesmas fontes.

O fazer historiográfico é «aquilo que transforma os documentos em monumentos»⁽⁸⁾. Apenas a partir dessa transformação nascem as interrogações metodológicas que contudo vão envolver na sua teoria do problema todo o anterior a essa transformação. Apenas no contacto directo com a massa documental é possível fazer História e metodologia da História.

O campo documental é a mina do sentido para o historiador. Ele fundamenta não apenas o objec-

to e objectivos do saber mas a própria condição do sujeito investigador. Mina que à medida que vai sendo explorada vai-se alterando, tornando-se outra.

Todos estes postulados, que parecem imediatamente evidentes a quem está do exterior, não o são para a grande maioria dos historiadores. Os mais habituados ao contacto com a massa documental caem com frequência em evidências empíricas pensando que as fontes/documentos falam por si mesmas. Os nunca habituados às fontes, incapazes, por exemplo, de distinguir um manuscrito quinhentista duma cópia setecentista julgam-se historiadores e, na sua imensa ignorância vão divulgando (melhor dizendo, simplificando) estudos sobre estudos sentindo-se com direito e fundamento a falarem sobre problemas que de todo desconhecem porque não os tiveram devido a jamais investigarem.

Estes últimos, regra geral, identificam a metodologia com uma qualquer Filosofia da História que propagam e defendem como verdade eterna. Os positivistas factológicos silenciam a problemática metodológica mas os ideólogos divulgadores falsificam-na através da proclamação de dogmas e crenças.

Os ideólogos divulgadores, sedentários de águas furtadas na máxima polissemia do enunciado, são seres de superfície que se amedrontam com a complexidade e mudança procurando tudo aprisionar numa gazua de pouco esforço intelectual e muita evidência dogmática: «se há facto estranho e inexplicável é que uma criatura de inteligência e sensibilidade se mantenha sempre sentado sobre a mesma opinião... a contínua transformação de tudo dá-se também no nosso corpo, e dá-se no nosso cérebro consequentemente. Como então, se não por doença, cair e reincidir na anormalidade de querer pensar hoje a mesma coisa que se pensou ontem, quando não só o cérebro de hoje já não é o de ontem, mas nem sequer o dia de hoje é o de ontem?»⁽⁹⁾.

A sabedoria do limite

O método não é um corpo fechado de princípios a aplicar mas sim um território problemático aberto de princípios resultantes da investigação a interrogar. O método não é um depósito de certezas a seguir mas sim um momento de interrogações a prosseguir. O método não é uma estática, mas sim uma dinâmica, um alerta epistemológico que nasce e que polícia a própria investigação: «a metodologia não pode jamais ser outra senão uma reflexão sobre os meios que se verificaram na prática»⁽¹⁰⁾.

O método é, pois, na sua essência uma *dialéctica hipotética*. Um princípio e um fim, qual martelo que se transforma no próprio martelar (martelo crítico e crítica do martelo) porque «o método é filho do fim que se prossegue»⁽¹¹⁾.

A concepção fenomenológica do método obriga ao seu afirmar-se como metodema e não como sistema, isto é, como abertura e não fecho. Tal atitude expressa uma outra visão da ciência e do rigor, bem diversa, da doxa tradicional e ainda hoje dominante nos territórios das ciências do homem em Portugal. É preciso duma vez por todas entender algo que em muitas ciências é já, vai para um século, uma evidência racional básica e que no campo dos historiadores (e não só) habituados ao dogma ideológico é um «pecado»; Entender que qualquer campo informativo/documental aceita um certo número de construções teóricas válidas que entre si se completam e exclui um determinado número de construções teóricas inválidas porque não guardam uma margem mínima de lógica adequação ao objecto.

Não existe explicação única e total embora também não exista uma infinidade incontável e arbitrária de explicações. O que verdadeiramente existe é um corpo de hipóteses mais ou menos fundadas e que o processo de fundamentação objectiva dos sujeitos no objecto vai permitir fundamentar ou anular, aceitando as mais válidas e afastando as não ou menos válidas.

É preciso cada vez mais pensar a verdade como

um provável e hipotético caminhar por entre certezas, dúvidas e erros, como diz A. J. Greimas «abandonando a ciência concebida como sistema podemos representá-la como processo, isto é, como um fazer científico que se manifesta, de maneira sempre incompleta e frequentemente defeituosa, nos discursos que produz»⁽¹²⁾.

O método enquanto fragmento de rigor rigorizando-se (metodema) apresenta-se como instrumento de trabalho a lapidar no próprio objecto/objectivar e não como desenho apriorístico desse mesmo objecto.

Em uma breve metáfora poderia dizer-se que sendo a unidade discursiva/objecto a analisar uma máquina a descobrir/pôr a funcionar o método afirma-se como a caixa de ferramentas do mecânico e não como o desenho acabado da estrutura/segreto da máquina. Esse desenho é uma resultante final, constitui-se como fruto da dialéctica compreensiva que se trava entre o martelo crítico/crítica do martelo (metodemas) e o motor (fonte a descobrir, isto é, interpretar). Dialéctica que transforma o próprio utensílio à medida que resolve e descobre a estrutura de funcionamento da máquina/campo documental (resolução e descoberta que é transformação).

Acceptar a dialéctica metodemas/objecto implica recusar toda e qualquer universalização metodológica e policiar criticamente toda e qualquer transplantação. A «caixa de instrumentos» sofre alterações de «maquina» para «máquina» (do campo documental X para Y). Peças necessárias num determinado caso são noutros desnecessárias, peças que em um determinado momento contribuem decisivamente para colocar em funcionamento a estrutura/sentido daquela «maquina» são noutros momentos e «máquinas» completamente ineficazes. O valor do método está na sabedoria do limite, ou como diz P. Ricoeur: «A consciência da validade dum método é inseparável da consciência dos seus limites»⁽¹³⁾.

A partir destes fundamentos essenciais torna-se evidente que os enunciados metodológicos aqui apresentados são a resultante duma reflexão nas-

cida duma prática investigativa. Os métodos aqui apresentados têm uma validade e limite próprios, nasceram do pensar e fazer da História dalguns dos segmentos culturais mais intelectualmente estruturados (discursos filosóficos, científicos, literários). São hipóteses essenciais que o leitor poderá experimentar na mesma ou em outras áreas culturais desde que aceite a força e fraqueza da condição da História e das Ciências do Homem que é a da *compreensão interpretativa* «compreensão equivale em todos estes casos a: captação interpretativa do sentido ou conexão do sentido» (14).

2. A lógica da Compreensão

O historiador como todo e qualquer investigador está preso ao paradoxo que atravessa a totalidade das formas de conhecimento rigoroso. Paradoxo complexo cujo centro se afirma no não haver senão objectos «singulares» e de ao mesmo tempo não haver senão ciência do «geral». Paradoxo criador de múltiplos obstáculos epistemológicos que vão desde a dedução-indução ao problema da generalização dum conjunto amostra de particulares que fundamenta princípios de lei/regra dadores de constantes fenomenais.

De todo este imenso complexo de aporias vamos escolher o problema da *escala* e a tentativa de resolver a tensão ontológica que se manifesta entre um enunciado particular e a globalidade dum determinado horizonte discursivo ou clima epocal. Podemos dizer que «é a escala que cria o fenómeno» (15) porque o objecto/massa documental apenas toma existência e ganha realidade de sentido quando interrogado/perspectivado. O perspectivar funda o princípio e fim da análise rigorosa.

O ponto de vista do sujeito epistémico ao criar o problema (isto é, a interrogação/perspectiva em adequação com as possibilidades de sentido recobertas pela massa documental) coloca, necessariamente, a questão da escala. Analisar um determinado campo documental em *escala macro* é bem

diverso da *micro analiticidade*. A diferença de escala separa, por exemplo, um mesmo campo documental que é interrogado na busca duma cultura portuguesa do século XVI ou na procura do sentido dum conceito ou obra/autor. O rigor funda-se na acentuação da *micro-analítica*, contudo, o paradoxo de todo o conhecimento reside na eterna contradição de que toda a possibilidade de rigor está limitada à analítica dum limitado campo temático e formulação dum mínimo campo problemático ao mesmo tempo que essa analiticidade passa obrigatoriamente pela hipotética e dedutiva generalização (fruto da macro-análise e dos sistemas de analogia sintética) em busca de *constantes gerais* ou *regras tendenciais*.

Constantes e regras, *modelos de totalidade*, que o historiador necessita para realizar a analítica microscópica mas que ao mesmo tempo necessitam dessas investigações micro para terem uma validade mínima. O processo de investigação do historiador da cultura é pois uma dialéctica e hipotética hermenêutica, um jogo eterno de rigorização entre as partes e o todo, os «documentos» e o monumento.

O historiador da cultura pode e deve formular um painel de constantes e regras válidas para a esmagadora maioria dum certo universo epocal. Em linguagem sociológica diríamos que é chegada a hora de, com um certo rigor, formular teorias de médio alcance «teorias intermediárias entre as pequenas, mas hipóteses necessárias de trabalho que surgem em abundância durante a rotina das pesquisas diárias e os amplos esforços sistemáticos para desenvolver uma teoria unificada capaz de explicar todas as uniformidades observadas de comportamento, organização e mudança... é claro que a teoria de médio alcance também envolve alterações, mas estas estão bastante próximas dos dados observados... as teorias de médio alcance tratam de aspectos limitados dos fenómenos» (16).

A teoria de médio alcance é a formulação duma totalidade parcial e dum conjunto de regras tendenciais estatisticamente maioritárias assente num bem limitado campo informativo documental e for-

mulativo fenomenal/monumental. A teoria de médio alcance devido ao grau de relacionamento que mantém com o território documental apresenta-se no essencial como uma macro-analítica em diálogo de orientação e revisão com as micro-analíticas. A teoria de médio alcance transforma-se pois internamente com o movimento da sua própria criação, mas transforma-se também com o próprio movimento da investigação tanto a nível documental como monumental.

Todo e qualquer campo documental/informativo recobre um certo número de hipóteses formativas/monumentais de diferente grau de rigor. A alteração do campo informativo e o aperfeiçoamento/rigorização da compreensão formativa são também dois modos de rigorização e alteração das teorias de médio alcance cuja abertura e limite é patente mas cujo rigor e validade é indiscutível.

A questão da escala coloca de imediato a questão do problema. Uma mesma massa documental é passível de múltiplas investigações/inquéritos que não só não se excluem como se completam. As Décadas de João de Barros podem ser, por exemplo, interrogadas em termos de *epistemologia historiográfica* (que conceito de espaço, tempo, causa, acaso, que relação de pensamento qualitativo/quantitativo, etc.) de *antropologia filosófica* e *etnologia* (que imagem do outro e do mesmo, que valores para a filosofia da vida, homem e homens, etc.), de *ideologia política*, *ideologia religiosa*, etc.

Neste exemplo numa obra de João de Barros podemos ver em concreto a complexidade problemática da escala. O desfazer micro-analítico das Décadas do nosso Quinhentista é um exercício teoricamente infinito e por isso eterno. Além do mais a investigação deve estar consciente da necessidade de operar a diversos níveis múltiplas tentativas de relação. No exemplo tomado não temos obrigatoriamente, para bem compreender a *epistemologia historiográfica*, de relacioná-la com a ideologia política e religiosa? Sem essa relação como podemos compreender a noção de *fim histórico* ou de *fortuna*?

As malhas de relacionamento não se esgotam contudo, no território interno dum discurso individualizado. O que significa esta obra na obra de João de Barros? Que relações de identidade e diferença temática e problemática se estabelecem entre esta parte e o todo do seu *território discursivo*? Relações de crescente complexidade vão procurando eternamente a rigorização da compreensão e o aumento das probabilidades de certeza na interpretação. Um sujeito discursivo como João de Barros produz um discurso interno a uma determinada ordem das palavras e das coisas que é necessário analisar (o humanismo) tanto como as margens de exterioridade que organicamente se trocam (A teologia escolástica, por exemplo).

Dialecticamente, micro e macro, parte e todo, análise e síntese generalizadora imbrincam-se e fazem-se umas às outras. Também a fonte documental e a arquitectura monumental se envolvem e buscam mutuamente de tal modo que a racionalidade e rigor de cada uma está na razão directa da outra.

O documento e o problema

A hermenêutica do historiador da cultura é uma razão crítica e dialéctica que se afirma como paradoxo circular fazendo-se espiral. A formulação problemática é sempre e no entanto o primeiro vector essencial. O exemplo das Décadas da Ásia de João de Barros mostrou como um mesmo objecto é passível de múltiplos e diferenciados projectos de investigação. O documento é um infinito quadro de polissemia existente em condição potencial. O problema criado pelo historiador é uma finita essencialidade em adequação de sentido com o documento. O trabalho monumental do historiador potencia a um certo nível algo de existente no documento transformando-o e recriando-o, mas jamais o esgotando na sua pluralidade sémica.

A adequação do horizonte problemático com a massa documental é uma intuição que se vai fa-

zendo interrogação/intelecção. Tanto o ponto de partida como o ponto de chegada são construídos pelo sujeito investigador, mas para terem rigor devem ser orgânicos e não anacrônicos com a massa documental (possibilidade sempre relativa mas absolutamente essencial).

O problema guarda assim um segredo de adequação com o documento. Adequação que reside na capacidade de intuir o manifesto e tornar patente o latente. A construção problemática não é pois uma arbitrariedade voluntarista mas sim uma racionalidade interpretativa e hipotética baseada na «universalidade do aspecto hermenêutico» (H. G. Gadamer e na «linguisticidade como forma de realização da compreensão» (H. G. Gadamer). A arquitectura explicativa do historiador é um «fenómeno da compreensão e da correcta interpretação do compreendido» (H. G. Gadamer) que envolve o mesmo na sua globalidade de eu epistémico e eu existencial: «compreender e interpretar textos não é apenas uma instância científica, pertence também com toda a evidência à experiência humana do mundo» (17).

O problema historiográfico é partida e chegada (isto é, descanso para uma nova/outra partida) apenas quando em adequação interpretativa e intuitiva com a massa documental fornecedora (parcial) do objecto temático. Apenas a partir deste posicionamento faz sentido dizer que «o ponto de partida de toda a investigação... consiste numa formulação prévia do problema que se quer solucionar. Nenhuma pesquisa é possível sem uma determinação preliminar do seu objecto» (18).

O problema constitui-se como princípio fundamental da investigação, verdadeiro criador do campo temático documental a levantar/interpretar, mas a «interpretação mais sedutora perde toda a autoridade sempre que é contraditada pelas conclusões da hermenêutica» (19). Todo e qualquer problema deve guardar uma profunda relação de harmonia de significação com o campo temática/documental que é o vector que, em última instância, recobre e fundamenta tal interrogação

problemática. Nem todas as hipóteses ou representações são válidas nem todas têm o mesmo grau de validade. As significações buscadas pelo historiador da cultura devem pertencer ao significativo campo documental e por ele serem fundadas, recobertas e manifestas na sua existência.

A massa documental do passado são os fragmentos dessa realidade passada/outra através dum processo de conservação que sempre implica alteração. Essa manifestação outra não recobre pois questões e inquietações do presente mas sim problemas desse mesmo passado e outros passados nele presente em maior ou menor grau e função.

A compreensão/interpretação rigorosa toma, não apenas a aceitação dessa diferença como ponto de partida básico com tudo o que a mesma implica de descentração, mas visa-a mesmo alcançar enquanto ponto de chegada, metamorfoseando a diferença intuição em diferença/interpretação. Não se pode falsificar/modernizar (transplanto colonialisticamente questões do nosso presente) as atitudes e latitudes duma epocalidade (e no entanto é isso que se faz em muitos casos). Tal exercício anacrónico, de presentismo do objecto, é não somente um silenciamento das questões então verdadeiramente existentes e essenciais, mas uma absoluta mitologização operada na redução/identificação do outro epocal ao mesmo actual.

O anacronismo historiográfico «inventa» significações não recobertas pelo significativo documental. Um claro exemplo de falsificação anacrónica encontra-se nas maioritárias leituras dos discursos dum Fernão Lopes, Gomes Eanes de Zurara ou D. Pacheco Pereira. Na estratégia anacronista a massa documental é tomada não como um todo textual de sentido dador dum e num universo informativo/form(ul)ativo, mas sim, como ponto/parte informativa que transmite verdade gravada. A parcialidade, executada a vários níveis, mas sobretudo operada no deslocamento desta ou daquela frase da totalidade orgânica em que toma sentido, permite então utilizar um qualquer fragmento/frase escolhido e isolado para autorizar

concepções presentistas do historiador e/ou pressupostos ideológicos político/economicistas.

A estratégia anacrónica utiliza várias modalidades de falsificação que no essencial podemos caracterizar como uma fuga à interpretação do universo textual, um desvio ao enfrentar da globalidade do sujeito/unidade discursiva. No caso de G. E. Zurara, se isolarmos certos enunciados da Crónica da Guiné do todo estrutural em que têm o seu lugar e assim ganham sentido podemos autorizar/falsificar um sem número de teses idealistas ou materialistas sobre os Descobrimientos. Mas, se recolocarmos o enunciado na arquitectura discursiva que lhe é própria compreendemos que tais problemas lhe são estranhos e têm a ver com o presente dalguns historiadores mas não com a epocalidade do historiado.

O campo documental na sua exacta forma e medida não recobre senão informações e formulações que lhe são naturais, que formam o universo do seu clima epocal. O anacronismo retrospectivo necessita pois de falsificar os sentidos do sentido do objecto documental através de estratégias de deslocamento/desfocagem que não respeitando o dizer do outro o mutilam de tal forma que surge como atestado do dizer do mesmo.

O campo documental não recobre em si mesmo os exercícios de falsificação, mas também não guarda a mesma possibilidade e carga de significação problemática para todos os historiadores. Ver e saber uma fonte historiográfica implica todo um complexo *saber ler*: «descrever aquilo que se vê ainda vai, mas ver aquilo que é preciso descrever eis a dificuldade» (20).

A atitude de perspectiva

A grande dificuldade reside exactamente na consciência e capacidade de fuga ao anacronismo que é uma luta eterna e constante. A historiografia tradicional, aberta quase sem defesas ao anacronismo, executa a sua racionalidade no domínio da retrospectiva. Partindo do seu lugar presente no



O campo documental, na sua exacta forma e medida, não recobre senão informações e formulações que lhe são naturais, que formam o universo do seu clima epocal. (Na gravura, página iluminada do Livro de Horas do Infante D. Fernando).

tempo e no espaço recua linearmente em busca de afinidades/identidades. Nascem assim as origens disto e daquilo que é hoje, os precursores disto e daquilo que hoje existe, etc. Os homens do passado não são medidos no seu horizonte próprio de epocalidade mas sim no horizonte presente e passado do historiador sendo pois inscritos num futuro, isto é, numa não realidade.

A atitude de perspectiva é a única forma de responder rigorosamente a estes exercícios anacrônicos. Não faz qualquer sentido interpretativo procurar encontrar num renascentista como D. P. Pereira ou D. J. Castro semelhanças com Galileu, Newton, Marx, etc., porque ainda que existam e algumas têm necessariamente que existir, mais que não seja, por todos serem homens e intelectuais... elas são bem menos importantes que as diferenças. Mesmo que os pontos de contacto tenham algum significado e valor é necessário em seguida saber de que espécie, criar séries, posicionar influências e afinidades para se determinar a existência de algum nexos. Mas, todo este trabalho não nos faz avançar um passo que seja no conhecimento dos nossos renascentistas, pode, quando muito, se for um trabalho rigoroso que investigue a totalidade do universo textual e transtextual, indicar-nos as redes de afinidade ou os campos de fonte cultural dum Galileu, Newton, Marx, e nada mais.

A compreensão do sentido expresso nos discursos dum D. P. Pereira e D. J. Castro obriga-nos, antes de mais, a um esforço de deslocamento/descentração. O historiador com o seu equipamento técnico do presente deve procurar, sobretudo a reconstrução da tela cultural desses renascentistas. Essa reconstrução nasce da/na micro-analítica textual dos próprios renascentistas. É ela que nos informa sobre o seu mundo à mão, sobre os seus horizontes do então possível e impossível, sobre o campo dos seus referentes, de afinidade e oposição.

Trabalho difícil que introduz o historiador em todo um outro universo socio-cultural apenas captável pelos sinais/fragmentos hoje sobreviventes.

Vemos assim como é bem mais fácil a retrospectiva. O historiador com o seu mundo à mão, o do seu presente e do passado ainda operatório, dirige-se ao passado distante em busca de encontros e afinidades. É um exercício válido de determinação de identidades epocais e códigos de afinidade espiritual do mundo contemporâneo mas nada tem a ver com a História da Cultura entendida como compreensão/interpretação dum outro, dum diferença que tem direito à sua própria existência/individualidade. A atitude de perspectiva é a única forma de rigorosa compreensão histórico-cultural. Esta analítica compreensiva no seu jogo de enraizamento do sentido enquanto todo e parte começa a manifestar-se nos inícios do séc. XX: «a análise lógica diltheiana do conceito de nexos da História representa objectivamente a aplicação do postulado hermenêutico de que os detalhes dum texto apenas podem entender-se desde o conjunto, e este a partir daquele»⁽²¹⁾.

A compreensão dum D. P. Pereira ou D. J. Castro implica o olhar respeitador da sua temporalidade. De nada me serve dizer que é um erro a concepção expressa pelo primeiro desses renascentistas, da água formar um imenso lago no centro do mundo rodeado de terra por todos os lados, ou doutros passos da sua obra serem uma verdade à luz do nosso saber científico (quantas verdades, erros, meias certezas, estão hoje no nosso saber científico que amanhã já não o serão?). O que me leva à compreensão desse enunciado, que é então horizonte de certeza e verdade epocal, é a estrutura do pensamento manifestada no território discursivo. Porquê esta formulação do problema e não outra? Quais os referentes que permitem esta visão ao quinhentista, isto é, qual o seu campo de presente e passado e que redes de afinidade e diferença? Que peso de Aristóteles, da Bíblia, de Platonismo, de Ptolomeu, isto é, do seu mundo à mão (bem diferente do nosso) se manifesta nos enunciados destes renascentistas?

As palavras dos renascentistas são manifestos da diferença no pensar, sentir e viver. A sua inter-

pretação verdadeira nasce desta afirmação do seu direito a uma outra lógica e verdade, da aceitação pelo historiador da existência dum outro universo que o obriga ao mesmo tempo à parcial e medida descentração e suspensão: «Estas superfícies de emergência não são as mesmas para as diferentes sociedades, nas diferentes épocas e nas diferentes formas de discurso» (22).

A compreensão rigorosa destes ou outros renascentistas implica a entrada espiritual do historiador neste outro universo de certezas, verdades e erros. Neste outro mundo em que o conhecimento é um saber que passa pela Bíblia, Aristóteles, Plínio, Ptolomeu, etc., e que o historiador tem absoluta necessidade de conhecer tão bem como o renascentista para não falsificar e fugir para o seu mundo à mão identificando certos enunciados com Newton ou Galileu (melhor ainda com uma certa imagem também anacronicamente modernizada dos mesmos) que não pertencem ao universo epocal a interpretar/compreender (embora na maior parte dos casos assim não pareça).

A atitude do historiador tem certas redes de analogia com a do antropólogo. Ambos são viajantes compreensivos e interpretativos das paisagens do humano acentuando o primeiro a viagem no tempo e o segundo a viagem no espaço. A partir daqui as diferenças de rigor entre a compreensão histórica e antropológica actual tornam-se abissais. A grande maioria dos historiadores comporta-se epistemicamente como o etnólogo prático-colonial triunfante até aos finais do séc. XVIII na lógica da antropologia. Esse observador impotente olhava então o naturalismo das culturas como manifestação atrasada duma situação originária de cristianismo/diabo. Essa integração e redução imediata do outro ao mesmo criava a impossibilidade de rigorosamente descrever a essência do outro (o sentido do naturalismo rigoroso enquanto manifestação de diferença no pensamento) (23). Diferente e não atrasado ou desenvolvido, certo ou errado. Diferença apenas alcançável pela analítica em perspectiva porque só ela pode «conce-

der a cada época o seu próprio direito à existência e também à sua própria perfeição» (H. G. Gadamer).

O princípio da interpretação

A lógica da compreensão historiográfica da cultura, em especial da cultura discursiva, assenta no princípio da interpretação. A capacidade interpretativa do texto é uma construção e descoberta de sentido que traduz o essencial da significação contida no campo documental. Essa capacidade é a resultante dum «avaliar continuamente as várias propostas teóricas para situações textuais concretas» (24) que afasta as traduções impossíveis do mundo textual e reduz/harmoniza as variantes dos «mundos textuais possíveis» (J. Petöfi).

O historiador da cultura necessita, antes de mais, duma descentração que é, ao nível do objecto, suspensão do seu mundo à mão. Tal não invalida a relação presente-passado que é a realidade e essência da própria interpretação mas situa tal relacionamento a um outro nível bem mais rigoroso e compreensivo em que o presente é dador da instrumentalidade e o passado da fenomenalidade.

A interpretação do historiador da cultura leva o texto a dizer-se de novo através da descrição compreensiva que é reconstrução lógica e genética. Mas esta interpretação não se extingue no manifesto e patente descendo também ao latente, aquilo que o texto «pressupõe, promete, implica, e subentende» (U. Eco). O trabalho essencial do historiador da cultura encontra por fim o seu ponto de realização máxima na recolocação serial (inter e contextual) no posicionar do lugar e superfície que o discurso afirmou na sua epocalidade o que obriga a «unir o que existe nesse texto com o tecido da intertextualidade de que é originário e para onde irá confluír» (25).

O terminar da tarefa essencial é um recomeçar a um outro nível. Nível complementar da activi-

dade compreensiva que pressupõe uma abertura dialogal à História Económica, Social, Política, etc. Abertura dialogal que pode ser realizada pelo próprio historiador da cultura mas que só tem a ganhar com o ser a resultante dum trabalho de equipe que envolve outros historiadores da economia, política sociedade...

Abertura dialogal e trabalho de equipe que necessariamente se baseia na igualdade e relatividade não podendo aceitar-se qualquer tipo de imperialismo/complexos de superioridade (que são sempre disfarce/metamorfose numa qualquer inferioridade).

A realidade socio-cultural é um uno/múltiplo e a fragmentação tão-só uma estratégia analítica de rigor, um objecto em si mas também um momento e contributo para uma correlação da globalidade já não como fenomenal mas sim intelectual.

É evidente que esta afirmação global só é possível num quadro de rigor e consciência que torne o historiador apto à compreensão de que a importância da sua zona de investigação é uma ilusão de espelho, um efeito de concentração. Há muitos historiadores que ainda não compreenderam que uma explicação económica ou social da Filosofia ou Literatura é tão (in)válida como uma explicação literária ou filosófica da Economia ou Sociedade. A existência habitual das primeiras é apenas uma consequência conjuntural das ideologias presentistas, em especial, de certas Filosofias da História do século XIX que hoje apenas se manifestam em circuitos divulgativos e de investigação desactualizada/superada há já muitos decénios.

A territorialidade das Histórias e historiadores (Cultural, Social, Política, Económica... territorialidade plural feita de mil e um mini-territórios) é ao mesmo tempo uma naturalidade e uma artificialidade. Naturalidade porque existe um certo grau de autonomia e individualidade nas lógicas, ritmos, formas, processos, etc., de cada um desses planos. Artificialidade porque a atitude analítica num certo momento privilegia de tal modo a in-

dividualidade que por vezes se cai em tentações de independência, mesmo de imperialismo.

Certas Histórias e Historiadores da Cultura começam a cair na tentação independentista numa forma de erro, no entanto ainda bem mais ligeira que a de certas Histórias e Historiadores da Economia/social, que já há muito praticam o pecado imperialista valorizando o seu objecto de estudo como base dos outros... Erros e tentações dum menoridade intelectual e científica que não compreende a correlação plural da realidade e o segredo do conjuntural fenomenal que num certo momento acentua o plano x e torna-o dominante frente a outros dominados e noutra momento acentua um outro plano. Não existem bases mas tão-só correlações plurais do uno e do múltiplo.

A analítica rigorosa e compreensiva de todo e qualquer território do cultural deve tomar o seu objecto como essencialidade própria, textual com direito à sua mesma autonomia. A História Rigor da Cultura toma o universo discursivo na sua essencial territorialidade e individualidade (que existe aliás como todas na forma porosa/aberta e jamais pura/fechada). Essa perspectiva interna e interior como momento fundamental visa «definir estes objectos sem referência ao fundo das coisas, mas sim ligando-os ao conjunto das regras que permitem formá-los como objectos dum discurso constituindo assim as suas condições de aparecimento histórico» (26).

A diferenciação entre as tarefas essencial e complementar tende muitas vezes a esbater-se na prática concreta da investigação, a ligar-se parcialmente na resolução deste ou daquele problema pontual. A relação essencial entre os dois momentos não anula contudo a também essencial diferenciação. É a partir da descoberta e reconstrução da «significação autónoma... (do) cosmos da cultura» (Erwin Panofsky) que se criam problemas de relação/enraizamento bem mais lato. O Historiador da Cultura parte do postulado de que a «investigação exige previamente a decifra-



O terminar da tarefa essencial é um recomeçar a um outro nível. Nivel complementar da actividade compreensiva que pressupõe uma abertura dialogal à História económica, social, política, etc. (Na gravura, alegoria reproduzida de uma edição do Liber de ascensu et descensu de Raimondo Lull).

ção e interpretação» (27) do seu espaço e sentido autónomos. Apenas partindo deste interno e específico «marco de referência» (E. Panofsky) surgem as questões da inscrição em totalidades mais latas, os problemas da relação com os diferentes níveis e planos da realidade humana.

Relações de texto e contexto. Trocas entre a parte e o todo que levam o campo cultural, «o cosmos da cultura é uma estrutura espaço-temporal» (28) à inscrição correlativa no sistema cultural e no sistema dos sistemas do social-civilizacional afirmando assim a sua autonomia mas também a sua real dependência.

Correlações com as «várias classes de contextos» (Teun A. van Dijk) que formam sempre a busca de conexão a partir do ponto de vista do Historiador da Cultura cuja análise dos cultuemas liberta as zonas e formas do múltiplo social que lhe são pertinentes questionando «as relações entre factos em mundos possíveis, relacionados com um certo tópico do discurso» (29).

O económico, político, social, etc. que interessam ao Historiador da Cultura não são o económico, político, social na sua autonomia e especificidade próprias que apenas interessam ao Historiador desses campos, mas sim os planos e lugares em que essas zonas dialogam directamente com o cultural, o ponto em que a contextualidade institucional, familiar, de mercado, etc., afecta e influencia o sistema cultural contribuindo assim para a formação do sujeito e objecto cultural. Este campo de interesses é também o que preside, por exemplo, ao Historiador da Economia que se envolve com a Ciência, Tecnologia, Religião, nos exactos lugares em que as mesmas se tornam emergências significativas para o económico.

A complexidade paradoxal do uno e do múltiplo faz com que não haja cultural nem económico puros, mas obriga ao mesmo tempo a um diálogo plural igualitário baseado na osmose e alteração de fronteiras bem como na correlação de factores. Cada campo tem um certo grau de autonomia com as suas regras próprias e tem, ao mesmo tempo,

um certo grau de dependência frente aos outros campos. Dependências múltiplas que formam a condicionação mas que não são jamais determinação porque nenhum campo é base doutro. A arquitectura determinante é interna ao próprio campo são as suas regras de form(ul)ação.

3. A Lógica do Tempo

A lógica do tempo presente no sujeito e objecto historiográficos é de certo modo a origem e a conclusão dos fundamentos essenciais do discurso historiográfico. A temporalidade é pois o horizonte nuclear da racionalidade histórica envolvendo na sua rede orgânica tanto os elementos metodológicos como hermenêuticos.

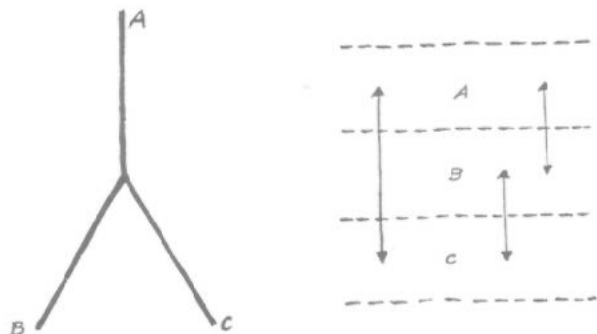
A presença da temporalidade como «justificação do tempo» (Jean Guitton) e «lógica dos tempos» (F. Gonseth) é uma questão epistémica resolvida pelo Historiador, regra geral, num praticismo natural em ausência de consciência crítica que silencia as aporias. A parte final desta Introdução à História da Cultura é um contributo para a superação desse silenciamento e imediatismo de modo a enfrentar a lógica do cultural como analítica dos tempos humanos.

A compreensão do Historiador da Cultura assenta, sobretudo, num esforço de interpretação. A Lógica do Cultural é o campo que hoje melhor possibilita e rentabiliza o princípio de que «o fundamento da História é a Hermenêutica» (30).

A descrição compreensiva do Historiador da Cultura é uma tentativa de libertação e tradução dum sentido que se encontra presente-escondido nos fragmentos que formam o objecto.

O historiar criado(r) do seu epistémico fazedor da História e do Historiador é ao mesmo tempo produto e produtor duma tridimensionalidade epistémico-temporal. O discurso historiográfico em qualquer lugar ou momento do seu fazer-se é a resultante deste complexo jogo de relacionamento

tridimensional. O esquema gráfico da condição temporal do sujeito historiográfico pode ser representado da seguinte forma:



A — Tempo Presente

— Lugar do sujeito produtor da interpretação de C que tem que escavar/passar por B.

B — Passado Presente

— Lugar dos silêncios, vozes, ruídos que cobrem e organizam o passado objecto e que o constituem a nível informativo e formativo em pluralidade de leitura/polissemia.

C — Tempo Passado

— Lugar objecto formado pelo corpo de fragmentos sobreviventes que exprimem tanto a ordem do seu tempo produtor como a organização/alteração introduzida e acontecida ao longo do passado presente. Campo de índices de amostragem que possibilitam/testificam a interpretação do tempo presente.

A complexidade desta condição tridimensional radica no facto destes pontos epistémicos espaço-temporais serem categorias dinâmicas com uma ritmia própria de afirmação/alteração relativamente regulada com as ritmias do conjunto.

A distinção entre o sujeito (A) e o objecto historiográfico (C), isto é, entre o interpretador e o interpretado supõe uma nítida fronteira entre as temporalidades. Uma diferença que repousa latente nos fragmentos que se constituem como objecto documental e que manifestam «um conjunto de sentido que se oferece como perfeitamente distinto daquele que procura compreendê-lo»⁽³¹⁾.

A distinção entre o sujeito (A) e as leituras de organização (B), o mesmo é dizer, entre o interpretador e as interpretações, passa por uma fronteira tanto de identidade como de diferença. Fronteira nebulosa com maiores ou menores graus de união/separação. Fronteira porosa que apenas o rigor hermenêutico consegue transformar e preservar em diferença através duma crítica atitude historiográfica «que implica uma distância fundamental do presente frente a toda a transmissão histórica»⁽³²⁾.

Tempo presente e passado presente

O grau de porosidade entre o Tempo Presente e o Passado Presente pode ser avaliado a partir dum certo número de exemplos concretos. A Historiografia das Matemáticas de António Ribeiro Santos (1745-1818) é hoje, para todo e qualquer historiador das Ciências em Portugal, um lugar de passado presente. Os seus horizontes informativos e conceituais já não nos ajudam a compreender o século XVI mas são uma preciosa amostra da imagem que os intelectuais dos finais do século XVIII/inícios do XIX tinham do nosso século de ouro. Contudo, se o seu horizonte documental e teórico foi em conjunto superado, quantos fragmentos do mesmo, em especial da sua aparelhagem conceitual continuam hoje vivos? A sua ideologia do progresso, a sua compreensão da História da Ciência como catálogo de conquistas e certezas é não apenas passado presente mas mesmo em algumas correntes historiográficas, tempo presente. Um outro exemplo poderá talvez atestar melhor a complexidade das fronteiras A e B. O António Sérgio

do Reino Cadaveroso ou o Problema da Cultura em Portugal/1926 é para a Historiografia da Cultura rigorosa um lugar de passado-presente. Através desse estatuto mostra os limites informativos e formativos dum pensador dos inícios do nosso século e as suas perspectivas de leitura/interpretação. Mas, para a grande maioria dos historiadores e historiografias tal obra é ainda, no final do século, não apenas tempo presente como instância determinante quer do horizonte informativo quer da aparelhagem formulativa. Na mesma situação encontra-se a Expedição de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimento do Brasil/1922 de Jaime Cortesão (1884-1960), em especial nos enunciados sobre Lisboa e Duarte Pacheco Pereira⁽³³⁾.

Os casos aqui apresentados mostram-nos como as fronteiras entre o Tempo Presente e o Passado Presente são complexas e porosas contendo uma pluralidade fortemente dependente das capacidades de superação do informativo/formulativo, isto é, do próprio ritmo de desenvolvimento e crescimento da investigação presente.

O Tempo Passado (C) é o lugar de fronteiras mais firmes que se foram sedimentando, em especial, ao longo de (B). O crescimento do tempo passado é sempre acumulativo nascendo da quantidade e qualidade de fragmentos que se possam reunir como manifestação da realidade X ou Y que existiu.

A acumulação desses materiais fragmentários assenta numa ordem que é ao mesmo tempo fruto de diferentes estratégias de poderes e fruto de acasos/arbitrários. Acaso, por exemplo, na possibilidade dum qualquer acidente (incêndio, terramoto, descuido humano, etc.) afectar, total ou parcialmente, as diferentes colecções de fragmentos alterando assim a composição e significado duma determinada massa documental, a arquitectura dum conjunto de sinais duma epocalidade. Estratégias de poder porque a imagem que a própria época faz de si mesma leva a seleccionar os materiais que vão sobreviver, a criar séries abun-

dantes dum determinado tipo de fragmentos e raras doutro, a privilegiar e silenciar outras questões. Estratégias de poder ainda nos diferentes tempos que se abatem sobre este campo de objectos recortando-o e moldando-o à luz das suas imagens e desejos.

A «fonte»/massa documental está assim bem longe da pureza que a História Tradicional imagina. Os fragmentos sobreviventes que são hoje a ponte de contacto com uma diferença epocal formam a resultante dum imenso e complexo processo em que a ordem do acaso e necessidade cria um determinado banco de dados heterogéneo e polissémico.

O jogo desta relação tridimensional origina a lógica das temporalidades que a rigorosa analítica do historiador cultural deve enfrentar em toda a pluralidade e complexidade. Nenhum destes tempos é secundário ou insignificante. Os três ao fazerem-se a si mesmos fazem-se mutuamente e a corrente de reciprocidades (o mesmo é dizer, de permanências) é a certeza da possibilidade de conhecimento porque permite uma gramática mínima de encontros e estabelece as condições para um dicionário tradutor. Mas essa possibilidade é também a existência do risco, a constante e eterna fuga ao colonialismo temporal germinador do anacronismo.

Cada época filtra em/e por si mesma (para si mesma e para o devir), na consciência e inconsciência colectiva e individual, um determinado número de imagens, figuras, realidades que são expressão orgânica da sua visão do mundo. Essa imagem vai influir directamente nos fragmentos da realidade que vão sobreviver como espelho da sua própria individualidade. Esses fragmentos que no futuro vão ser organizados em massa documental guardam, desde as origens o segredo da passagem «do originário da significatividade vital à experiência da significatividade para a formação»⁽³⁴⁾.

Mas o Tempo Passado (C) não é apenas o armazém hoje existente como resultante fragmentário duma autoprojecção. Ele é também como já

o salientámos o produto duma descontínua actividade de organização/escolha bem como dum não menos descontínuo conjunto de acidentes/acaso. Esse passado presente criador de formativas leituras e albuns informativos envolve-se e acumula-se com os fragmentos dum modo bem mais latente que patente. Tal tipo de intervenção é por vezes tão escondido e dissimulado que a sua existência torna-se silenciosa e invisível formando um obstáculo de difícil avaliação. E, contudo, o seu peso é enorme. Quantas obras, autores, conceitos, ideias escondidas ou para sempre desaparecidas?! Quantos segredos no destino de valorização ou desvalorização de certas edições, manuscritos, figuras...

A rigorosa compreensão da lógica dos tempos leva o historiador da Cultura a uma consciência crítica da essência do historiar. Todo e qualquer documento é, no seu estado mais primitivo, um algo resultando dum imenso e complexo processo de imagem e selecção. O documento é, na sua essência, um manifesto múltiplo, um manifesto de monumentos. A interpretação do historiador é um esforço hipotético e probabilístico aberto não apenas a níveis de erro mas mesmo a altas margens de indeterminação.

O campo textual

Passemos agora da lógica do tempo no sujeito historiográfico para a lógica do tempo no ser mesmo dos cultuemas. Uma vez mais os exemplos e os materiais de trabalho que nos servem de amostra situam-se no concreto campo cultural da nossa investigação analítica. A certeza que se desprende deste contacto e experiência sendo limitada é contudo positiva porque fundada e fundamentada num rigor (sempre hipotético e mínimo como acabámos de ver) fruto do diálogo teoria/prática.

Um problema fundamental na interpretação de todo e qualquer enunciado do universo discursivo (que é a parte intelectualmente mais elaborada do

comércio de signos do sistema cultural) é a lógica do tempo inscrita e expressa no campo textual.

O texto é sempre um jogo. Jogo de regra e desvio que toma uma certa filiação e uma certa distanciação frente aos padrões de língua e sentido da sua epocalidade. Na sua estrutura semântica o universo textual reproduz esta dinâmica de jogo criando um teatro do discurso. Teatro de mil e um espaços de luz, sombra e penumbra. Zonas e níveis dominantes e dominados, relações de oposição e fusão que estruturam o jogo de planos do patente e latente.

Em toda esta complexidade ludico-produtiva, a lógica dos tempos está presente no seu paradoxo de identidade e diferença, unidade e diversidade. O campo do possível e impossível a cada sujeito e unidade discursiva é uma consequência directa da grelha de limites e fronteiras construída na logicidade epocal.

A epocalidade é o horizonte nascido da relação porosa entre os tempos. Todo e qualquer presente é uma pluralidade composta da aberta e dialogante sedimentação de múltiplos passados, do encontro e desencontro das diferentes ritmias do presente em si mesmo e da luta entre os diversos modelos e apostas de futuro que se disputam e organizam a nível larvar no presente.

A época é a face temporal desta dialéctica do uno e do múltiplo, da conservação e da superação que envolve uma pluralidade temporal macroscopicamente agrupável num modelo que «comporta elementos herdados do passado (parte da continuidade), elementos recentes (parte da ordem presente que tem o domínio) e elementos potenciais que estarão entre os compostos da sua configuração futura (parte da contestação e da alteração)»⁽³⁵⁾.

Aquilo a que chamamos presente é a resultante, múltipla e complexa, desta porosa dialéctica da duração que envolve a totalidade das palavras e das coisas e que forma assim a epocalidade. O clima epocal é a expressão mais viva, tanto a nível existencial como intelectual, deste instável equi-

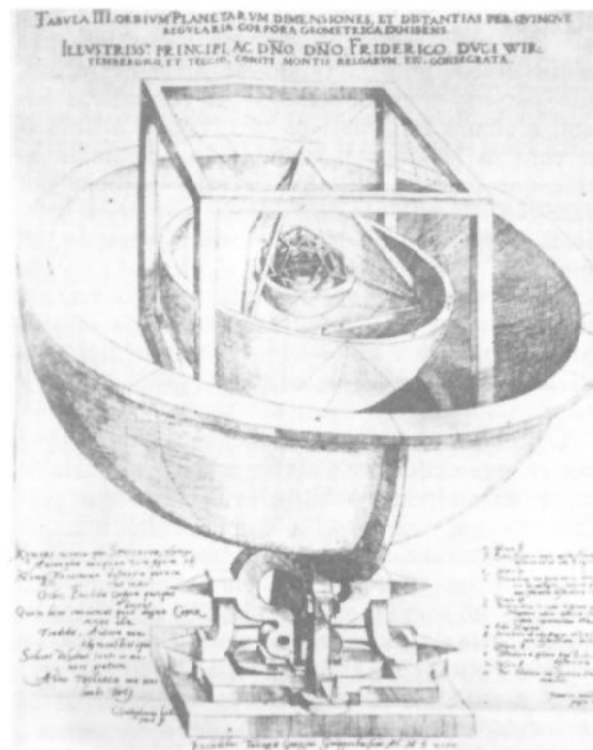
líbrio de trocas que numa época se cristaliza o suficiente para conter/orientar a mudança e transformação inviabilizando a revolução e noutra época, acelera-se e despedaça-se de tal modo que as forças da mutação e transformação rompem o cerco do aproveitamento orgânico e criam a revolução que é o primeiro passo e instrumento para um outro/novo equilíbrio. Equilíbrios sempre precários, capazes de conter e suportar até um certo grau a mudança transformadora, o diálogo concorrencial do antigo e do novo, mas incapazes de na totalidade operarem a metamorfose do mesmo em outro e por isso, condenados a uma superação e conservação: «O antigo e o novo são contemporâneos no mesmo sistema» (P. Ricoeur).

As formas de inscrição do passado no presente constituem em si mesmas uma complexa pluralidade. Existe passado no presente sob a forma isolada dum ilha perdida no meio dum novo território. Este antigo constitui-se em planos dominados e sobreviventes destinados ou ao puro e simples apagamento/desaparecimento ou a uma longa manutenção em constante metamorfose de estatuto e função.

A presença do passado não se esgota, contudo, nestas formas parasitárias e afirma-se também como presença activa e actuante. O antigo é então um não Museu. Um tesouro que constitui o outro lado da moeda do novo: «como é que algo de antigo pode, no entanto, ser possível como novo... o novo obedece à pressão do antigo que precisa do novo para se realizar» (36).

O passado enquanto presença activa no presente tem diversas formas de manifestação em conformidade com a epocalidade. No caso do Renascimento que nos tem servido de constante exemplo e referente documental chave, encontramos várias e opostas formas de utilização e relacionamento do presente frente ao antigo/herança.

A maioria das culturas discursivas da Cultura Renascentista constrói o seu clima epocal a partir dum lógica de afinidades temporais que torna mais presente o passado distante e mais ausente



O passado inscrito no presente pode ser uma força de mutação, mesmo de revolução. (Na gravura, projecto de Kepler para a construção de uma taça que reproduziria a estrutura planetária).

o passado próximo. Podemos mesmo dizer que o passado próximo, a medievalidade, constitui nos horizontes do século XVI a verdadeira fronteira do tempo. A I. Média, tempo de Crónicas e Bárbaros, como dizem os Quinhentistas, é o espaço-tempo da diferença. Pelo contrário, a Antiguidade Clássica Greco-Latina, o passado distante, é, na mesma época, de tal modo integrado, como afinidade ou mesmo identidade, que a função do antigo no novo se torna presente e muitas vezes presente vanguardista/revolucionário (caso, por exemplo, do renascimento hipocrático na Medicina Humanista ou da Geografia Ptolomaica nos séculos XV e XVI).

A complexidade dos jogos do tempo no plano textual torna-se ainda mais profunda quando abandonamos os planos macro e entramos na micro-analítica. A longa permanência duma obra astronómica como o Tratado da Esfera de Sacrobosco que existe no campo científico europeu desde o século XIII, coloca-nos interessantes questões de sobrevivência do antigo no novo. A sobrevivência desta unidade discursiva é um processo de metamorfose que consegue deslocar uma obra do campo científico vanguardista (aquando do seu nascimento no século XIII) para o campo elementar divulgativo de iniciação à astronomia (a partir do século XVI).

O passado que se encontra presente nos pensamentos e textos é pois uma escolha, uma selecção de pontos e lugares de convergência e divergência que une irreversibilidade e reversibilidade temporal. Para a grande maioria dos sujeitos e unidades discursivas do Renascimento o passado próximo é o grande fornecedor do Museu enquanto que o passado distante é o grande dador do Tesouro mais rico do presente mundo à mão.

O passado inscrito no presente pode ser uma força de mutação, mesmo de revolução. Num determinado clima epocal o antigo pode servir não apenas como laboratório ou alavanca do novo mas até como manifesto e fundamento da radical transformação; lembremos, por exemplo, que Copér-

nico descobre e assegura a hipótese heliocêntrica a partir do conhecimento de Aristarco de Samos (310-230 A. C.), Menelau e outros antigos encontrados nos escritos de Cícero e Plutarco⁽³⁷⁾.

A presença da herança no plano textual tem vários níveis de expressão desde o absolutamente manifesto ao totalmente oculto. Em qualquer dos casos o universo textual é sempre uma viagem na máquina do tempo que escolhe aqui e rejeita ali, que combina e sincretiza múltiplos e por vezes opostos lugares e tempos. É por isso que não faz qualquer sentido a causalidade da historiografia tradicional que generaliza a cronologia factual ao reino do universo discursivo fazendo dos antecedentes próximos causa. A questão, como vemos, é bem mais complexa. O comércio dos signos é também um grande comércio dos tempos com espelhos e degraus que apenas a micro analítica rigorosa do textual nos permite vislumbrar dando-nos o espírito «do lugar e do tempo onde cobrou sentido» (Eduardo Lourenço).

CONCLUSÃO FINAL ou NOVOS PRINCÍPIOS

«Todo o conceito histórico baseia-se evidentemente nas categorias de espaço e tempo.»

ERWIN PANOFSKY

«Ter um sentido histórico é vencer duma maneira consequente esta simplicidade natural que nos faz julgar o passado segundo as medidas que se julgam evidentes da nossa vida actual.»

H. C. GADAMER

Eis chegado o ponto de repouso em que esta Introdução se interrompe. O nosso objectivo essencial foi libertar alguns problemas do silêncio ou simplicidade a que tradicionalmente estão condenados. Toda e qualquer questão aqui abordada teve o seu horizonte de limite nos propósitos duma

Introdução, isto é, uma iniciação a um território. Traçámos apenas o esboço de guia para o acesso a uns poucos lugares do imenso continente formado pela lógica histórica do cultural.

A História da Cultura é, antes de mais, História, daí a necessidade de no primeiro capítulo situarmos o nosso lugar de saber no quadro das Ciências do Homem. A preocupação essencial foi então a de observar as diferentes e complexas condições de instauração do saber historiográfico em geral, as formas de afirmação e relação da sua territorialidade e instrumentalidade.

A História da Cultura é em seguida Cultura e o segundo capítulo orientou-se para a apresentação do arsenal conceitual que envolve uma categoria tão forte e que se afirma ao mesmo tempo como objecto, objectivo e conceito. Não se fabricou uma História dos Conceitos de Cultura porque essa História absolutamente necessária (e reduzindo a questão apenas ao campo da cultura discursiva portuguesa) é, em nosso entender, um trabalho só possível no quadro duma investigação de equipe pluridisciplinar que crie séries funcionais e epocais (por exemplo, o conceito de Cultura e Civilização nas séries literária ou filosófica dos séculos XVI a XVIII, tipologias de termos, sentidos dominantes e dominados, adjuvantes e oponentes conceituais, etc.).

Aquilo que procurámos, embora passageiramente, foi uma visão diacrónica das forças essenciais destes conceitos, os momentos e pontos fundamentais da sua génese lógica. Existiu pois uma certa História e Historicidade de conceitos mas jamais a História dos Conceitos de Cultura e Civilização.

A História da Cultura é, acima de tudo, a *lógica epocal do cultural* e foi esse o objecto e objectivo que presidiu ao terceiro capítulo. Problemas de método, interpretação e tempo foram abordados com o auxílio exemplar da cultura discursiva, em especial dos campos filosófico-científico e literário do Renascimento Português.

Este último capítulo procurou mostrar como os enunciados do rigoroso historiador da cultura são

uma contribuição significativa para a fundamentação duma *cronoteoria* e *topoteoria*. Ao mesmo tempo exprimiu-se um entendimento do horizonte compreensivo-interpretativo do historiador da cultura discursiva que aponta para a *hermenêutica*, isto é, para uma «disciplina que se propõe compreender um texto, compreender a partir da sua intenção, sobre o fundamento daquilo que quer dizer» (Paul Ricoeur).

Os três capítulos formam pois uma unidade porosa de diferentes e complementares acentuações. No primeiro e segundo acentuou-se a componente informativa enquanto o terceiro foi essencialmente formulação, mas todos transpiram o mesmo «parentesco de ritmo e de tema» (Paul Ricoeur).

A atitude metodológica que atravessou o espírito deste nosso trabalho assenta numa crítica racional e aberta que entende o método como um sistema de estimativa, uma «lógica da descoberta científica» (K. Popper) que fornece regras e parâmetros de avaliação da teoria e prática no máximo encontro e harmonia das mesmas.

A preocupação pela absoluta organicidade entre a teoria e a prática levou-nos a constantes aproximações e distanciamentos com a escrita da História e a pluralidade de Historiografias que a mesma recobre. Todos os problemas foram abordados numa atitude predominantemente teórica de modo a superar o imediatismo piaticista, mas a teorização foi sempre pensada em estreita adequação com o fazer da História, preocupação fundamental e lugar primeiro e último. Procurámos um ponto de equilíbrio entre estas duas perspectivas porque sabemos que «a grandeza do homem está na dialéctica do trabalho e da palavra: o dizer e o fazer, o significar e agir estão demasiado abraçados para que uma oposição durável e profunda possa ser instituída entre a «*theoria*» e «*praxis*»⁽³⁸⁾.

As vertentes teórica e génese acompanharam todo e qualquer esforço de fundamentação conceitual contribuindo para um maior rigor e para um não excessivo distanciamento frente à realidade concreta da investigação. Os conceitos assim criados estão situados e limitados fenomenológica-

mente mas esse estatuto de limite parece-nos ser a sua melhor certidão de validade: «os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Eles alteram-se a si mesmos com os problemas. Têm esferas de influência onde se exercem» (38).

O limite e o diálogo são a lição que mais profundamente marca esta Introdução à História da Cultura mesmo quando (só em aparência contraditoriamente) se reafirma a fronteira e o corte.

Limite e diálogo que proclamam o princípio de que a logicidade histórica do cultural impõe uma nova atitude e latitude de investigação assente na inter/transdisciplinaridade. Interdisciplinaridade que é diálogo igualitário entre os diversos saberes e métodos que hoje contribuem para o nascimento da Ciência do Homem. Interdisciplinaridade que implica uma descentração tanto a nível do objecto (com o quebrar de limites/limitações artificiais) como a nível do sujeito (com a passagem do eu investigador ao trabalho de equipe).

Este re-situar da disciplinaridade num plano dialógico é bem mais um desejo que uma realidade, bem mais um programa de intenções que uma prática de realizações. A consciência destas aporias e mesmo da contradição paradoxal que as envolve não nos deve levar à aceitação do impasse tradicional que considera a interdisciplinaridade um mito impossível. A consciência crítica dos obstáculos é o primeiro passo para a construção dos processos de transcendência e resolução das dificuldades.

A interdisciplinaridade é nos seus fundamentos e resultantes a atitude do diálogo e limite: «se considerarmos que cada ciência comporta um sistema de conceitos específicos, uma linguagem e código próprios, torna-se evidente que a interdisciplinaridade implica a aptidão para a decifração simultânea de vários códigos que leve à compreensão das diferentes linguagens científicas... Esta compreensão mútua implica que cada «especialista» esteja suficientemente informado destas linguagens e conceitos e familiarizado de tal modo



A interdisciplinaridade é, nos seus fundamentos e resultantes, a atitude do diálogo e limite. (Na gravura, frontispício da History of the World, 1614, de Raleigh).

com os mesmos que assim seja possível um diálogo fecundo. É esta iniciação às ciências humanas e sociais que deve ser hoje exigida a todo o investigador» (40).

Esta Introdução à História da Cultura embora acentuando o ponto de vista historiográfico que a norteia procurou ser, acima de tudo, uma iniciação ao diálogo, um contributo à porosidade das fronteiras, um convite à abertura do/no quadro das Ciências do Homem.

(1) H. G. Gadamer — *Verdad Y Metodo*, Salamanca, 1977, p. 18.

(2) C. S. Peirce — *Semiotica e Filosofia*, S. Paulo, 1976, p. 46.

(3) M. Heidegger — *L'Être et le Temps*, Paris, 1964, p. 44.

(4) P. Ricoeur — *Histoire et Verité*, Paris, 1964, p. 25.

(5) R. Descartes — *Discours de la Méthode*, Parte I, in *Oeuvres et Lettres*, ed. A. Bridoux, Paris, 1970, p. 132.

(6) A. Comte. — *Cours de Philosophie Positive*, Tomo I, Paris, 1926, p. 76.

(7) L. Goldman — *Le Dieu Caché — Études sur la Vision Tragique dans les Pensées de Pascal et dans le Théâtre de Racine*, Paris, 1976, p. 7.

(8) M. Foucault — *L'Archéologie du Savoir*, Paris, 1977, p. 15.

(9) F. Pessoa — *Ultimatum e Páginas de Sociologia*, ed. J. Serrão, Lisboa, 1980, p. 145.

(10) Max Weber — *Essais Sur la Théorie de la Science*, Paris, 1968, p. 220.

(11) L. Febvre — *Amour Sacré, Amour Profane, Autour de L'Heptameron*, Paris, 1971, p. 134.

(12) A. J. Greimas — *Semiotique et Sciences Sociales*, Paris, 1976, p. 2.

(13) P. Ricoeur — *Histoire et Verité*, Paris, 1964, p. 34.

(14) Max Weber — *Economía Y Sociedad — Esbozo de Sociología Comprensiva*, México, 1979, p. 9.

(15) C. E. Guye — *L'Evolution Physico-Chimique*, Paris, 1922, p. 104.

(16) R. K. Merton — *Sociologia e Estrutura*, S. Paulo, 1970, p. 51.

(17) H. G. Gadamer — *idem*, p. 23.

(18) R. Mondolfo — *Problemas e Métodos de Investigaçao na História da Filosofia*, S. Paulo, 1969, p. 29.

(19) Leon E. Halkin — *Initiation à la Critique Historique*, Paris, 1973, p. 68.

(20) Lucien Febvre — *Combats pour L'Histoire*, Paris, 1953, p. 8.

(21) H. G. Gadamer — *idem*, p. 254.

(22) M. Foucault — *idem*, p. 56.

(23) Sobre a lógica de identidade e diferença veja-se o muito crítico mas nem por isso menos verdadeiro, C. Lévi-Strauss — *Histoire et Ethnologie*, in *Anthropologie Structurale*, Paris, 1974, p. 3 a 36.

(24) U. Eco — *Leitura do Texto Literário/Lector in Fabula*, Lisboa, 1983, p. 11.

(25) U. Eco — *Leitura do Texto Literario — Lector in Fabula*, Lisboa, 1983, p. 7.

(26) M. Foucault — *idem*, p. 65.

(27) E. Panofsky — *El Significado de las Artes Visuales*, Madrid, 1983, p. 24.

(28) *Idem*, p. 22.

(29) Teun A. van Dijk — *Texto y Contexto: Semántica Y Pragmática del Discurso*, Madrid, 1980, p. 42.

(30) H. G. Gadamer — *idem*, p. 255.

(31) H. G. Gadamer — *idem*, p. 255.

(32) *Idem*, p. 16.

(33) A influência de Sérgio sente-se para além da exploração monumental na própria massa informativa. Os seus seguidores na imagem da cultura do século XVI desconhecem as fontes que ele desconheceu, casos, por exemplo, de *Cristóvão da Costa, Amato Lusitano, Gomes Pereira, Fernando Oliveira*, etc. Jaime Cortesão cria a imagem anacronicamente modernista de D. P. Pereira que será retomada e repetida por tantos outros enquanto que a sua Lisboa de Quinhentos apenas tem como horizonte informativo D. Góis, ignorando um J. Brandão de Buarcos ou *Cristóvão Rodrigues de Oliveira*.

(34) H. G. Gadamer — *idem*, p. 13.

(35) G. Balandier — *Sociologie des Mutations*, Paris, 1970, p. 26.

(36) T. Adorno — *Teoria Estética*, Lisboa, 1982, p. 34.

(37) Veja-se N. Copernicus — *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*, ed. A. M. Duncan, N. York, 1976, pp. 25 e 26.

(38) P. Ricoeur — *Histoire et Verité*, Paris, 1964, p. 9.

(39) G. Deleuze — *Différence et Répétition*, Paris, 1981, p. 3.

(40) Guy Michaud e E. Marc — *Vers Une Science des Civilisations?* Bruxelles, 1981, p. 87.

PRELO

DOCUMENTOS

A carta/artigo de Alexandre Herculano, datada de 28 de Junho de 1856, que aqui se apresenta e transcreve em facsimilado, foi publicada no «Jornal da Sociedade Agrícola do Porto», Porto, Tipografia Comercial, Rua de Belmonte, n.º 74, vol. I, n.º 7, Julho de 1856, pp. 206-208 e integra-se na nova edição dos «Opúsculos», organizada por Jorge Custódio e José Manuel Garcia, volume VIII, 1.ª parte, a publicar.

UM TEXTO ESQUECIDO DE Alexandre Herculano SOBRE LAVOURA

por José Manuel Garcia e Jorge Custódio

As ligações de Alexandre Herculano à agricultura constituem um tema que já tem sido abordado em alguns estudos sectoriais. Tal facto, contudo, não invalida a constatação de que há ainda vários aspectos dessa realidade que permanecem por revelar cabalmente.

Para exemplificar esta afirmação pode-se apontar uma muito importante carta/artigo do grande escritor que ficou completamente esquecida durante cento e vinte e oito anos. Escondida pela voragem do tempo na poeira que envolve a copiosíssima imprensa oitocentista, podemos considerar uma autêntica descoberta a revelação de mais esta peça que enriquece o imenso património bibliográfico de Alexandre Herculano⁽¹⁾.

O texto escrito em 28 de Junho de 1856 corresponde à resposta a um pedido de colaboração que lhe foi dirigido pela redacção do *Jornal da Associação Agrícola do Porto* onde se destacavam os nomes de António Ferreira Girão e Ribeiro da Costa e Almeida. Como veremos ele é particularmente valioso quer na perspectiva biográfica quer no conhecimento da lavoura no século XIX.

Herculano em 1856

1856 é um ano em que Herculano se encontra particularmente actuante na vida pública do seu tempo. Participa em várias polémicas e prossegue em importantes realizações nos domínios da história, da política e da agricultura.



Fotografia de Herculano em 1854.

Logo no dia 1 de Janeiro de 1856 é publicado no jornal *A Pátria* um artigo intitulado «Liberdade ou restrição ou a questão dos cereais» no qual defendia a doutrina livre cambista face à polémica vinda de 1855 sobre o problema da liberdade de importação dos cereais. A mesma posição foi por ele defendida em 2 de Março numa reunião de lavradores e proprietários que decorreu em Lisboa, convocada pela mesa provisória da Associação Central de Agricultura que então se procurava instituir. Como essa intervenção suscitasse uma grande contestação com relevo para uma crítica de Rodrigo Sampaio em *A Revolução de Setembro*, Herculano reagiu enviando uma extensa carta ao mesmo jornal, datada de 20 de Março, pela qual punha termo à sua participação nesta controvérsia, que se insere numa das mais importantes problemáticas da economia agrícola do século XIX em Portugal.

As acções referidas vêm culminar o crescente interesse de Herculano pela então «principal indústria» nacional, o qual datava de há muito tempo e expressava-se em numerosos textos sobre agricultura que vinha publicando desde que dirigira *O Panorama* de 1837 a 1839.

Nos inícios de 1856 tivera já ocasião de publicar dois outros artigos onde escrevera muito criteriosamente sobre alguns dos principais problemas económicos portugueses com destaque para a agricultura: «Mousinho da Silveira ou a revolution portugaise» e os «Estudos sobre algumas questões principalmente relativas à agricultura»⁽³⁾.

Mas Herculano não se ficou pelas observações impressas e passando a um plano prático da cultura agrária arrendara em 18 de Outubro de 1847 a horta do Galvão, no Alto da Ajuda, onde realizou algumas experiências agro-pecuárias, nomeadamente em forragens, com destaque para a introdução da beterraba. Em 23 de Novembro de 1854 iniciou a exploração, em regime de parceria com Joaquim Filipe de Soure e Luís Teixeira Brederote, da Granja de Calhariz, em Sesimbra. Aí praticou uma agricultura em maior escala, embora as dificuldades com que se deparou fossem maiores do que aquelas que supusera inicialmente. Este facto, no entanto, não o demoveu do seu gosto pela agricultura, já que em 1859 comprou a quinta de Vale de Lobos onde, em propriedade própria, pôde obter resultados muito mais positivos⁽⁴⁾.

Desde finais da década de quarenta e até inícios da década de sessenta veio a participar também em todas as movimentações de associativismo agrícola que iam sendo tentadas em Lisboa.

No plano académico e histórico a atenção de Herculano centrou-se em 1856 na «questão Macedo», que tanto o preocupou e desgostou, precisamente na altura em que se tinha iniciado a difícil publicação dos *Portugaliae Monumenta Historica*. A polémica tinha-se iniciado com a nomeação de Costa de Macedo, ex-secretário perpétuo da Academia Real das Ciências de Lisboa, para director do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Este facto levou Herculano a apresentar na sessão de 31 de Março o seu pedido de demissão do lugar de vice-presidente da Academia o qual foi reforçado por uma carta de 20 de Maio.

Tal atitude deve-se ao facto de entretanto ter criado uma inimizade para com aquela figura e considerar tal nomeação afrontosa quer para si quer para a instituição onde até aí consagrara tantos esforços.

Por essa altura a política da Regeneração sofria uma contestação crescente, o que levou o rei D. Pedro V, no trono desde 16 de Setembro de 1855, a demitir o ministério chefiado por Saldanha, substituindo-o em 7 de Julho de 1856 por um de tendência histórica chefiado pelo duque de Loulé. No mês seguinte Herculano integrava uma comissão encarregada de redigir o programa do partido progressista histórico e subscrevia em 5 de Setembro um manifesto eleitoral desta organização política que então procurava estruturar-se de forma mais eficiente⁽⁵⁾.

É neste panorama traçado em linhas muito breves e gerais que se insere a carta/artigo que Herculano enviou para o Porto e que motiva a nossa atenção.

Algumas considerações sobre o texto

A carta, de extensão relativamente pequena, encontra-se habilmente estruturada e sintetizada em três partes. A primeira é constituída por uma introdução/apresentação; a segunda estabelece um conjunto de considerações gerais sobre a agricultura portuguesa e a terceira comunica uma experiência que realizou no Calhariz.

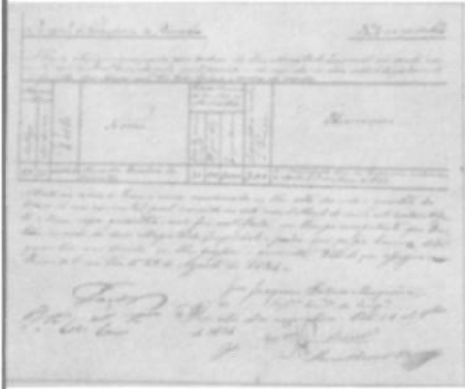
O início é marcado pelo elogio ao pioneirismo editorial e organizativo da Sociedade Agrícola do Porto que, ao contrário da sua congénere lisboeta, conseguia prosperar. Nessa homenagem há ainda a realçar uma expressão de cunho pessoal onde declara o afecto que sentia por essa sua «segunda pátria» onde passara «os melhores anos da vida» e aqueles de que conservava mais saudades. Herculano tinha vivido no Porto entre 1832 e 1836 e em 1854 voltara à cidade para iniciar a sua viagem ao norte do país no sentido de recolher documentos medievais dispersos.

Na segunda parte o «cultivador prático» esboça uma interessante reflexão sobre os factores que se deveriam ter em conta no sentido de fazer «progredir a arte da agricultura». Salientando as diferentes condições do Norte e do Sul pensa que há características nos processos produtivos e nos recursos nacionais que se deviam conhecer previamente antes de se introduzirem algumas das técnicas estrangeiras mais proveitosas e necessárias ao país. É importante chamar a atenção para o facto do grande liberal considerar a nossa lavoura menos atrasada do que aquilo que por vezes se dizia. Todas estas considerações gerais constituem como que uma proposta de programa base para trabalhos agrónomicos, que, com o decorrer do tempo se deviam ir realizando. Já em 1854 tivera ocasião de apresentar na Academia Real das Ciências de Lisboa um projecto para o estudo da estatística em Portugal.

No sentido de exemplificar aquilo que antes considerara, passa finalmente a apresentar a comunicação que reputava de utilidade prática sobre a expe-



Litografia de Herculano em 1856, ano da publicação da carta que aqui se reproduz.



Verbete do Regimento dos Voluntários da Rainha, no Porto, do soldado Alexandre Herculano, entre 1832 e 1833.

riência da utilização do prussiato (cianeto) de potasso para temperar o ferro das charruas e dos arados. Este processo fora por ele aplicado nas terras do Calhariz, a que se refere com expressões que demonstram um conhecimento muito profundo sobre a natureza da constituição dos seus solos.

A outra referência conhecida de Herculano à utilização do prussiato de potasso encontra-se numa carta de 14 de Janeiro de 1855 onde ele, então presidente da Câmara de Belém e por isso obrigado a assistir a uma reunião, recomenda ao seu amigo Joaquim Filipe de Soure para que: «Não esqueça o prussiato de potasso para os arados»⁽⁶⁾, quando fosse ao Calhariz.

O método que revela detalhadamente, embora simples, demonstra ser engenhoso. Pelo seu carácter técnico este texto aproxima-se da comunicação que expusera no início de 1850 a Joaquim Tomás Lobo de Ávila sobre a cultura da beterraba⁽⁷⁾, ou ainda de outras informações fornecidas em cartas pessoais a amigos, sobretudo durante a fase de Vale de Lobos. De entre estas destacam-se as que se referem à produção do azeite que ficou célebre.

A «carta ao Jornal da Sociedade Agrícola do Porto» vem revelar novos e preciosos elementos que evidenciam as preocupações de Herculano com o progresso e o rigor de processos inovadores aplicados à lavoura, como que estabelecendo nesta atitude um paralelo com o interesse em abrir novos horizontes à historiografia portuguesa.

(1) Em nenhuma das muitas obras consagradas ao estudo da bibliografia e da vida de Herculano encontramos qualquer referência ao texto apresentado. Facto que é tanto mais para admirar quanto algumas delas são duma vastidão e rigor admiráveis, como é o caso do *Dicionário Bibliográfico Português*, vol. XXI, Lisboa, 1914 inteiramente consagrado ao autor ou, ainda mais completo, o volume *Alexandre Herculano — Exposição Bibliográfica Comemorativa do Centenário da sua Morte — 1877-1977*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1977. O mesmo se pode dizer dos trabalhos de grandes herculanistas como Vitorino Nemésio, António José Saraiva, Joaquim Barradas de Carvalho, António Baião, António de Serpa Pimentel, entre tantos outros.

(2) Os textos de Herculano relativos a esta polémica são por nós reunidos nos *Opúsculos*, VIII, 1.ª parte, Lisboa, Editorial Presença (a sair brevemente).

(3) O primeiro destes textos cuja parte inicial já fora impressa em 1852, encontra-se nos *Opúsculos* I, Lisboa, Editorial Presença, 1982, pp. 293-311. O segundo trabalho surgiu originalmente com o título referido, acabando posteriormente por ser completado com outros estudos e publicado pelos legatários de Herculano sob a denominação de «Os vínculos» in *Opúsculos* II, Lisboa, Editorial Presença, 1983, pp. 25-33 (é neste volume que se encontram os mais importantes textos publicados por ele sobre agricultura).

(4) Herculano publicara já em Janeiro de 1851 uma artigo muito elogioso sobre «A Granja do Calhariz» recolhido nos *Opúsculos* II, Lisboa, Editorial Presença, 1983, pp. 165-168. Para observar as suas actividades nesta granja que desejava modelar há que consultar as numerosas *Cartas Inéditas de Alexandre Herculano a Joaquim Filipe de Soure*, publicadas por Luís Silveira, Lisboa, 1946.

(5) Vide a *Revista Peninsular*, vol. II, 1856, p. 36.

(6) In *Cartas Inéditas de Alexandre Herculano a Joaquim Filipe de Soure*, publicadas por Luís Silveira, Lisboa, 1946, p. 78.

(7) Incluída nos *Opúsculos*, VIII, 1.ª parte, Lisboa, Editorial Presença, (a sair brevemente).

JORNAL
DA
SOCIEDADE AGRICOLA
DO
PORTO

VOL. I.



PORTO,
TYP. COMMERCIAL

Rua de Bellomonte n.º 74.

1856.

PARTE NÃO OFFICIAL.

Carta do snr. A. Herculano.

É com muito prazer que temos visto nas paginas do Jornal que dirigimos e que nos exforçamos por tornar cada vez melhor, e mais proveitoso, os nomes de muitas illustrações da nossa terra. Hoje é o conhecido e respeitoso auctor da *Historia de Portugal* que responde da maneira a mais cortez ao nosso convite.

Esta carta faz honra ao espirito esclarecido do snr. Herculano, e é em extremo lisongeira para o Porto e para a sua Sociedade Agricola.

Sentimos sinceramente, por nós e pelos leitores d'esta folha, que, por muito occupado, não possa o auctor fazer publicos com frequencia os resultados dos seus estudos agricolas, mas assim mesmo esperamos que não será a ultima vez que receberemos as suas lições.

Eis a carta:

Illm.º Snr. — Tenho a agradecer a V. a prova de benevolencia que me dá remettendo-me o Jornal da Sociedade Agricola do Porto, e pedindo-me para elle a minha, aliás bem pouco importante, collaboração.

E' para mim um verdadeiro prazer ver que a Sociedade Agricola do Porto é a primeira a dar o exemplo de uma publicação de tal ordem. Os destinos dessa terra, que deu o nome ao paiz, parece serem o dar sempre o primeiro impulso a tudo o que é grande, liberal, sincera e verdadeiramente progressivo. Não tenho nisso tão sómente prazer: tenho uma especie de orgulho, porque, posto que nascido aqui, o Porto foi para mim como uma segunda patria. Passei n'elle os melhores annos da vida: aquelles de que, talvez, unicamente conservo saudades.

Sou cultivador; mas apenas cultivador práctico: posso subministrar factos á sciencia: mas aos homens que juntam a sciencia á experiencia é que toca principalmente deduzir desses factos doutrinas que façam progredir a arte de agricultura, que, aliás, eu não supponho tão atrozada entre nós como ouço afirmar áquelles que entendem ser applicavel a Portugal tudo quanto se faz lá fóra, e que se faz lá fóra tudo quanto os livros nos dizem que se faz. Sinto assim mesmo, que uma vida excessivamente occupada me não permita enviar-lhe com frequencia os resultados das minhas observações. Posto que a nossa agricultura do sul defira profundamente da agricultura das provincias do norte, ha entre nós cousas cujo conhecimento seria util aos lavradores d'ahi, hem como muitas cousas ha na cultura do norte, que se poderiam imitar aqui com vantagem. Quando sériamente se pensar em dar impulso aos melhoramentos agricolas, a

primeira cousa que haverá a fazer, penso eu, será ajustar contas connosco mesmos: será estudar e recensear, digamos assim, os usos e práticas agricolas do paiz, indagando as razões d'elles. Creio que cada provincia ou districto teria que aprender com os outros. D'ahi tirariamos tambem uma grande utilidade: as razões desses usos seriam não raro deduzidas da natureza do sólo, das condições economicas ou topographicas da localidade, do clima, &c., e nessas razões veriamos ás vezes o motivo porque tal methodo ou tal cultura, excellente em certo districto, seria n'outro a ruina do lavrador. Isso nos premuniria contra os enthusiasmos exaggerados dos agricultores em papel que conhecem perfeitamente certos methodos ou practicados ou aconselhados n'outros paizes, mas que ignoram que elles são practicados, talvez ha seculos, no seu, posto que limitados ás localidades a que realmente convém, não se havendo até agora propagado em outros por não convirem ali. Taes estudos e exames haviam de tornar-nos mais justos para connosco, e se o fossemos haviamos de ter mais força para introduzirmos as práticas estrangeiras, incontestavelmente boas e applicaveis ao paiz, e destruímos as preocupações, erros, e methodos máus que se possam dar entre nós. Quando o lavrador ouve proporem-se-lhe cousas inexequiveis ou diametralmente oppostas áquillo de que longa experiencia o tem convencido, como esperar d'elle que tome conselhos realmente bons, mas que vão d'involta com outros que são evidentemente absurdos para quem é experimentado nestas materias?

Podia citar aqui factos em abono das considerações que tenho feito; mas esses factos levar-me-hiam longe. Talvez já seja demais para os fins desta carta o que fica dicto. Os fins d'ella são unicamente agradecer a benevolencia de V. e satisfazer de algum modo aos seus desejos com uma communicação que reputo util. Versa ella sobre o uso do prussiato de potassa como um meio altamente economico de substituir o aço na tempera do ferro das charruas e arados. E' um processo simples e facil, descoberto por um acaso, e que julgo inteiramente desconhecido em agricultura, pelo menos no nosso paiz.

A experiencia do emprego do prussiato foi feita na propriedade de Calhariz, no concelho de Cezimbra, propriedade assaz vasta, onde se encontram quasi todas as variedades de terrenos desde as argillas mais tenazes, até os solos areniscos apenas humiferos. Em todos elles se achou vantajoso o uso de relhas e segas temperadas com o prussiato de potassa, em vez de calçadas de aço, nas charruas á Dombasle que alli servem para alqueivar, e até para arrotear quando o mato não é de carvalhiça ou daro. A duração das folhas é proximamente a mesma nas terras fortes; nas areniscas tem-me parecido que se gastam um pouco mais. Para romper no verão terras seccas excessivamente compactas tambem creio que a tempera de bom aço é preferivel ao prussiato. Nos trabalhos de sementeira feitos com arados ordinarios a tempera destes com o prussiato é evidente que dá os mesmos bons resultados.

A economia não está só no preço da materia da tempera: está

tambem na rapidez com que se tempera o ferro. Avia-se mais obra talvez em duas horas empregando o prussiato, do que n'um dia empregando o aço.

O methodo usado em Calhariz é o seguinte: Affeiçãoada a peça, põe-se candente na forja u'um gráu proximo d'aquelle em que seria necessario pô-la para a calçar de aço. Sobre uma lamina ou chapa de ferro tem-se espalhado uma leve camada de prussiato reduzido a pó. Leva-se a peça candente acima do pó e corre-se ao longo da lamina por ambas as faces da peça, sobre tudo para o lado do côrte, e pela parte inferior: o pó derrete-se e adhere ao ferro crepitando, e logo que adhere mergulha-se rapidamente na agua. Se a quantidade do pó foi sufficiente, a peça dá um som analogo ao que daria se fosse calçada de aço, e a lima não morde no ferro. Se a operação não saiu bem, leva-se de novo a peça á forja e repete-se a tempera, e do mesmo modo se repete, sem embaraço nem inconveniente algum, se depois de algum tempo de serviço perde a rijeza e funciona mal.

Se V. entender util propagar este simples e economico processo, e elle der bom resultado aos que o experimentarem, como tem dado em Calhariz, os lavradores poderão fazer uma economia que, ao menos na grande cultura, não é de desprezar.

Sou

De V...

Ajuda, 25 de junho de 1856.

A. HERCULANO.

Cultura da amoreira.

A industria sericola é uma d'aquellas que entre nós se acha mais atrazada, e que menos se tem desenvolvido; é comtudo incontestavel que é uma das mais proveitosas e faceis. Quasi todas as industrias agricolas exigem um trabalho continuo da parte do lavrador, e no fim o producto liquido é diminuto, e apenas chega escassamente para seu sustento; ao passo que a industria sericola apenas o occupa uma limitada parte do anno, recompensando-o largamente. Apesar d'isto vemo-la apoucada entre nós, e quasi desprezada, pelo menos na fabricação da seda. Chamando hoje a attenção dos agricultores para esta importante industria, entendemos fazer-lhes um serviço, e este tanto maior quanto as circumstancias agricolas em que nos encontramos reclamam de nós toda a attenção para novas industrias, pois que os morbos vegetaes tem atacado parte consideravel das nossas culturas. A vinha principalmente está n'um estado lastimoso, e aquelles paizes, de que ella era a unica riqueza se acham no extremo da mizeria. O nosso paiz vinhateiro do Douro, que fôra o mais rico do mundo, e que ainda ha poucos annos continha a primeira riqueza de Portugal apesar de ter depesto a opulencia d'outras épocas para elle mais ditosas, está hoje luctando com todos os horrores do mais formidavel infortunio. — Já por

LIVROS NA PRELO

PEREGRINAÇÃO

sátira e o resto

por Rebeca Catz

O presente texto corresponde à introdução da edição crítica da obra de Fernão Mendes Pinto, actualmente em preparação e a ser publicada, dentro em breve, pela INCM.

A *Peregrinação* não é o que parece ser. Não é simplesmente um livro de aventuras, nem romance, nem crónica, nem autobiografia, nem alegoria, nem literatura picaresca. Não obstante, não se pode negar que se parece com todos eles. Podemos ir ainda mais longe e asseverar que tem afinidades com todas as literaturas de todos os tempos, começando com a Bíblia, com os «voyages imaginaires» dos tempos clássicos, com as chamadas «morality plays» do medievo, com as crónicas dos Descobrimentos, e com a literatura utopista do Renascimento. Antes de mais nada, é um livro de profunda filosofia moral e religiosa. Reduzido aos termos mais simples, a sua tese é o pecado e o castigo.

Genericamente pertence à Sátira. Como tal, é um livro de ataque, e o seu ataque é dirigido contra a ideologia da Cruzada, que era a maior força unificadora na história de Portugal. Na perspectiva do autor, a missão de converter estava condenada ao fracasso porque os portugueses tiveram plena consciência de que pecavam contra Deus, violando os Seus Mandamentos. Por isso, os portugueses, que ele pinta como a encarnação do Mal, devem ser castigados, como de facto são, por todo o percurso da *Peregrinação*, na qual os vemos constantemente perdendo, naufragando, e sofrendo, como se a face de Deus estivesse voltada contra eles.

É um livro extraordinário, que, num período de profundos conflitos religiosos, faz um apelo para a tolerância — conceito ousado naquele tempo. É um exemplo prematuro — se não o primeiro — de um livro que, no desabrochar da era do imperialismo europeu, põe em dúvida a moralidade das conquistas ultramarinas dos portugueses, condenando-as como actos de bárbara pirataria. Essa perspectiva é o que afasta Mendes Pinto de todos os seus contemporâneos.

A literatura quinhentista é essencialmente uma literatura de conformidade, devido à Inquisição e uma censura rigorosa que só permitia lisonjear ou calar. Mendes Pinto não quis calar. O seu livro é um desafio às autoridades. Talvez se não tivesse existido uma censura tão rigorosa, e até perigosa, ele não teria escrito a *Peregrinação*. O seu génio soube vencer esse obstáculo, valendo-se de todas as técnicas e estratégias de sátira e indirectão. É um desafio a todas as convenções e autoridades do seu tempo.

O molde literário adoptado por Mendes Pinto é o de uma crónica pessoal em forma autobiográfica, de grande flexibilidade estrutural, que se coaduna perfeitamente com a forma episódica geralmente favorecida dos satiristas. Mas é um disfarce literário de que o autor se serviu como escudo protector numa época perigosa.

A *Peregrinação* tem que ser lida muito atentamente, senão o significado e o intento do autor passam despercebidos. É um jogo delicioso em que o leitor tem que tomar parte. A sátira, ao contrário da convicção comum, raras vezes é «honesta» no sentido de expressão directa da emoção ou opinião. Mas, ao mesmo tempo não se afasta muito longe da verdade. É uma verdade deformada. Para ter êxito, o satirista deve praticar a arte da persuasão e ser hábil com os instrumentos dessa arte. Toda a literatura é, em certo sentido, retórica, mas a sátira é a mais retórica de todas as formas literárias.

O crítico norte-americano, Edward W. Rosenheim, Jr., define a sátira como «um ataque por meio de uma ficção manifesta contra pormenores historicamente autênticos e discerníveis». (1) Esta é uma das muitas definições que têm sido formuladas da sátira — dada a sua natureza proteica — mas todos concordam na sua natureza moral e retórica, e nas muitas técnicas e estratégias pelas quais o satirista consegue o seu propósito.

Uma das ficções da *Peregrinação* é a de autobiografia, pela qual o autor histórico tem sido confundido com o protagonista literário. É um aspecto do livro que é importante esclarecer.

O Fernão Mendes Pinto histórico

Há dois Fernão Mendes Pinto — um que realmente existiu, e outro que ele mesmo inventou. Acerca do primeiro, se aderimos estritamente aos documentos — e tal é a nossa intenção aqui — não podemos dizer com certeza exactamente quando e onde nasceu. Uma carta contemporânea refere-se a ele como «natural de Montemor-o-Velho»; (2) outra, escrita por ele mesmo em 1554, diz vagamente que tinha gastado 40 anos da sua vida, e 18 deles na Índia. (3) do que se pode deprender que nasceu por 1514. Daqueles 40 anos sabemos muito pouco, mas o que sabemos com certeza é que, já no ano de 1554, tinha acumulado uma fortuna notável, com a qual decidira regressar à pátria, assentar raízes e constituir família.

Naquele ano de 1554, enquanto permanecia em Goa, à espera de um navio com destino a Portugal, foi ao Colégio Jesuíta de S. Paulo, para ver se havia lá cartas para ele de Francisco Xavier, com quem veio a amistar-se havia dois anos no Japão, e a quem tinha emprestado dinheiro para construir a primeira igreja cristã no Japão. Em saindo da porta, um Irmão, que o conhecera em Malaca, chamou-o para dentro e o apresentou aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, como grande amigo e devoto de Francisco Xavier. Nesse

comenos chegou o Padre Mestre Melchior Nunes Barreto, Vice-Provincial da Companhia na Ásia e Reitor do Colégio, cargo que desempenhava na ausência de Xavier. Era um encontro que ia mudar o decurso da sua vida. Melchior o levou pessoalmente a mostrar-lhe o colégio e os meninos com suas lobas brancas. Ele ficou profundamente impressionado com o que viu e muito lisonjeado pela atenção que lhe davam, o que, como escreve, era provavelmente devido à sua amizade com Francisco Xavier, quem, sem ninguém na Índia saber disso, tinha morrido havia já mais de um ano.

Nos dias que se seguiram, Pinto passou muitas horas visitando o Colégio e conversando com o Padre Mestre Melchior sobre a possibilidade de divulgar a fé nas terras da China e Japão onde Pinto afirmou que mercadejara por dezasseis anos.

Neste tempo, em Março de 1554, dois acontecimentos importantes tiveram lugar. 1.º A chegada a Goa do corpo de Francisco Xavier, num estado de «incorrupibilidade», o que geralmente foi julgado como uma milagre; e 2.º a chegada a Goa também de uma carta de Ôtomo Yochichige, Daimiô ou senhor feudal do Bungo, na ilha de Kiuchu, pedindo ao Vice-rei da Índia que mandasse lá padres, com uma vaga promessa da parte dele, de se fazer cristão.

Profundamente movido pela morte do seu amigo, e pelo fervor religioso do povo pelo que se julgava ser o milagre de incorruptibilidade, Pinto fez um oferecimento impulsivo ao padre Melchior, a quem se tinha afeiçoado: se Melchior estivesse disposto a ir ao Japão, ele o acompanharia; e ao mesmo tempo, Pinto «fêz voto, no qual obrigou seu corpo, alma, e fazenda a perpétuo serviço de Deus»,⁽⁴⁾ — voto de que depois ia se arrepender. Sua acção impulsiva assombrou até os Jesuítas, um dos quais diria dele posteriormente, «um homem tão favorecido do mundo e tão metido nele, tão cheio de bens temporais... [que] renunciou tudo em tão breve espaço...»⁽⁵⁾.

Pinto distribuiu a sua fortuna da seguinte maneira: Mandou 2000 cruzados a «um irmão e irmãs» que tinha em Portugal; fez muitas esmolas a pobres e outras obras de caridade; destinou logo para a ida ao Japão entre 4 e 5000 cruzados, como também para edificar uma igreja no Japão, e comprou muitas peças e presentes de grande valor para os príncipes do Japão; e o mais devia se gastar no negócio da conversão para os Jesuítas não terem de viver das esmolas dos novamente convertidos; forrou os muitos escravos que tinha; alguns meteu no colégio de S. Paulo para serem instruídos, e três deles levou consigo porque «se lhe deitaram aos pés, chorando que que-

PEREGRINACAM DE FERNAM MENDEZ

PINTO, E POR ELLE ESCRITA:

QUE CONSTA DE MVITAS, E MVITO
cistranhas coufas que vio, & ouvio no Reyno da
China, no de Tartaria, no de Pegú, no de Mar-
tavião, & em outros muitos Reynos, & senho-
ries das partes Orientaes, de que nestas nos-
tas do Occidente ha muyto pouca, ou ne-
nhã noticia.

E TAMBEM DA CONTA DE MVITOS
*casos particulares que acontecerão assim a elle como nou-
tras muytas pessoas; & no fim della trata brevemente de
algũas noticias & da morte do Santo Padre Mestre Frã-
cisco Xavier, unica luz, & Resplendor daquellas par-
tes do Oriente, & nellas Reytor Vniuersal da Com-
panhia de Iesvs.*

OFFERECIDA AO SENHOR

DOM FRANCISCO XAVIER IOZEPH DE MENESES PRIMOGENITO DOS SENHORES CONDES DA ERICEYRA

EM LISBOA

Com todas as Licenças necessarias.

Na Officina de Antonio Craesbeck de Mello, Impressor de Sua Alteza,
& impressa á sua custa Anno de 1678.

Frontispício da 2.ª edição da *Peregrinação*. As gravuras que se seguem, nas páginas do presente artigo, constituem uma série de pormenores de dois biombos Namban.

riam ir morrer com ele ao Japão»; (6) também, no início da viagem, quando os Padres e Irmãos renovavam os seus votos, tirou dos seus dedos anéis de pedra de muito valor e os meteu no braço do Menino Jesus.

Quando o Viso-Rei soube que Pinto ia ao Japão com o Padre Melchior, nomeou-o embaixador ao «Rei» de Bungo, mas sem saber que Pinto já se tinha conjurado como membro da Companhia, facto que encobriera porque tinha sido acordado entre os Jesuítas que o novo Irmão não envergaria o hábito da Ordem até ter concluído a sua missão diplomática. As preparativas para a viagem foram feitas rapidamente e, a 16 de Abril de 1554, dentro em só oito dias, partiram de Goa.

Desde o começo a viagem foi acoissida de muitas vicissitudes. Uma viagem que devia ser questão de meses, levou dois anos. Na travessia entre Goa e Malaca houve tormentas que lhes fizeram chegar com um mês de atraso e com medo de perder a monção. Devido a uma crise política em Malaca, a partida imediata para o Japão lhes foi impedida e como resultado perderam a monção e viram-se forçados a ficar em Malaca até o ano seguinte.

Durante a maior parte do ano que passaram em Malaca, o Padre Melchior esteve doente, mas nos deixou uma pintura piedosa de Pinto naquele ano:

Põem em muito espanto à gente desta terra nosso-irmão Fernão Mendes, que é embaixador que o Visorei mandava ao principal Rei de Japão, em nossa companhia... Era ele muito conhecido nesta terra e tinha aqui servido algum tanto ao mundo, e era tido por dos mais ricos entre eles e que mais triunfava; julgavam-no por bem aventurado a quem a fortuna dava tantas riquezas. Vêem-no agora deixar de servir ao malvado Mamona, o qual nesta terra é o pago-de melhor servido de todos. Veêm-no agora vestido numa teada velha e rota, pedir-lhes esmola de porta em porta o que dantes lhe dava banquetes, e servir aos enfermos no hospital, o que dantes por nenhum preço chegava a visitá-los, de precioso. (7)

Também se sabe que em Malaca Pinto passava o tempo aviando a caravela que o Viso-Rei lhes emprestou, em que gastou 900 cruzados, comprando provisões e outras coisas necessárias para a viagem.

Finalmente, no primeiro de Abril de 1555 partiram de Malaca, um ano depois do começo da viagem. Ao abocar o estreito de Singapura, a caravela varou em cima de uma restinga, no meio de território hostil. Aqui, Pinto e o Padre Melchior, com outros dois, meteram-se numa manchua e foram a remo pedir socorro a um navio português ancorado

no outro lado do estreito. Foi uma travessia perigosa, de noite, durante a qual é Pinto quem se encarrega de tudo, que assume o papel de chefe da expedição. Ele é quem fala com os Saletes, inimigos dos Portugueses que os vão seguindo por todo o caminho, ameaçando-os constantemente. Ele é quem lhes fala na língua malaia, mandando-lhes que se afastassem. Ele é o que mete um morrão aceso na mão do Padre Melchior para darem a impressão aos inimigos que havia entre eles mais uma espingarda. Ele é o primeiro a avistar, na luz da lua, o navio salvador ao outro lado do estreito. E é ele o que fala num tom áspero aos inimigos neste trecho final, assim esforçando os remadores.

Uma vez resolvidas essas dificuldades, a caravela sai fora do estreito para encontrar-se com outras. Aos 14 de Abril, em Pulo Timão, onde ancoram para reparar o barco, desaparecem cinco membros da tripulação, e o capitão recusa-se a continuar a viagem, dizendo ao Padre Melchior que «tomasse a caravela e que fizesse capitão quem quisesse porque ele não era para isso, nem se atrevia a sê-lo pelos muitos trabalhos que em tão poucos dias tínhamos passado e os muitos riscos em que nos tínhamos visto». (8) Por fim, convencem-no a continuar a viagem.

No dia 6 de Maio chegam a Patane onde Pinto se desembarca para aviar matalotagem

e outras coisas de que precisavam. É bem recebido pelo rei, o que é muito seu amigo e o tinha conhecido nos dias que comerciava ali, como dono de seu próprio navio. Mas, no dia seguinte, ocorre uma revolta na terra devido a que uma nau portuguesa tinha incendiado um barco da terra, e a gente andava amotinada, procurando vingar-se dos portugueses. Apesar de ficar perigoso um homem como Pinto ser visto nas ruas, ele é o único que ousa saltar em terra, acompanhado apenas do sacristão que trazia uma azagaia na mão. É interessante notar que Pinto, ainda Jesuíta aspirante, escreve: «Todavia houve muitos rebates e repiques, e afrontas dos negros, os quais eu sofri, do que digo a Deus minha culpa, mais com vergonha que com vontade, porque ando ainda muito atado a isto, e principalmente ao que dirão em cousa tão vergonhosa como é fugir.»⁽⁹⁾

A 13 de Maio de 1555 partem de Patane, na expectativa de fazer rota batida para o Japão, mas no meio do Golfo de Sião lhes sobrevém outra tormenta e esta vez o capitão definitivamente recusa-se a seguir viagem, e regressam à ilha de Tiomão donde tinham partido 40 dias antes. Aqui, nesta paragem, encontram-se com dois galeões portugueses em caminho à China. Os seus capitães convencem o padre a seguir a viagem com eles até à

China onde poderia arranjar outro barco para o Japão.

A 4 de Julho de 1555 chegam à ilha de Sanchão onde Melchior diz missa sobre a primeira cova de Francisco Xavier, e a 3 de Agosto ancoram na ilha de Lampacau, perto de Macau, onde os Portugueses comerciavam naquele tempo. De Lampacau, Melchior faz duas viagens a Cantão — o que não foi possível para Xavier — para resgatar alguns portugueses, prisioneiros dos Chineses, e para ver a disposição da terra e a gente dela, na expectativa de poder voltar depois para divulgar a fé. Pinto acompanha-o para comprar necessidades para os padres que então estavam no Japão, com os quais não tiveram nenhum contacto em mais de cinco naos. Durante o tempo que estiveram na costa da China, todos os padres e irmãos se agasalhavam a bordo dos navios portugueses ancorados no porto, mas só Pinto fica na terra, perto da igreja que tinham construído, para dar aviamento aos padres que ali vinham dizer missa.

Desde a morte de Francisco Xavier, quatro anos antes, a situação política na China tinha mudado notavelmente. Agora os portugueses pagavam direitos e podiam negociar à vontade e entrar e sair de Cantão, o que foi proibido a Francisco em 1552. Melchior se consola com a ideia de que ele está realizando os sonhos de Xavier, mas Pinto duvida que seja pos-



sível converter os chineses. As cartas jesuítas escritas durante os meses passados nas ilhas da China revelam um Pinto que está muito atarefado e contente com a sua sorte, bem que na sua carta de 1555, escrita em Macau, há um ligeiro indício do que vai suceder depois, porque Pinto, já naquela data, pede aos seus irmãos em Cristo que rezem por ele, para que persevere na Ordem.

Por fim, em Julho de 1556, um ano depois da chegada à China, e mais de dois anos depois da partida da Índia, os missionários jesuítas chegam ao Japão. Daqui em diante os documentos mantêm silêncio sobre o nome de Pinto e o seu papel como embaixador na corte de Ótomo. O projecto original foi que Pinto, uma vez concluída a sua embaixada oficial, tirasse o fato rico que tinha mandado fazer em Goa para a embaixada e fizesse um presente dele ao Rei de Bungo, e depois, que envergasse o hábito de Jesuíta. É de duvidar que gesto tão dramático fosse levado a cabo. Os arquivos mantêm silêncio com respeito a Pinto nesta etapa e só revelam que o Irmão Fernão Mendes, estando ainda no Japão, foi separado da Ordem, a seu próprio pedido, entrando assim na história da Companhia como o primeiro Jesuíta a ser despedido da Ordem no Japão.

Os críticos e historiadores têm oferecido muitas hipóteses sobre o que aconteceu no Japão para causar essa separa-

ção de Pinto da Ordem. Alguns até têm sugerido que Pinto foi despedido por ser cristão-novo, o que não era motivo para ser rechaçado naqueles primeiros anos da Ordem, mas, a nosso ver, não há nenhum mistério. Um estudo atento dos documentos coevos, e em especial a carta do Padre Melchior, escrita de Cochim em 1558, um ano depois de seu regresso à Índia, permite que os acontecimentos sejam reconstituídos. Tinham partido para o Japão com muito alvoroço e esperança, convidados por um dos mais poderosos senhores feudais do Japão, quem tinha prometido, embora vagamente, converter-se. Mas, levou-lhes mais de dois anos para ir ter ao Japão e quando por fim ali chegaram, o clima político tinha mudado profundamente. Ótomo estava embrenhado numa guerra civil e dificilmente poderia ter-se arriscado a isolar-se das suas gentes, convertendo-se a uma fé estrangeira. Apesar de que os missionários foram bem recebidos e agasalhados por Ótomo, que os protegeu e lhes deu terra, prédios e uma renda anual — provavelmente como resultado da embaixada de Pinto — e apesar de que Ótomo instou Melchior a ficar à vontade na sua terra, é patente, a julgar pelos documentos que Melchior ficou profundamente decepcionado.

Naquela carta de 1558, Melchior queixa-se amargamente de tudo no Japão — das asperzas da vida, dos comeres, do

frio, das camas, dos perigos das guerras civis, e da austeridade geral da vida japonesa. Esteve doente quase todos os três meses que ficaram no Japão. Exprime a sua profunda admiração pelos padres labutando ali desde os tempos de Francisco Xavier, cercados de tantos rigores; e confessa não ter ele nem a força física nem a espiritual para aguentar a vida áspera do Japão. Em suma, dá-se conta de que não pode emular o seu ídolo, Francisco Xavier.

Quanto a Mendes Pinto, uma coisa era viajar ao Japão, como tinha feito várias vezes antes, como mercador abastado e respeitado, e esta vez, como embaixador honrado, e chefe da expedição, pagando os gastos e velando, protegendo, resolvendo os problemas dos missionários, etc. — e outra, uma vez concluída a sua embaixada, ficar ali nessa terra estranha e isolada, sofrendo frio e fome, exposto aos perigos das guerras constantes e à hostilidade dos sacerdotes budistas. Além disso, é patente nas cartas que Pinto tinha-se afeiçoado muito do Padre Melchior, talvez na esperança de encontrar nele outro Francisco. Pinto tinha partido para o Japão só com a condição de que Melchior fosse com ele. Isso transpira das cartas de Pinto nas quais fala do Padre com profundo respeito e admiração, pela sua santidade e pelas suas letras. O Padre esteve doente, não só no Japão, mas também em Malaca

durante grande parte da viagem, e vemos Pinto sempre adotando uma atitude protetora para com ele, como pai protegendo o filho favorito. Ora, tomando em conta que Melchior mesmo confessa não poder aguentar a vida áspera do Japão, como poderia Pinto, que queria emular o Padre em tudo, deixar-se ficar ali? Como poderia este homem experimentado, ambicioso, que tinha levado uma vida tão activa e mundana, deixar-se ficar reduzido a um papel menor, de obediência, de auto-abnegação, no Japão — ele que tinha partido com três escravos a seu serviço? Além disso, nunca podia aspirar a ser Padre, por ter já mais de 40 anos, ali no Japão, onde não havia seminários. Não há a menor dúvida que Melchior compreendeu muito bem os motivos que Pinto tinha para não perseverar nos seus votos tão súbita e emotivamente feitos — e até deveu ter-se compadecido dele quando pediu para ser separado da Ordem.

A princípios de Novembro de 1556 — apenas três meses depois de ter chegado ao Japão, partiram juntos, deixando atrás os outros membros do pequeno grupo missionário que os acompanharam ao Japão. Eis a única aventura na vida do nosso Fernão Mendes Pinto que é bem documentada.

Grande parte da aventura descrita acima foi inserida nos últimos capítulos da *Peregrinação* anos depois, mas desde o



ponto de vista de uma *persona* literária, criada por Pinto, com uma perspectiva irônica e bem diferente da perspectiva pia de um Pinto, aspirante a santidade, e qualquer referência a si próprio como missionário jesuíta foi totalmente suprimida, por mão dele próprio.

Vários críticos⁽¹⁰⁾ têm culpado à Companhia de Jesus de ter alterado ou mutilado o manuscrito da *Peregrinação*, e até de ter virado contra ele uma suposta animosidade colectiva por ele ter saído da Ordem. Isto é muito duvidoso, e certamente contraditado pelos factos da vida de Pinto tal como os conhecemos. Os arquivos mostram que ele se afastou da Ordem a seu próprio pedido e que, a partir desse afastamento e por todo o resto da sua vida, as suas relações com os Jesuítas permaneceram extremamente cordiais. Se Pinto tivesse agido impulsivamente ao tomar os votos, também Melchior agiu depressa demais ao acolher Pinto nas fileiras da Companhia. Pinto fez doação de uma grande parte da sua fortuna à Companhia, inspirou e subsidiou a missão, e os Jesuítas tinham mais razão para agradecer e respeitá-lo do que para persegui-lo. O facto de que o seu nome fosse riscado ou omitido anos depois dos códices e cópias impressas das cartas jesuítas não é difícil de compreender. As cartas deram-se ao público com fins de edificação e propaganda, e foram frequentemente copiadas, adap-

tadas, e editadas com esse propósito. E não prestou para nada deixar-se saber que Pinto tinha-se separado da Ordem.

Nos primeiros meses de 1557 Pinto e Melchior já estavam de regresso na Índia onde Pinto não ficou muito tempo. Já em Setembro de 1558 Pinto estava em Lisboa. Ao seu regresso devia ter descoberto com assombro que era um homem muito famoso. A sua carta, escrita como missionário em Malaca, a 5 de Dezembro de 1554, tinha sido publicada pelos Jesuítas em Dezembro de 1555, quase imediatamente depois de ser recebida em Portugal, e amplamente lida e distribuída por toda a Europa. Três edições em espanhol (1555, 1556 e 1557), duas em italiano (1556, 1557), e uma em francês (1556) — nenhuma em português — saíram antes do seu regresso a Portugal. Apareceu primeiro numa colecção que continha oito cartas — e não há dúvida que de todas elas, a de Pinto é a mais interessante. É uma carta escrita num estilo vivo e fluído e revela já o talento do grande escritor que veio a ser.

Mas parece que a sua fama não lhe valeu para receber da Coroa a compensação que procurava pelos seus serviços a Deus e ao Rei. Deve ter sido durante a regência do Cardeal Henrique, ao redor de 1563, que Pinto retirou-se da Corte, um homem profundamente desapontado com a ingratidão dos Reis. Comprou uma pequena

propriedade próximo de Almada, onde se casou com uma Maria Correia de Brito, e se acomodou para constituir família. Quanto à sua família, o único que sabemos é que teve dois irmãos chamados Álvaro e António que tinham estado com ele na Índia, ambos como ele, negociantes abastados; que Álvaro estava presente no cerco de Malaca em 1551, e que um dos seus irmãos morreu martirizado pelos Mouros em Bintangue; e que em 1554 tinha «irmãs e um irmão» em Lisboa, e um primo rico, de nome Francisco Garcia de Vargas, descrito como «um cavaleiro fidalgo da casa de El-Rei»,⁽¹¹⁾ que esteve presente em Cochim, em 1557. Sabe-se que tinha filhas, e que foram elas as que fizeram a dádiva do manuscrito da *Peregrinação* à Casa Pia das Penitentes de Lisboa, em obediência à última vontade e testamento de seu pai, a qual deu o livro à estampa 31 anos depois da morte dele.

Pelo resto da sua vida, que dedicou a escrever a sua obra-prima, gozou não só da fama e respeito que sua carta missionária lhe trouxera, como também da reputação de perito em assuntos do Extremo Oriente. Sabe-se que o historiador João de Barros, contemporâneo seu, pediu-lhe informação sobre a China e o Japão. Em 1569, o erudito padre jesuíta, Cipriano Soares, tinha relações amistosas com ele e com muito alvoroço enviou notícias a Roma

de que Pinto estava a escrever um livro sobre as experiências em diversos reinos, «sobre que o vulgo tem grande expectativa». (12). No ano de 1571, um Bernardo Neri, embaixador do Grão-Duque Cósimo I da Toscana, também o consultou, pedindo informação sobre a Ásia, e que Pinto escreveu a Neri uma carta na língua italiana, um pouco aporuguesada, desculpando-se por não ter escrito diretamente ao Grão-Duque, como tinha prometido, e referindo-se ao livro que está escrevendo, o qual gostaria de dedicar ao Grão-Duque Cósimo. (13) E em 1573, Pinto é juiz para a eleição do mamosteiro do Hospital de São Lázaro em Almada; e a 6 de Julho de 1578 é eleito.

...memosteiro de São Lázaro e Albergaria... de que fora juiz o ano passado a qual por não ser presente mandou o dito provedor e irmãos que fosse requerido para servir a primeira meza, receber juramento e servir o dito carygo, (14) o que veio a acontecer a 27 de Julho do mesmo ano.

Neste contexto, é de interesse notar que o nome do cronista-mor, Francisco de Andrade, aparece também nos livros da Misericórdia de Almada, como irmão da Santa Casa de 1572 a 1576, e como Provedor em 1579. Este é o mesmo Andrade que foi incumbido de ordenar e preparar o manuscrito da *Peregrinação* para publicação, autorização pela qual foi

concedida pelas autoridades a 25 de Maio de 1603. Contudo, onze anos se haviam de passar antes que o livro fosse finalmente publicado, em 1614, o mesmo ano em que Francisco de Andrade faleceu.

Em 1582, próximo do fim da sua vida, Pinto foi entrevistado pelo historiador jesuíta Giovanni Pietro Maffei, incumbido pela Coroa de redigir a história evangelizadora dos portugueses na Índia, quem veio a pedir-lhe informação sobre a China e o Japão. A 15 de Janeiro de 1583, três meses depois dessa entrevista, e provavelmente por intercessão do Padre Maffei, Pinto obteve de El-Rei Filipe I um pequeno estipêndio de dois moios de trigo anuais. Morreu a 8 de Julho de 1583, apenas seis meses depois de ter recebido a compensação da Coroa pela qual tanto tempo esperara e que só então lhe viera a ser concedida, em reconhecimento dos seus serviços — sem viver a gozar da fama que o seu livro lhe havia de trazer.

Os documentos relacionados com a vida de Pinto não nos dizem nada com respeito à fisionomia dele — se foi alto ou baixo de estatura, se foi homem formoso ou feio — não sabemos. Mas sim dizem muito com respeito ao carácter e personalidade dele que foi considerado pelos seus contemporâneos na Índia um dos mais afortunados dos homens. Não há dúvida que foi um homem de grande génio e perspicácia.



Não só foi rico, mas também ostentoso — isso se transluz no amor à pedraria que confessava ter. Foi orgulhoso e gabava-se de que nunca fugia do perigo. Tinha fortes qualidades de lidença. Era alma generosa, como testemunham os seus escravos que preferiram ir morrer com ele no Japão a ser forçados. Foi grande admirador das letras, homem de alto entendimento, e bom observador, muito admirado e respeitado pelos seus contemporâneos tanto na Índia como na Europa.

Certas observações feitas por ele nas duas cartas que escreveu aos Jesuítas em 1554 e 1555 nos chamam a atenção porque contêm a semente das ideias que ele veio mais tarde a elaborar na sua obra-prima: (1) que El-Rei de Sião permite a tolerância religiosa no seu reino, dizendo que ele é Rei só dos corpos e não das almas; (2) que El-Rei dos Léquios mandou dar embarcação e todo o necessário a uns portugueses naufragados, mas não quis vê-los, dizendo que não prazesse a Deus que ele visse com os seus olhos gente que roubava o que não lhe pertencia, referindo-se com isso às terras da Índia conquistadas pelos portugueses, — «Isto digo, Irmãos meus, porque vísseis a gentileza que tem esta gente, sem ter nenhuma notícia de seu Criador»; (15) e (3) que lhe parece «que não há maior engano que cuidar ninguém que em algum tempo naturalmente possa haver alguns Cristãos Chins senão

se Deus fizer outros de novo, porque estes que ao presente há na terra é por demais falar nisso». (16)

Já aposentado em Almada, teve tempo para reflectir sobre essas ideias e para ler tudo o que se tinha publicado sobre os descobrimentos até os seus dias, uma leitura ampla que se reflecte na *Peregrinação*. Teve tempo de cotejar tudo o que ele tinha visto e feito e ouvido durante os seus 21 anos na Ásia com o que se estava passando em Portugal depois de seu regresso — as profundas mudanças que se tinham verificado, e continuavam a verificar-se em redor dele. E teve a coragem e o génio necessários para escrever a *Peregrinação*, uma das maiores obras-primas da literatura universal, e uma grande, embora ainda não devidamente reconhecida, contribuição à história intelectual da Europa.

O Fernão Mendes Pinto literário

Fernão Mendes Pinto da *Peregrinação* tem sido confundido frequentemente com o Fernão Mendes Pinto histórico que apresentamos acima. Este é uma *persona*, ou seja, uma personagem fictícia, ou identidade assumida pelo satirista para fazer as suas críticas. Deve-se entender o processo como um artifício literário que separa o autor histórico do narrador literário. Como instrumento re-

tórico, a *persona* é muito flexível, porque permite ao narrador mudar a sua personalidade discricionariamente. Por via de regra, a *persona* fala em três ou mais vozes distintas que são:

1 — A voz do *vir bonus* (o homem de bem) que adquire a nossa confiança na sua moral pessoal, projectando uma imagem de si próprio como homem basicamente generoso e virtuoso;

2 — a voz do ingénuo, que suscita a nossa simpatia apresentando uma imagem de si como inocente de coração simples, um pouco aparvalhado, e sem quaisquer pretensões ou habilidade literárias;

3 — a voz do herói, o patriota, e defensor da fé, que abre ante nós um mundo em que o discernimento do mal é sempre acompanhado, como nem sempre acontece no mundo real, pela coragem de o atacar;

4 — a voz do pícaro, que revela a tolice e a patifaria dos outros, dissimulando uma aprovação, pela participação nele, do mal que deseja condenar.

Esta *persona*, este «pobre de mim» inofensivo, este falso ingénuo, viaja pelo mundo fora como lobo disfarçado de ovelha. Leva-nos numa viagem fantástica pelas sete partidas do mundo, uma viagem em que põe a nu diante dos nossos olhos, nos termos mais realistas, as acções ultramarinas dos portugueses. O oposto dos «va-

rões assinalados» dos *Lusiadas*, os portugueses da *Peregrinação* são a encarnação do Mal. Não nos ensina os aspectos nobres, só os aspectos mais feios e cruéis da acção ultramarina, mas ao mesmo tempo pretende não ver nada ignóbil nessas acções. Ao contrário, parece ufanar-se delas e do seu papel nelas, aceitando-as como se de lugares-comuns se tratava, de acordo com a praxe da sua sociedade. Mas, cuidado com este falso ingénuo, porque cada episódio é manhosamente construído para fazer uma crítica.

A acção se desenrola, apresentada primeiro desde a perspectiva de um português do seu tempo, mas depois o ponto de vista muda para o dos asiáticos, que expressam as suas críticas dos portugueses nos termos mais fortes. O protagonista é meramente um observador, um pouco fraco de entendimento, que repete as palavras ditas pelos asiáticos, que funcionam na obra como os seus porta-vozes. Que culpa tem ele se o menino chinês, encontrado a bordo de um navio capturado pelo pirata português, António de Faria, acusa os portugueses de serem ladrões e hipócritas. Ele só repete o que ouve, sem dar por isso. Nem é culpa dele se os asiáticos acusam os Portugueses de vir, disfarçados de mercadores, espiar a sua terra, com o fim de voltar depois para conquistá-la, acusação que concorda com as acções descritas pelo inocente narrador.

Esta pose da *persona* ingénuo lhe permite expressar, embora indirectamente, a mais esmagadora condenação da ideologia da cruzada pela boca do rei Tártaro que disse: «Conquistar esta gente terra tão longe da sua pátria, dá claramente a entender que deve haver entre eles muita cobiça e pouca justiça»... ao que um velho respondeu:

Assim parece que deve ser, porque homens que por indústria e engenho voam por cima das águas todas para adquirirem o que Deus lhes não deu, ou a pobreza neles é tanta que de todo lhes faz esquecer a sua pátria, ou a vaidade, e a cegueira que lhes causa a sua cobiça é tamanha que por ela negam a Deus, e a seus pais. (cap. 122)

As mesmas acusações são feitas aos naufragos portugueses na ilha dos Léquios onde eles protestam que «o Deus em que criamos nos vedava em sua santa Lei o matar e o furtar» (cap. 140). Mas a inocente *persona* pretende não ver a ironia quando uma vez perdoados os Portugueses pelo Rei dos Léquios, ela, agora falando na voz do Patriota, convida os Portugueses a virem conquistar a ilha, ou fazerem exactamente o que eles disseram que nunca fariam, assim focando a sátira sobre a hipocrisia inerente na situação.

A última viagem ao Japão do Fernão Mendes Pinto histórico, tal como está descrita



na sua carta datada em Macau a 20 de Novembro de 1555, também aparece na *Peregrinação*, mas com esta diferença — o protagonista não faz menção de seu papel como missionário, e põe na boca do amigável Rei de Patane as seguintes palavras: «Quanto melhor fora a estes, já que se aventuraram a tantos trabalhos, irem à China fazer-se ricos do que pregarem patranhas a reinos estranhos» (cap. 220). Evidentemente o ponto de vista sobre a missão evangélica empreendida pelo Fernão Mendes Pinto histórico em 1554-56 mudou notavelmente anos depois quando escrevia a sua *Peregrinação*.

Às vezes a *persona* nos fala na voz do *pícaro*, mas só em certos episódios em que estabelece o que se pode chamar uma relação recíproca entre «servo» e «amo». A mais significativa daquelas relações mútuas na *Peregrinação* é o contrato que o protagonista faz com António de Faria, o chefe dos piratas portugueses. O motivo que apresenta para se incorporar no bando de piratas é uma das ficções básicas da sátira picaresca — o impulso da fome.

O episódio de António de Faria constitui em si uma paródia das conquistas ultramarinas portuguesas, mas ao mesmo tempo contém em si todos os elementos do picaresco. Ao longo de todo o episódio, o nosso *pícaro*, pronto sempre a ser corrompido, dirige todo o

seu poder de elogio para o seu «amo», que é alternadamente louvado pelo seu «ânimo valeroso e de bom cristão» (cap. 56); que «era de si muito generoso» (cap. 58); e que enaltece a sua causa nefasta com «uma fala de homem bom Cristão como na verdade o era» (cap. 60). E enquanto o «servo» conta tudo isto no seu característico tom de irónica neutralidade, a nossa atenção é dirigida para a vilania do seu «amo».

Esta relação do *pícaro* com António de Faria pode comparar-se com a de Lazarilho com o seu quinto patrão, o mercador de indulgências do Papa. Não há qualquer fricção entre o amo e servo. Enquanto o servo relata, a nossa atenção está completamente sobre a chicaneria do amo. É um mau amo não porque bate no servo ou não o alimenta, mas porque é um mau exemplo, um instrutor que corrompe. Dado que o *pícaro* não é nunca tão corrupto como a sociedade em que se situa, ele tem de aprender os truques do ofício, e nesse processo muito do que lhe é transmitido é exposto e analisado para o leitor. A degenerescência retirada não é tanto a das relações entre amo e servo, mas a da ocupação do amo, para a qual o servo é atraído e na qual é iniciado.

Isso é em resumo o carácter de Fernão Mendes Pinto literário, embora não exaustivamente desenhado. O que procurámos fazer, de facto, foi

apresentar ao leitor uma série de estratos separados, com a intenção de mostrar a flexibilidade da *persona* como instrumento retórico e literário.

A Ambiguidade Satírica

Um corolário natural da flexibilidade da *persona* é a inconsistência, em resultado da qual o satirista se nos depara mudando constantemente de estado de espírito, de atitude, de princípios, de acordo com o seu propósito de momento. Mas o propósito principal, a sua intenção-mor, deverá notar-se, é invariavelmente consistente, pois o satirista nunca perde o seu ponto de mira. Essa sua intenção, o objecto primordial, em relação à qual ele é de todo inflexível, é retratar uma filosofia moral consistente.

Uma vez que a *persona* haja estabelecido uma imagem de si própria como criatura aparelhada e sem talento, o leitor estará preparado para melhor aceitar os muitos erros e inconsistência que foram afinal cuidadosa e artisticamente entrelaçadas na narrativa. Em apoio da translúcida fantasia que o satirista é forçado a criar na prossecução do seu objectivo, surgem as frequentes alusões a pormenores históricos, datas, e singularidades da vida real, genuínas, que facultam os necessários retoques de verosimilhança. Nada está fora do seu devido lugar e nada se faz sem propósito. Mas o

cenário resultante é o do paradoxo e ambiguidade premeditados.

Por exemplo, as datas e a cronologia da *Peregrinação* é ofuscante e ousadamente incorrecta. Chega a ser mesmo absurda, facto que ninguém contradiz, do leitor ocasional, que não faz mais do que passar uma vista de olhos pelas páginas na obra, ao crítico mais cuidadoso, que persiste ainda em defender essa absurdez, como fizeram muitos dos defensores da veracidade de Pinto. (17) Alguns até chegaram, como o tradutor espanhol da *Peregrinação*, a acusar o cronista-mor, Francisco de Andrade, de haver deturpado o manuscrito — e ele mesmo presumiu de corrigir os erros manifestos do original, mudando a cronologia ou omitindo datas. Outros defensores chegaram a acusar os Jesuítas de ter deturpado o manuscrito, num acto de suposta vingança contra o autor por ter saído da Ordem, acusações todas que não concordam com os factos. Mas, a nosso ver, nem uma só palavra da obra está fora do seu lugar.

A verdade é que tanto os argumentos avançados pelos defensores, como aqueles avançados pelos detractores de Pinto, são igualmente plausíveis dado que as possibilidades de significados diversos inerentes na ambiguidade satírica têm permitido uma ampla latitude aos dois campos. Isso se deve à dualidade da natureza de sá-



tira, que nos convida a duvidar do significado extrínseco da obra, e sondar debaixo da superfície para chegar ao significado intrínseco da sátira.

A Sátira Utópica

O episódio das deambulações do protagonista pela China é apresentado sob a forma de uma sátira utópica. Para os seus fins, depende do estratagemma do observador ingénuo que pelo mundo viaja e vem a descobrir civilizações superiores à sua. Ao leitor compete destrinçar uma série infinita de contrastes e comparações implícitas no relato.

Com notável frequência, a ingénua *persona* chama a atenção para os manifestos absurdos entre os pagãos; porém, com idêntica assiduidade se revelam esses mesmos absurdos como versões simples distorcidas de males idênticos, ou semelhantes, existentes na pátria. Por exemplo, as «Letras de câmbio» e o «jubiléu pleníssimo» que ela ridiculariza entre os chineses, apresentam uma saliente semelhança com as bulas do Papa e os perdões do Jubiléu de Roma.

O simplório ingénuo não consegue muitas vezes compreender o estranho funcionamento da justiça chinesa e pergunta — com exagerada candura — porque se recusam os seus hospitaleiros benfeitores a aceitar oferendas que visam o suborno ou a usar da sua in-

fluência junto do juiz para conseguirem uma mais rápida ou mais satisfatória resolução do caso. Na China utópica da *Peregrinação* tais acções são repelidas com profunda aversão e representadas como um pecado contra Deus; de tal forma que ao bárbaro protagonista — pois como tal é tido, da perspectiva chinesa — tem de ser explicado que o dispensar da justiça, em última análise, tem as suas origens no Céu e, portanto, também a punição é uma manifestação da vontade Divina. A riqueza exagerada da China, a que o autor dedica muitas páginas, constitui um gritante contraste com a pobreza da pátria. Mas, por sua vez, no seio da ficção da obra, a pobreza é um castigo divino, enquanto a abundância é apresentada como uma compensação celestial.

Os pagãos das utopias da *Peregrinação* — e há várias, não só a China — nunca ouviram falar em Jesus Cristo, mas obedecem os mandamentos de Jesus. Entre eles existem a tolerância, a liberdade de adorar a Deus de muitas maneiras, e até a liberdade de descrer de Deus. É como se o autor estivesse a dizer-nos que há uma moralidade possível fora dos limites da igreja estabelecida. Também a China utópica funciona dentro, no seio da obra, como símbolo de um reino celestial onde os portugueses não podem entrar, nem o mais santo entre eles, Francisco Xavier, cuja morte no limiar da

China, funciona como símbolo do fracasso da ideologia da Cruzada.

A Analogia Satírica

A analogia satírica também é uma arma de ataque. Um retrato cuidadosamente delineado da crueldade e poder de destruição do conquistador tártaro é apresentado, em dramático contraste com a natureza e comportamento dos chineses utópicos, anteriormente caracterizados como «fracos de ânimo, e algum tanto carecidos de armas, e de todos faltos de artilharia» (cap. 95).

O protagonista mostra-nos os portugueses ajudando, e ultrapassando até, os tártaros em espírito e engenhosidade militar. O satirista foca as fortes e extensas afinidades entre estes dois povos guerreiros, exagerando o respeito e a admiração dos tártaros pelo vigor bélico dos portugueses.

O episódio da descoberta do Japão funciona, igualmente por analogia satírica, de forma muito semelhante ao da Tartária. O *Naotoki*, senhor feudal da ilha de Tanegashima onde os primeiros descobridores portugueses aportaram, está deliciado com a perspectiva de amizade com os portugueses, cujas gloriosas conquistas são por ele conhecidas, e crê que «não se deve ter por ditoso nenhum Rei de quantos agora sabemos na terra senão o que for vassalo de tamanho monarca

como é o Imperador desta gente» (cap. 133). A loucura que os japoneses manifestam pelas armas de fogo, que o *Naotoki* «estimava muito mais do que todo o tesouro da China» (cap. 134) é deliberadamente exagerada, como o é a imensa quantidade de armas de fogo manufacturadas no espaço de alguns meses, sendo o objectivo destes exageros, obviamente, o de retratar os japoneses como uma nação afincadamente devotada à guerra.

Também os japoneses são análogos aos portugueses no seu amor pelo fino traje, no seu «pundonor», no desdém que ambos têm pelo comerciante e no respeitoso apreço pelas castas guerreira e clerical. O rei doente de Bungo anima-se à simples vista do protagonista, que insiste em querer conhecer por ter ouvido que os Portugueses são «gente muito apropriada aos Japões, e que vestem seda e cingem espadas, no como mercadores que fazem negócio, mas como homens amigos da honra, e que pretendem por ela dourar seus nomes» (cap. 135).

O episódio da descoberta do Japão funciona também — no seio da ficção — como símbolo da cobiça dos portugueses. Pois que, quando a Liampó — um enclave português na China, microcosmo paralelo de Lisboa — chegam as notícias da descoberta de uma nova terra onde os lucros são elevados, o Japão passa a ser o alvo-mor da arremetida de mercadores

e missionários. Eis então que começa a desenfreada corrida ao Japão, «contra o vento, contra a monção, contra a maré, e contra a razão, e sem nenhuma lembrança dos perigos do mar» (cap. 137). A *persona* protege-se com assumir culpa, pois também ela partilha desta tresloucada empresa. E como dentro da ficção da *Peregrinação* o castigo divino sempre cai sobre os malfeitores, as consequências deste atropelo na mira do ouro são, inevitavelmente, o castigo, que vem sob a forma de um naufrágio, ao largo da ilha dos Léquios — e anos depois, a destruição total do enclave português de Liampó.

Na batalha com *Coja Acém*, no episódio de António de Faria, o autor apresenta-nos um violento recontro entre duas forças do Mal que aparentemente se equiparam. O retrato que nos dá de António de Faria é reflectido pelo que compõe para o *Coja Acém*, com este a invocar a protecção divina de Alá, enquanto aquele a clama de Jesus.

A Ásia de Mendes Pinto está cheia de guerras violentas, motivadas pela cobiça encoberta de hipocrisia e instigadas quase sempre por mouros-sacerdotes-guerreiros, tentando forçar os homens a abandonar a fé dos seus pais. O maior santo católico do seu tempo, Francisco Xavier, é obliquamente apresentado na obra como um sacerdote-guerreiro que instiga os homens ao combate. O re-

trato de Francisco Xavier contrasta com os dos sacerdotes pagãos das utopias de Pinto, aos quais é proibido trazer armas.

Nestes termos, como podem os Portugueses, que ele pinta nas mais escuras cores do Mal, esperar converter os asiáticos, que vivem em concorância com as leis de Deus e que estão predispostos a fazer muito maiores sacrifícios — como é o caso entre os gentios de *Calaminham* — do que o maior santo católico do seu tempo no esforço de alcançar a eternidade? Esta tese é apresentada e desenvolvida repetidas vezes através da obra, juntamente com advertências de castigo divino que caem sobre os pecadores a cada passo da sua peregrinação da vida.

Os estratagemas satíricos discutidos acima, dependem pelo seu efeito da manipulação da personalidade literária do autor. No desenvolvimento da sua tese, o autor recorre à totalidade de estratagemas pelos quais o satirista alcança o seu fim — a ironia, o burlesco, a paródia, o inuendo, o herói-cómico, a alegoria, etc. — para só mencionar alguns do vasto espectro de técnicas e efeitos especiais, dos quais todos os grandes mestres de sátira — Rabelais, Thomas More, Cervantes, Swift, Voltaire — se têm valido. Todos esses artifícios da dissimulação tornam fascinante um estudo da sátira.⁽¹⁸⁾ Uma compreensão desses artifícios abre para o leitor

muitas perspectivas, muitos significados, e muitas maneiras de ler e de interpretar uma obra como a *Peregrinação*. Provavelmente nem todos concordarão com a tese aqui apresentada, mas servirá, de qualquer modo, de incitamento ao exame de muitas outras possibilidades de significações latentes na obra.

Em conclusão, cabe dizer algumas palavras sobre a historicidade da *Peregrinação*. Os expertos modernos estão em desacordo sobre o valor do livro como fonte histórica. Um deles, Maurice Collis, quem, como Pinto, viveu vinte anos na Ásia, crê que nenhum episódio se poderá considerar como fonte directa para a história; porém, ele é de opinião que Fernão Mendes Pinto nos facultou na *Peregrinação* «o quadro mais autêntico e completo da Ásia do século dezasseis escrito até então ou que jamais seria escrito». (19)

A nosso ver, o génio de Fernão Mendes Pinto consistiu em saber captar a essência da história e extrair dela uma lição moral que é tão válida para nós hoje, como foi nos seus dias — ou talvez ainda mais.

(1) V. Edward W. Rosenheim, Jr. *Swift and the Satirist's Art*, 4.^a ed., Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1972, p. 25.

(2) Carta do Padre Mestre Melchior Nunes Barreto ao Padre Inácio de Loiola, Cochim, Maio de 1554, in: Rebeca Catz, (ed.), *Fer-*

não Mendes Pinto: Cartas e Outros Documentos, Lisboa: Biblioteca Nacional/Editorial Presença, (Outubro de 1983), Doc. 3.

(3) Pinto escreve: «Do discurso da minha vida e dos trabalhos, cativos, fomes, perigos e vaidades em que tanto sem razão gastei 40 anos...» e, «Eu há 18 anos que vim desse reino à Índia...» V. Carta do Irmão Fernão Mendes aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, Malaca, 5 de Dezembro de 1554, in: *ob. cit.* Doc. 6.

(4) Carta do Padre Mestre Melchior Nunes Barreto ao Padre Inácio de Loiola, Cochim, Maio de 1554, in: *Ibid.*, Doc. 3.

(5) Carta do Irmão Aires Brandão aos Padres e Irmão da Companhia de Jesus em Coimbra, escrita em Goa, 23 de Dezembro de 1554, in: *Ibid.*, Doc. 7.

(6) *Ibid.*, Doc. 7.

(7) Carta do Padre Mestre Nunes Barreto ao Padre Diogo Mirão, Provincial de Portugal, escrita em Malaca, 3 de Dezembro de 1554, in: *Ibid.*, Doc. 5.

(8) Carta do Irmão Fernão Mendes ao Padre Baltasar Dias, Reitor da Companhia de Jesus em Boa, escrita em Macau, 20 de Novembro de 1555, in: *Ibid.*, Doc. 9.

(9) *Ibid.*, Doc. 9.

(10) Entre eles, José Feliciano de Castilho, Cristóvão Aires, Jordão A. de Freitas, R. S. Whiteway e Donald Ferguson.

(11) No ano de 1556 se procedeu em Goa, Cochim, Baçaim e Malaca às Inquirições sobre a vida, virtudes, e milagres do Padre Francisco Xavier. Nas Inquirições feitas em Cochim em 8 de Janeiro de 1557, o dito Francisco Garcia de Vargas nomeia Fernão Mendes como primo seu no testemunho que deu. V. *Monumenta Xavieriana*, II (1912), 268-322.

(12) Carta do Padre Cipriano Soares ao Padre Diogo Mirão em Roma, escrita em Coimbra, 22 de Fevereiro de 1569, in: *Ibid.*, Doc. 17.

(13) Esta carta foi adquirida pela Universidade de Harvard (USA) em 1966. Foi recentemente publicada, pela primeira vez, por Rebeca Catz, em: *Fernão Mendes Pinto: Cartas e Outros Documentos*, Lisboa: Biblioteca Nacional/Editorial Presença, 1983, Doc. 19.

(14) Informação facultada por Maria Clara Pereira da Costa, Arquivista do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, retirada dos livros da Misericórdia de Almada, Registo datado de 5 de Julho de 1573, no livro com o número de ordem n.º 11 (fls. 23, 23 v.º, 24, 35 v.º e 36). O óbito de Francisco de Andrade vem registado no livro 2 de mistos dos Registos Paroquiais de Santa Maria do Castelo do ano de 1614.

(15) *Ibid.*, Doc. 6.

(16) *Ibid.*, Doc. 9.

(17) Entre os que defenderam a veracidade de Pinto são: José Feliciano de Castilho, Cristóvão Aires, Armando Cortesão, o Visconde de Lagoa, Jordão A. de Freitas, A. J. H. Charignon, e António Dória.

(18) Para um estudo mais profundo desses artificios, vide o meu estudo: Rebeca Catz, *A Sátira Social de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa: Prelo Editora, 1978.

(19) Maurice Collis, *The Grand Peregrination*, Londres: Faber & Faber, 1949, p. 292; traduzido por António Álvaro Dória, com o título: *A Viagem Maravilhosa*, Porto: Livraria Civilização, 1951, p. 310.

Uma historiadora VIRGÍNIA RAU

por José Manuel Garcia



Em 2 de Novembro de 1973, morreu em Lisboa Virgínia Rau, não tendo chegado a perfazer os 66 anos de idade (nasceu em 4 de Dezembro de 1907). A sua vida, quase tão longa como a do maior historiador do século XIX — Alexandre Herculano (28/3/1810-13/9/1877) — fora inteiramente consagrada à História.

Ao evocarmos a historiadora e a sua obra temos a clara consciência de que é uma tarefa bem delicada e difícil referirmo-nos a alguém cuja presença ainda permanece viva em muitas memórias. Todo um vasto conjunto de pessoas, que foram seus alunos, colegas ou amigos, guardam dela uma imagem que para alguns é grata e para outros poderá ser talvez encarada numa óptica polémica. Perante uma realidade controversa como foi e será Virgínia

Rau, há que tentar encará-la numa perspectiva desapassionada, isto é, há que proceder a uma reflexão serena sobre o legado cultural que dela ficou. Foi nesse sentido que procedemos, avaliando os seus trabalhos e tendo em vista que um mais profundo conhecimento da amplitude dos seus estudos nos evidenciará claramente como a autora contribuiu de forma decisiva para o progresso da ciência histórica portuguesa.

As observações que alinhámos surgem no sentido de vincar e divulgar com clareza aspectos relevantes da sua actividade científica.

Actividade docente

Virgínia Rau frequentou, entre 1939 e 1942, a secção de Ciências Históricas e Filosófi-

A dez anos do seu falecimento, urge aprofundar o conhecimento da obra daquela que foi uma das principais figuras da ciência histórica portuguesa.

cas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tendo obtido a licenciatura em 23 de Julho de 1943, apresentando então como dissertação uma obra que denominou *Subsídios para o Estudo das Feiras Medievais Portuguesas* (1). Passou de seguida a assistente na mesma Faculdade, e realizou o doutoramento em Ciências Históricas, tendo para o efeito realizado uma dissertação sobre as *Sesmarias Medievais Portuguesas* (2). O ponto mais elevado na hierarquia universitária alcançou-o em 1952, quando em 11 de Março concluiu as provas públicas de concurso para professora extraordinária, sendo nomeada em 16 de Dezembro professora catedrática. Nesta ocasião, apresentou como diSSERTAÇÃO o volume sobre *A Exploração e o Comércio do Sal de Setúbal. Estudo de História Económica* (3).

Na Faculdade de Letras regeu várias cadeiras de que se deve destacar a de História Medieval de Portugal. Mas se a sua actividade se centrou na docência na Faculdade de que chegou a ser directora entre 25 de Fevereiro de 1964 e 12 de Fevereiro de 1969, a verdade é que ela foi muito mais variada. Era membro do Instituto de Alta Cultura e da Junta Nacional de Educação, directora do Centro de Estudos Históricos, anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, (4) e pertencia a numerosas instituições científicas quer nacionais quer estrangeiras, que se-

ria demasiado extenso referir aqui (5). O mesmo se pode dizer das suas múltiplas participações em reuniões científicas, congressos, colóquios, cursos, conferências, etc. em Portugal e em muitos outros países. Fez pesquisas em numerosos arquivos e bibliotecas tendo estabelecido inúmeros contactos internacionais. Julgamos não exagerar se afirmarmos, perante a magnitude das suas relações e influência, que a sua figura atingiu uma projecção ímpar no panorama da historiografia portuguesa.

Historiografia

O trabalho científico de Virgínia Rau pode-se inserir nas linhas de pesquisa iniciadas por Alexandre Herculano, ou mesmo por António Caetano do Amaral e João Pedro Ribeiro, as quais foram continuadas e aprofundadas por Rebelo da Silva, Gama Barros, Costa Lobo, Alberto Sampaio, Sousa Viterbo, Braamcamp Freire e Pedro de Azevedo, só para referir alguns dos autores mais relevantes. A historiadora, contudo, não se confinou a uma linha erudita como a de alguns dos autores referidos. Tendo iniciado a sua produção historiográfica na década de quarenta, teve em conta as perspectivas plenas de uma nova problemática introduzidas por João Lúcio de Azevedo e sobretudo por António Sérgio e Jaime Cortesão desde a década de

20 do século XX. Em grande parte essas perspectivas coincidem com a renovação historiográfica que se vinha processando na Europa e que se alinhava, em parte importante, na chamada «escola dos *Annales*».

Os horizontes historiográficos em que Virgínia Rau se começou a movimentar correspondiam, pois, a um entrecruzar de orientações, cujas consequências ela soube fazer florir. Nos anos quarenta, as suas perspectivas surgem como inovadoras (pelo menos em parte) face a alguns dos historiadores mais importantes que então pontificavam no domínio científico em Portugal de que se podem referir os nomes de Queirós Veloso, Duarte Leite, António Baião, Reinaldo dos Santos, Veiga Simões, Virgílio Correia, Rui de Azevedo, Damiano Peres, Paulo Merêa, Joaquim de Carvalho, Manuel Rodrigues Lapa, Torquato de Sousa Soares e Mário Chicó.

A renovação historiográfica, que se evidenciava já na historiografia de Virgínia Rau na década de quarenta, começou também nesse período a ser progressivamente patenteada, em tons diferentes, por autores como Avelino Jesus da Costa, Marcelo Caetano, António José Saraiva, Vitorino Magalhães Godinho, Armando de Castro e Joel Serrão.

Outros historiadores começaram depois a surgir durante a década de 50 que mantiveram (pelo menos durante al-

gum tempo) relações intensas com Virgínia Rau. Entre eles podem-se referir, a título de exemplo, os nomes de Jorge Borges de Macedo, A. H. de Oliveira Marques, Eduardo Borges Nunes, Iria Gonçalves, Maria José Ferro, Baquero Moreno, João Cordeiro de Sousa entre tantos outros, alguns deles já falecidos como Maria Fernanda Gomes da Silva e Maria José Trindade.

A sua influência, orientando e estimulando de alguma maneira a formação histórica de muitas pessoas, verificou-se não só junto de investigadores, mas também em relação a outros docentes e ao público interessado pela história. Aderindo a um ensino baseado na crítica histórica, opôs-se ao método das sebtas que, como ela disse (6), «conduz às anquiloses da aprendizagem». Tal sistema é pois paralelo ao dos métodos que utilizou nos estudos que publicou e que constituem hoje o seu legado à historiografia.

Como já referimos, Virgínia Rau teve plena consciência da necessidade de trilhar novos rumos na ciência histórica. Recorrendo sempre que necessário à interdisciplinaridade, procurou, dentro das suas possibilidades, aproximar-se o mais possível da realidade da vida dos homens que no passado foram movidos por uma pluralidade de interesses e necessidades concretas. Esse objectivo só foi possível mantendo um constante apego aos testemunhos que chegaram até nós.

Não se pense, contudo, que os seus trabalhos se confinaram a um plano erudito. Arquitectando construções científicas sólidas, Virgínia Rau partiu sempre para a abordagem de um determinado assunto consciente da problemática que o envolvia e munida de uma sólida metodologia.

Na sua muito vasta e diversificada obra teve o cuidado de seleccionar aspectos fundamentais da realidade portuguesa que trabalhou sempre a partir das fontes arquivísticas e narrativas. As interpretações e explicações que mais ou menos rapidamente teceu, resultaram de cuidadosas dissecações analíticas a que sujeitava os documentos seleccionados. Dessa forma conseguiu elucidar com maior clareza algumas das linhas de força da nossa história medieval e do Antigo Regime.

Quem analisar com atenção toda a produção historiográfica de Virgínia Rau, desde o mais pequeno artigo até à obra de maior fôlego, pode facilmente verificar como ela habilmente estabeleceu uma sequência bem estruturada da documentação de que se servia. Conseguindo uma criteriosa articulação das informações obtidas, pôde assim obter sínteses vigorosas. Julgamos por isso que a solidez das suas realizações assenta na precisão documental com que efectuava as investigações cientificamente bem conduzidas.

A enorme dispersão da sua vasta e consistente obra, que abrange mais de cem títulos, tem impedido até agora a clara dimensionação do seu contributo científico (7).

Numa rápida panorâmica vejamos agora quais os tópicos que caracterizam a acção científica de Virgínia Rau.

A obra

Ao encararmos o conjunto dos seus trabalhos (8) verificamos imediatamente que abarcam temas de índole muito diversa e que vão desde a Geografia até à Época Contemporânea. A maior parte deles, contudo, incidiu sobre assuntos de história medieval e do Antigo Regime compreendidos no espaço de tempo entre os séculos XIV e XVII.

No domínio da Geografia colaborou em planos de investigação do Centro de Estudos Geográficos anexo à Faculdade de Letras de Lisboa e procedeu ao estudo da região da Estremadura e do Ribatejo (1949) em colaboração com Georges Zbyszewski.

Nos anos quarenta mostrou grande interesse pela arqueologia da Pré-História, tendo mesmo chegado a preparar alguns trabalhos sobre essa temática, (1945, 1946, 1948, 1952, 1953). A sua atracção por esses assuntos e os contactos que mantivera com numerosos arqueólogos nacionais e estrangeiros não continuaram, ou

porque o tradicional mau ambiente dessa área de investigação a dissuadissem de trilhar por rumos pouco propícios ou, mais provavelmente, porque outros assuntos no âmbito da história económica, sobretudo, a atraíssem de forma mais persistente e decisiva.

Foi no estudo da história medieval que inicialmente ela se distinguiu através dos trabalhos de grande fôlego sobre as feiras (1943) e as sesmarias (1946) medievais, já atrás referidos, e aos quais voltou ainda noutras ocasiões (1945 e 1965) para precisar alguns dados. As investigações a que procedeu foram das mais significativas até hoje realizadas no sentido de um melhor conhecimento do comércio interno e de aspectos da nossa história agrária, que vão desde as formas de apropriação da terra, até aos problemas legislativos do seu cultivo.

Entre outros estudos sobre história medieval são de referir os que realizou sobre: Egas Moniz, que foi o seu primeiro trabalho publicado (1939); a exploração do ferro em Rio Maior no século XIII (1945); a família dos Brandões do Porto e a formação da sua fortuna entre os séculos XV e XVI (1959); o itinerário do rei D. Dinis (1962); o apoio do Abade de Alcobaça ao infante D. Pedro em 1439 (1964); as relações diplomáticas de Portugal durante o reinado de D. Afonso V (1964); a peste negra (1966); os feitores por-

tugueses na Andaluzia no século XV (1967); uma cruz processional portuguesa do século XV e as pretensões de D. Afonso V ao trono castelhano (1970); a exploração da Adiça e do coral no século XV nas suas implicações sociais relacionadas com a família da casa de Abrantes (1972); a pobreza e a assistência aos pobres (1973). Além destes trabalhos, redigiu algumas das entradas sobre figuras da história portuguesa na *Enciclopædia Britannica* (1961) e em colaboração com B. W. Diffie e Iria Gonçalves abordou respectivamente os problemas das companhias no século XV (1953) e a questão das ordens militares e da tributação régia em Portugal (1971).

Sobre os finais do século XV e os inícios do século XVI, tratou de vários temas referentes: à demografia, com incidência da região da Beira Baixa (1965); aos privilégios e à legislação sobre mercadores estrangeiros em Portugal (1970); às «empresas» e à possibilidade delas ilustrarem a história das técnicas (1973).

Abarcando um espaço de tempo entre os séculos XIV e XVI, mereceram-lhe particular atenção as relações económicas, culturais, e políticas com a Itália. Chegou a planear muitos estudos sobre essa temática, mas só pôde realizar alguns deles que incidiram fundamentalmente sobre as actividades de mercadores e banqueiros de origem italiana

como: os Lomellini (1957); Afaïtati (1963); Datini (1963); Lucas Giraldi (1965); Bartolomeu di Iacapo di ser Vanni (1971); Francisco Corbanelli (1973); Bartolomeu di Romanico Marchioni (1973); a que poderemos juntar um estudo sobre aspectos diplomáticos e económicos das relações de Portugal com o Mediterrâneo em meados do século XV (1973). Apesar de ter chegado a apresentar uma síntese sobre os negócios e comércio em Portugal em que os italianos ocupavam lugar de destaque (1967), nunca conseguiu materializar uma grande obra de conjunto que várias vezes anunciara.

No âmbito da história cultural elaborou dois trabalhos, tendo num evidenciado as influências italianas na cultura jurídica portuguesa no século XV (1969) e referenciado noutro um vasto conjunto de estudantes e eruditos portugueses em Itália no século XV (1973).

Da história económica e social do Antigo Regime tratou com particular profundidade dois grandes temas — A História do Sal e a Casa dos Contos.

Sobre a história do sal procedeu a um estudo de história económica de longa duração e que é dos mais profundos até hoje realizados em Portugal. O volume central que já foi referido é a *Exploração e o Comércio do Sal de Setúbal* (1951) completado por um estudo so-



Foi no estudo da história medieval que inicialmente Virgínia Rau se distinguiu, através de trabalhos de grande fôlego sobre as feiras e as sesmarias, onde procedeu a investigações das mais significativas até hoje realizadas.

bre «Os Holandeses e a exportação do sal de Setúbal nos fins do século XVII» (1950). Mais tarde abordou um conjunto de «Problemas da história do Sal em Portugal» (1956) e como não tivesse podido concluir o seu projectado segundo volume da «Exploração (...)» apresentou uma vasta síntese em «Rumos e Vicissitudes do comércio do sal português nos séculos XIV a XVIII» (1963).

Sobre a Casa dos Contos preparou também uma monografia (1951) completada pela publicação do regimento de Goa de 1589 (1949) e dos três mais antigos regimentos portugueses de 1389, 1419, 1434 (1959).

Os restantes estudos que publicou sobre assuntos muito variados abordaram: um documento inglês de interesse económico de 1566-1567 (1943); a exploração agrária durante o Antigo Regime (1960); as actividades económicas de António Teles da Silva como protótipo do comportamento de certos estratos da nobreza no século XVII (1967); as relações económicas luso-brasileiras de Manuel Basto Viana como representativas do estrato dos homens de negócios da primeira metade do século XVIII (1961); o pensamento económico português, centrado no estudo da legislação e das obras de Fernão Rebelo e de Manuel Rodrigues (1961); a legislação sobre câmbios no século XVI (1961); os mercados banqueiros estrangeiros em Portugal durante o reinado de D. João

III (1961); a importância do sistema de feitores e feitorias no comércio internacional português (1965); a doutrina mercantilista expressa pela correspondência de Duarte Ribeiro de Macedo (1968); a construção naval no Porto nos séculos XVII e XVIII (1971); as relações entre a Alemanha e Portugal no início do século XVI (1971).

Relacionando-se em parte com a problemática comercial, estudou o movimento dos navios nos portos de Faro e Lisboa durante o século XVII (1954) e na barra do Douro durante o século XVIII (1958). Neste domínio projectou vários trabalhos que não pôde chegar a realizar mas enunciou toda a potencialidade do tema ao apontar as fontes para o seu estudo (1961).

A Expansão Portuguesa mereceu-lhe também a atenção, tendo-se debruçado com particular destaque no estudo da economia açucareira quer na Madeira, em colaboração com Jorge Borges Macedo (1961 e 1962) e assinando sozinha outro trabalho (1964), quer em São Tomé (1971).

No estudo da expansão portuguesa no Brasil publicou documentos de Brito Freire sobre a capitulação do Recife (1954) e de André Vidal de Negreiros sobre a primeira batalha de Guararapes (1954). Em colaboração com Maria Fernanda Gomes da Silva, reuniu em dois volumes resumos e transcrições de documentos conser-

vados no arquivo da Casa Cadaval referentes à História do Brasil (1956-1958). Em colaboração com Maria de Lourdes Neto, salientou a importância dos arquivos paroquiais para a história luso-brasileira (1961). Com vários autores apresentou ainda diversos dados para o conhecimento da emigração da Madeira para o Brasil no século XVIII (1965).

No que diz respeito ao continente africano apresentou documentos que se referiam quer às tentativas de colonização da Serra Leoa na primeira metade do século XVIII (1946), quer sobre a situação da ilha de Moçambique em 1822 (1963).

Entre outros trabalhos que publicou relacionados com a Expansão, são de referir ainda a publicação de um roteiro de Vicente de Sintra sobre o trajecto entre Goa e Moçambique (1963) e o estudo das rotas da Índia para Portugal por terra nos séculos XVI e XVII (1970) e por mar (1972), neste último caso em colaboração com vários autores.

No capítulo da História do Antigo Regime, são ainda de assinalar estudos dispersos sobre: um ermitério inglês nas Mouriscas (1943); a situação da Torre do Tombo em 1631 (1945); eruditos e bibliógrafos do século XVIII (1947); as acções do marquês de Oppède (1948); os cônsules ingleses em Lisboa no século XVII (1950); a embaixada de Tristão de Mendonça Furtado à Holanda

(1958); o padre António Vieira e as suas actividades no sentido da aquisição da fragata *Fortuna* (1958); pareceres teológico-jurídicos das universidades de Salamanca e Alcalá (1959); cenas da vida parisiense segundo Duarte Ribeiro de Macedo (1969); a morte de D. Afonso VI (1970); *A História do Portugal Restaurado* do Conde da Ericeira (1972).

São ainda de destacar os estudos e publicações referentes a importantes séries de documentos como: as cartas de D. Luís da Cunha para o 1.º Duque do Cadaval entre 1715 e 1725 (1947); o *Livro de Reção* de António Coelho Guerreiro (1956); as cartas de D. Francisco Manuel de Melo a Duarte Ribeiro de Macedo (1968); o *Livro de Cartas* que escreveram a Francisco de Melo, Marquês de Sande (1969). Em colaboração com Jorge Borges de Macedo escreveu sobre a biografia e a obra de Pedro de Mariz (1965) e com Eduardo Borges Nunes publicou uma carta de D. Manuel I ao rei de Aragão sobre a tomada de Goa (1968) e o inventário *post mortem* de D. Pedro II (1969).

Uma figura do século XVII que lhe mereceu grande atenção foi D. Catarina, Rainha de Inglaterra, sobre a qual escreveu a sua primeira grande monografia (1941) que completaria posteriormente com novas achegas (1944, 1945, 1948, 1962).

Além de várias recensões críticas, de outros pequenos trabalhos de pouco relevo, prefácios e intervenções em Congressos que não vale a pena aqui referir, são apenas de salientar, por fim, dois trabalhos: um útil guia sobre os Arquivos de Lisboa (1953) e uma interessante biobibliografia do engenheiro Joaquim Bensaúde (1956).

Concluindo

Para terminar estas observações sobre a historiadora Virgínia Rau pensamos que o melhor proveito científico que podemos retirar da sua obra se encontra não só nos ensinamentos que ela nos ministrou como resultado das suas pesquisas e reflexões mas também no exemplo de trabalho e aplicação no estudo das fontes históricas, cuja atitude ela tão bem sintetizou nas seguintes palavras: «A interpretação do documento exige a mais completa honestidade do seu manipulador. O documento não serve para provar as nossas ideias. Não podemos partir de ideias preconcebidas. Sem honestidade no trabalho historiográfico não há historiografia. O historiador deve evitar o mais possível os preconceitos da sua equação pessoal, tal como, para estudarmos a época medieval, temos de fugir a utilizar a perspectiva, os sentimentos, as emoções e até a linguagem

actual. Sem isso caímos no delito histórico que é o anacronismo.»⁽⁹⁾.

Rever e repensar a obra de Virgínia Rau constitui uma necessidade para todos aqueles que trilharam os caminhos de uma ciência social constantemente aberta a novos horizontes. Ler atentamente e discutir, relacionar e criticar, emendar e aprofundar o conjunto dos seus trabalhos é uma tarefa que se integra, afinal, no mais vasto processo de avaliar o que foi feito e que há a fazer no campo da historiografia portuguesa contemporânea.

Observações bibliográficas

Para que o leitor possa ter um conhecimento mais circunstanciado da vida e da obra de Virgínia Rau, não podemos deixar de o remeter para algumas publicações que tiveram por objecto a actividade da autora que aqui evocamos.

As primeiras observações foram feitas por Gastão de Melo de Matos na resposta ao «Elogio do Eng.º Joaquim Bensaúde» proferido por Virgínia Rau e publicada em 1956 pela Academia Portuguesa da História num opúsculo com o mesmo título, nas páginas 36-46. Mais importante que essas referências é a pequena mas importante entrevista que ela concedeu à revista *Vida Mundial*, n.º 1565, de 6/6/1969, p. 43-

-45, onde perspectiva alguns tópicos do seu pensamento sobre o ensino e a historiografia em Portugal.

Nos três anos que se seguiram à sua morte foram apresentados três trabalhos que focaram de várias formas a sua actividade. O primeiro autor a fazê-lo foi o comandante Ave-lino Teixeira da Mota, que num pequeno opúsculo com 9 páginas de texto abordava o essencial do que foi *A Obra da Prof.ª Doutora Virgínia Rau no Campo da História Marítima*, Lisboa, Centro de Estudos da Marinha, 1974.

No ano seguinte Maria José Trindade, que fora sua discípula, publicou em Itália um artigo intitulado «Virgínia Rau», incluído inicialmente em *Saggi e Rassegne*, I, Cagliari, 1975 e depois reeditado nos seus *Estudos de História Medieval e Outros*, Lisboa, Faculdade de Letras/História Crítica, 1981, pp. 287-291.

Em 18 de Junho de 1976, em sessão extraordinária da Academia Portuguesa da História, Virgínia Rau foi homenageada por ocasião da tomada de posse da sua cadeira académica pelo Rev. Cônego Doutor Isaias da Rosa Pereira. Este procedeu então a algumas referências sobre a sua obra e ao seu inventário no *Elogio da Prof.ª Doutora Virgínia Rau*, mais tarde editado em Lisboa pela Academia Portuguesa da História, 1979, e inserto nas pp. 15-40.

De outras referências ocasionais à obra de Virgínia Rau merece talvez um certo destaque a nota biográfica seguida de alguns textos de antologia inserta por A. H. de Oliveira Marques na sua *Antologia da Historiografia Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Publicações Europa América, 1975, pp. 234-241.

Merece também a atenção o conhecimento do conteúdo da sua vastíssima biblioteca cujos títulos foram publicados aquando do seu lamentável leilão num volume organizado por Arnaldo Henriques Oliveira — *Resenha Bibliográfica da Importante Biblioteca (...)*, Lisboa, 1974.

Para outras referências sobre a vida e obra de Virgínia Rau pode-se enfim recorrer às observações que temos elaborado para a reedição das suas obras que tem vindo a ser realizada desde 1982, e, sobretudo, para a introdução sobre «Virgínia Rau — a vida e a obra» inserta nas pp. 8-29 do volume *Feiras Medievais Portuguesas — Subsídios para o seu Estudo*, Lisboa, Editorial Presença, Biblioteca de textos Universitários, n.º 51, 1982, pp. 7-29.

(1) Publicada em Lisboa, em 1943, foi reeditada pela Editorial Presença, Biblioteca de Textos Universitários, n.º 51, 1982.

(2) Publicada em Lisboa, em 1946, foi reeditada pela Editorial Presença, Biblioteca de Textos Universitários, n.º 53, 1982.

(3) Publicado em Lisboa, em 1951, e reeditado pela Editorial Presença, com o conjunto de outros trabalhos em *Estudos sobre a História do Sal Português*, Coleção Métodos, n.º 17, 1984.

(4) Criado em 1958. No seu âmbito constituíram-se várias equipas de trabalho e além de se editarem vários livros foram publicados cinco volumes da revista *Do Tempo e da História*.

(5) A sua listagem pode-se encontrar na Introdução que preparámos para a reedição das *Feiras Medievais Portuguesas* citada na nota (1).

(6) Veja-se a entrevista publicada na *Vida Mundial*, n.º 1565, de 6/6/1969, p. 44.

(7) No sentido de superar esta dificuldade organizámos vários volumes que reúnem as suas obras dispersas, os quais começaram já a ser publicados pela Editorial Presença. Desta forma as suas publicações tornar-se-ão mais acessíveis permitindo uma mais adequada apreciação e valorização por parte do público. Em sua vida Virgínia Rau já organizara dois volumes de dispersos, respectivamente *Estudos de História Económica*, Lisboa, Editorial Ática, 1961 e *Estudos de História — Mercadores, Mercadorias, Pensamento Económico*, Lisboa, Editorial Verbo, 1968, mas estes volumes estão longe de esgotar a riqueza de assuntos por ela abordados em todos os seus trabalhos.

(8) Na abordagem das publicações que apresentamos de seguida não nos referimos duma maneira geral aos títulos e lugares das publicações, que se podem encontrar na introdução à nova edição das *Feiras Medievais Portuguesas*, já citada na nota (1). Limitamo-nos a referir os temas tratados e entre parêntesis o ano da primeira publicação.

PRELO

ACTUALIDADES INCM



Fernando de Mello Moser (ao alto) e Jacinto do Prado Coelho.

DOIS HOMENS DE CULTURA

A 23 de Abril deste ano, faleceu em Lisboa o prof. Fernando Mello Moser, presidente do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. Menos de um mês depois, falecia também o prof. Jacinto do Prado Coelho, docente, como Fernando Moser, da Faculdade de Letras de Lisboa e um dos mais prestigiados vultos dos estudos literários portugueses deste século.

Segundo um despacho do ministro da Educação, José Augusto Seabra, «o prof. Fernando Moser foi exemplo de dedicação à coisa pública e de devoção à cultura portuguesa, no respeito dos valores essenciais da Pátria, da liberdade e da democracia». Membro da Academia das Ciências, da Academia Internacional de Cultura Portuguesa e da Academia Portuguesa de História, vice-presidente da Sociedade de Geografia e director do Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa, Fernando Moser mereceu da embaixada da Grã-Bretanha a Ordem do Império Britânico pela acção desenvolvida em prol dos estudos ingleses em Portugal. Entre outros trabalhos da sua autoria, a ele se

deve a obra *Tomas Moore e os caminhos da perfeição humana*, estudo decisivo e renovador da compreensão do humanismo renascentista.

Por sua vez, Jacinto do Prado Coelho, que foi, em 1965, presidente da Sociedade Portuguesa de Escritores, membro, desde 1955, da Academia das Ciências, e fez igualmente parte de inúmeras associações científicas nacionais e estrangeiras, introduziu, no dizer de David Mourão-Ferreira, «renovadoras e definitivas interpretações de figuras e épocas da literatura portuguesa, através de estudos, monografias, edições críticas ou didácticas». Da sua extensa bibliografia, citam-se *A poesia de Teixeira de Pascoaes*, *Introdução ao estudo da novela camiliana*, *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*, *Ao contrário de Penélope* e o mais recente *Camões e Pessoa, poetas da utopia*.

Director da revista *Colóquio-Letras*, são também da sua responsabilidade as edições críticas de várias obras de escritores portugueses, designadamente as *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*.

ENCICLOPÉDIA



1.
MEMÓRIA - HISTÓRIA

EINAUDI

IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA

Edição portuguesa da Enciclopédia EINAUDI

Dirigida pelo Prof. Fernando Gil, começou a ser editada a versão portuguesa da Enciclopédia Einaudi, um projecto da INCM que se prolongará por 43 volumes, a um ritmo que se prevê de oito por ano. O primeiro destes volumes, que agrupa uma série de importantes estudos de especialistas de várias nacionalidades em torno da problemática *História-Memória*, encontra-se praticamente esgotado.

Do alcance desta iniciativa fez-se eco a Imprensa, aquando do seu lançamento, no fim de Maio passado, em termos de que nos aprez citar alguns extractos.

A prática da dúvida

A *Enciclopédia* teve como fito principal praticar, a níveis diferentes, a *comunicação* dos saberes, e contribuir assim para superar o fosso entre as «duas culturas», segundo a célebre fórmula de C. P. Snow — que é a situação trágica dos saberes do séc. XX (...)

Trata-se de uma *Enciclopédia* reflexiva que, como diz o seu director, Ruggiero Romano, recusou ser um «drug-store do conhecimento» e das certezas. Bem ao invés, ela pratica sistematicamente a dúvida, através da confrontação/afrontamento permanentes das posições teóricas e metodológicas que hoje decisivamente contam, e ainda porque pretendeu fazer uma avaliação crítica das ideias e das tendências.

Fernando Gil

Absolutamente original

O resultado desta posição de princípio é absolutamente original. Aquilo a que o leitor vai ter acesso, agora na versão portuguesa, é ao processo de uma *enciclopédia* «in the making», onde as relações, devoluções, propostas de leitura decorrem do trabalho feito ao longo de pouco mais de 600 entradas (em comparação por exemplo, com a *Britannica*, que apresenta um *corpus* de 106 421

artigos), e 39 volumes (na versão portuguesa). Do ponto de vista da sistemática, os 600 artigos agrupam-se em torno de 79 conceitos *portanti*, que presidem ao conjunto. Mas, ao contrário da concepção de Diderot, estes *portanti* não são necessariamente categorias resultantes de classificações hierárquicas dos saberes, mas de *um outro olhar* sobre o estado do conhecimento.

António Mega Ferreira

Um dos grandes acontecimentos

O volume I, que acaba de sair, é a primeira prova material do que já se sabia: estamos perante um dos grandes acontecimentos culturais deste ano (e dos próximos) entre nós (...)

É uma *enciclopédia* muito diferente de todas as outras e corresponde à mais moderna forma de pensar e organizar o saber: de ideias (mas não ideológica), de conceitos, problemática e temática. Dirigida por um conhecido historiador, Ruggiero Romano (do qual, lamentavelmente, apenas dois livros foram publicados entre nós), na sua versão portuguesa tem por coordenador-responsável Fernando Gil.

Francisco Bêlard

Ela sabe o segredo

Sei agora que a *Enciclopédia* é o Livro que nunca lerei, o mallarmeano livro que se altera à medida que se lê, a irreduzível distância que de mim vai a todo o saber, a ironia mortal da história, o trabalho do tempo, e este saber traz-me subitamente a paz que nenhuma psicanálise me daria: poderei adormecer sereno com a *Enciclopédia* a meu lado. Ela sabe o segredo da minha vida (esse que ficará definitivamente ao lado de mim), ela sabe o que eu não sei, e ainda o que eu nunca saberei, mas sinto-me feliz, e eternamente sage, porque sei agora que ela sabe, e isso basta.

Eduardo Prado Coelho

PRÉMIOS atribuídos a obras editadas pela INCM

Cinco obras publicadas pela Imprensa Nacional mereceram, nos últimos tempos, outros tantos galardões atribuídos por organismos portugueses e estrangeiros.

Dos mais recentes, refira-se, em primeiro lugar, o Prémio «Casa Grande e Sanzala», instituído pela Fundação Joaquim Nabuco, de Recife, Brasil, para comemorar o 50.º aniversário da publicação da obra com o mesmo nome da autoria de Gilberto Freyre, e que foi atribuído ao prof. Fernando Cristóvão pelo seu livro *Cruzeiro do Sul, a Norte — Estudos luso-brasileiros*, publicado pela INCM em 1983.

O prémio «José de Figueiredo», da Academia Nacional de Belas Artes, foi, por sua vez, atribuído aos trabalhos de Vítor Serrão e de Dagoberto Markl, o primeiro pelo seu livro *O maneirismo e o estatuto social dos pintores portugueses*, o segundo pelo estudo introdutório à recente edição do *Livro de Horas de D. Manuel*.

Finalmente, o prémio da «Crítica», atribuído pelo Centro Português da Associação Internacional dos Críticos Literários, foi, em 1982, para as *Poesias Completas* de Alexandre O'Neill, em ex-aequo com o livro *Terceira Idade*, de Mário Dionísio, e, em 1983, para as *Navegações* de Sophia de Mello Breyner Andresen.





Prémio brasileiro «Casa Grande e Sanzala».



Prémio «José de Figueiredo».



Prémio «José de Figueiredo».

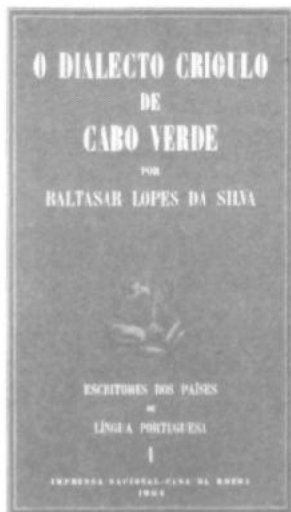


Prémio da «Crítica» 1982.



Prémio da «Crítica» 1983.

últimos lançamentos da INCM



Com o *Dialecto Crioulo de Cabo Verde*, de Baltasar Lopes da Silva, inicia-se na INCM uma nova colecção dedicada aos escritores dos países de língua portuguesa.

Além do presente volume agora editado, encontram-se já em preparação os seguintes títulos:

O Rio, Estórias de Regresso, por Arlindo Barbeitos;

O Mancebo e Trovador Campos Oliveira, primeiro poeta moçambicano, com um estudo introdutório da autoria de Manuel Ferreira.

ARTE E ARTISTAS

Maria João Fernandes
JULIO-SAUÏ DIAS.
O UNIVERSO DA INVENÇÃO

Rocha de Sousa
DOURDIL

ESTUDOS GERAIS SÉRIE UNIVERSITÁRIA

Adolfo Casais Monteiro
ESTRUTURA
E AUTENTICIDADE
NA TEORIA E NA CRÍTICA
LITERÁRIAS

PLURAL

Helena Malheiro
OS AMANTES
ou a arte da novela em
David Mourão-Ferreira

António Cabrita
DUAS LUAS, ENTREDEDS
Carlos Ferreira Gomes
ALGUNS PASSOS POR ILYBE

R. Lino
ATLAS PARALELO

ESCRITORES DOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA

Baltasar Lopes da Silva
O DIALECTO CRIOULO
DE CABO VERDE

BIBLIOTECA DE AUTORES PORTUGUESES

Mário Cláudio
AMADEO

Alberto Lacerda
OFERENDA I

Rui Knopfli
O CORPO DE ATENA

Alexandre O'Neill
POESIAS COMPLETAS
(1951-1984)
Prefácio de Clara Rocha
Segunda edição aumentada

ESTUDOS E TEMAS PORTUGUESES

Beatriz Berrini
PORTUGAL
DE EÇA DE QUEIRÓS

Aires Augusto Nascimento
António Dias Diogo
A ENCADERNAÇÃO
MIEVEAL PORTUGUESA
— ALCOBAÇA

AFECTO AS LETRAS
Homenagem da Literatura
Portuguesa Contemporânea
a Jacinto do Prado Coelho

Luciano Cordeiro
BERENGELA E LEONOR
RAÍNHAS DA DINAMARCA
Introdução de José Matoso

OUTRAS EDIÇÕES

CONFERÊNCIA
SOBRE REGIONALIZAÇÃO
E DESENVOLVIMENTO
Co-edição INCM-IED (Instituto de
Estudos para o Desenvolvimento)



LIVROS



IMPrensa NACIONAL

IMPrensa NACIONAL - CASA DA MOEDA

COPILAÇAM DE TODALAS OBRAS DE GIL VICENTE

VOLUME I

*Introdução e normalização do texto de
Maria Leonor Carvalhão Buescu*



IMPrensa NACIONAL - CASA DA MOEDA

COPILAÇAM DE TODALAS OBRAS DE GIL VICENTE

VOLUME II

*Introdução e normalização do texto de
Maria Leonor Carvalhão Buescu*



IMPrensa NACIONAL - CASA DA MOEDA

E vimos singularmente
fazer representações
de fihlo muy eloquente,
de muy novas inuensões,
e feitas por Gil Vicente:
elle foy o que inuentou
isto ca, e o vfoa
cõ mais graça e mais dotrina,
pofo que Ioam Delenzina
o pastoril começou.

da Bibliotheca de Consultae Resende

COPILAÇAM

*Introdução e normalização do texto de
Maria Leonor Carvalhão Buescu*

OBRA EM 2 VOLUMES



PRÓXIMA **DELI** 
PRELO
ENCICLOPÉDIAS
E ENCICLOPEDIISMO