

# DEBATE PRELO

# 2

REVISTA DA IMPRENSA NACIONAL / CASA DA MOEDA

1984 | JANEIRO | MARÇO



INÉDITOS  
DE  
FERNANDO  
PESSOA

BIBLIOTECA DA IMPRENSA NACIONAL

N.º .....

Est. .... Sec. ....<sup>a</sup>

Prat. ....<sup>a</sup> Div. ....<sup>a</sup> Plano ....<sup>o</sup>

Reg. de entrada: N.º ..... (19.....)

# DEBATE PRELO

**N.º 2 - Janeiro/Março 1984**

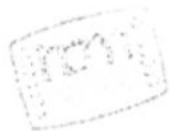
*Revista Trimestral*

**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

**5** Reflexões sobre  
"a crise da identidade nacional"  
*por José Fernandes Fafe*

**13** Sociedade e economia  
na Lusitânia do séc. II a.C.  
*por José Manuel Garcia*

**25** Economia em Portugal no séc. XVIII:  
aspectos de mentalidade  
*por José Esteves Pereira*

**41** Iconografia da morte e ressurreição de Cristo:  
desvios heterodoxos em dois painéis do antigo  
retábulo da igreja de Jesus em Setúbal  
*por Pedro Gomes Barbosa e F.A. Baptista Pereira*

**59** A lógica do cultural:  
uma introdução à História da Cultura  
*por Luís Filipe Barreto*

## INÉDITOS PESSOANOS

**87** Emília Nadal: a arca e a fábula.  
Um ciclo de trabalhos  
dedicado à obra de Fernando Pessoa  
*apresentado por Vasco Graça Moura*

A "Primavera", estátua do jardim da Quinta das Baldrucas, Azeitão.

**93** **Cartas de Fernando Pessoa  
a Adolfo Casais Monteiro**  
*apresentadas por José Blanco*

**LIVROS NA «PRELO»**

**111** **Sobre as "Religiões da Lusitânia"**  
*por José Manuel Garcia*

# DELI PRELO

## 1.

*São vários os temas abordados neste número da «Prelo», pelo que, a bem dizer, só agora ela assume plenamente a sua vocação de revista. E a razão é que, depois de um lançamento em que a definição de objectivos levou a que nos fixássemos no binómio identidade-expansão, chegou a altura de começarmos a tratar as singularidades dispersas que, sem trair os propósitos iniciais, evidenciem a multiplicidade neles abstraída. Tínhamos, de resto, deixado entender que preferíamos a recolha paciente, ainda que limitada e inconclusiva, à síntese tranquilizante e eventualmente gloriosa porque vazia. Partiu-se do pressuposto de que a aproximação e confronto de trabalhos incidindo sobre coisas portuguesas constitui justificação bastante para um espaço editorial próprio. E o que na abertura foi dispersão de olhares e disciplinas convergindo num lugar geométrico a que chamámos de Expansão, converte-se agora em errância por lugares e tempos sem outro denominador que não seja o terem algo a ver com o presente indicativo do que fomos e dissémos.*

## 2.

*À hora a que este número chegará ao leitor, muitos estarão, com certeza, ocupados em interrogar o regime a pretexto das comemorações da sua primeira década. A tarefa, reconhecemos, é meritória, sejam quais forem as perspectivas em que se cumpra e as conclusões a que chegue. De alguma forma, haveria até razões para que dessa reflexão nos fizéssemos eco, tão expressivas e enfaticamente discutidas foram as implicações culturais dessa mudança, porventura superficial se contabilizada em desígnios de mais larga historicidade, mas profunda ao menos no sentir de uma geração, o que não é insignificante. Tudo tem, no entanto, o seu momento e o que em outras publicações será da maior pertinência adia-se aqui por força de questões tão pouco urgentes como a economia*

*dos povos da Lusitânia ou as cartas de Pessoa para Casais Monteiro. Nem sempre se há-de viver ao ritmo das solicitações quotidianas, sob pena de nunca se chegar a perceber o que por detrás do espelho em que nos vemos é opacidade necessária à reflexão.*

**3.**

*Da Primavera trazida de um jardim do Sul para a capa da «Prelo» recolhe-se, quando muito, o signo. Pela calma do olhar poderia ser a deusa do saber, mas nem isso, porque os lábios se fecham num silêncio que incita à divagação. Além de que o tempo lhe semeia no cabelo ressequidos vestígios de outras estações. Digamos que é um rosto, qualquer coisa de precário em que se envolvem múltiplos pensares. Por exemplo, os que vão nas páginas seguintes.*



# Reflexões sobre "A CRISE DA IDENTIDADE NACIONAL"

por José Fernandes Fafe

Retomando a questão aqui tratada em inquérito, no número 1 da «Prelo», o autor recorda que, «de uma forma mais ou menos sofisticada, ou mais ou menos selvagem, a noção psicológica de identidade foi importada pela História, ou a Psico-História, através de uma operação metafórica.»

1 — Em «identidade nacional» há *identidade*. É uma noção da Psicologia: o sentimento do sujeito da sua unidade (apesar das clivagens) e da sua continuidade (apesar das mudanças).

Trata-se de um sentimento *adquirido*. Como toda, ou grande parte, da gente sabe, o recém-nascido não tem, digamos, o seu pezinho por seu. Há um processo de constituição do indivíduo para o indivíduo. (*On human symbiosis and the vicissitudes of individuation*, Margaret S. Mahler).

Pelo terceiro mês referenciam-se na criança «traços de memória» (id., id.). Das impressões de duração psicológica próprias das atitudes de expectativa, esforço, satisfação, à evocação das lembranças não ligadas à percepção directa situadas num tempo que engloba a história do universo pessoal — concluiu Piaget — há toda uma *construção do tempo*. A identidade — o reconhecimento pelo sujeito de que é hoje, apesar das diferenças, o mesmo de ontem, constitui pois um *processo*, a remontar, se se quiser, à célula inicial (já um indivíduo) e que «nunca se encontra terminado» (Erik H. Erikson, *Identity, youth and crisis*). Ou a que só a morte põe fim.

A identidade pessoal tem pontos altos e pontos baixos. Erikson caracteriza o *ótimo* de identidade por «uma vivência de bem estar psico-social — o sentimento de estar no corpo como em casa, o saber-se para onde se vai, a certeza antecipada do reconhecimento da parte *dos que contam*». Os psico-neuróticos de guerra que este célebre psicanalista observou (tensão somática, pânico social, angústia do eu, «o já não saberem mais quem são», uma perda muito clara da identidade do eu) permitem-nos exemplificar o ponto baixo (o mais baixo) da identidade pessoal — a perda dela.

O reconhecimento pelo sujeito de que é hoje, apesar das diferenças, o mesmo de ontem, constitui um processo, a remontar à célula inicial e que nunca se encontra terminado

Posto isto, podemos introduzir a *crise de identidade*, desde já sublinhando que de um fenómeno *natural* se trata. Léon Grinberg e Rebecca Grinberg, em *Identidade y Cambio*, citam-nos uma série de tipos de crise perfeitamente *normais*: a da adolescência, a da idade madura à consciência do envelhecimento e da inevitabilidade da morte, as provocadas por emigração, falecimento de familiares queridos, etc. Uma crise de identidade não representa pois nada de catastrófico, mas tão só uma «viragem necessária» (Erikson).

Uma crise é sempre *passagem*. Numa crise de identidade (como remarçaram os Grinberg), ao mesmo tempo que algo se perde algo *passa*: «as partes que não mudam, ou quase não se alteram», de outro modo o sujeito desintegra-se-ia.

Crises, transições-corte. Provocam mudanças de identidade e no entanto o sujeito continua o mesmo (o paradoxo da identidade). Depois da estrada de Damasco, S. Paulo é outro... e o mesmo. Tem uma nova identidade, um novo *projecto fundamental* (como diria Sartre), mas lembra-se do que foi, ele é também o seu passado (ainda que a conversão lhe haja alterado necessariamente a significação desse passado), a sua antiga identidade, por efeito da memória, condição do eu *substancial* — a identidade de *fundo*, que está *por baixo*, constitui o suporte e suporta (salvo em casos-limite patológicos) as mudanças, as mutações, de identidade.

2 — Em «identidade nacional» há *nação*. Definamos o conceito (a noção) da perspectiva que é, nesta altura, a nossa: o sentimento generalizado de pertença, na poulação de um estado, a esse estado, que será então, por virtude de tal sentimento, com toda a propriedade, um estado-nação<sup>(1)</sup>.

Quando aparece esta categoria histórico-político-psicológica de *nação*? Na Idade Média, apontam uns. Pelo século XVI, sustentam outros. Só depois da Revolução Francesa, concluem outros ainda.

No caso de Portugal, quando se pode falar de *nação*? Fiz muitas vezes esta pergunta a qualificados historiadores portugueses. Praticamente, recebi sempre a mesma resposta: No século XIV — século XV. A crise, ou a revolução, de 1383-85, representa a vitória do sentimento da pertença à nação sobre o sentimento de pertença ao *senhor*, e a expedição a Ceuta o começo — objectivamente — de um projecto nacional, que iria durar, através de sucessivos avatares, até aos nossos dias.

Lugar, pois, comum. Que devemos pôr em perspectiva, atendendo, por exemplo próximo, às recentes investigações do Professor José Mattoso, que colocaram em evidência sinais de um nacionalismo português, no clero, nos fins do século XII, e na nobreza, pelos fins do século XIII. (*A nobreza medieval galaico-portuguesa, a identidade e a diferença, Ler História, n.º 1*).

3 — «Identidade nacional», uma expressão na moda. O seu centro difusor será Paris, Unesco, o que se compreende. Trata-se de um problema fundamental para os novos estados, com fronteiras arbitrarias, uma história a criar, a nação a fazer... Porém, já antes o problema existia, na pergunta ontológica de nações



que o são dificilmente. «Certos povos, tais como o russo e o espanhol, encontram-se tão perturbados por eles próprios que se erigem em problema único» (...) «Vê-se mal um inglês a perguntar-se se a Inglaterra tem um sentido ou não, ou assinalando-lhe, com força retórica, qualquer missão. Sabe que é inglês, e isso basta-lhe» verifica o implacável Cioran na sua *Petite théorie du destin*.

De uma forma mais ou menos sofisticada, ou mais ou menos selvagem, a noção psicológica de identidade foi importada pela História, ou a Psico-História, através de uma operação metafórica. Em princípio, nada a opor. Toda a ciência funciona por metáforas. Há uma imaginação *produtora*, «a fonte de todas as sínteses novas», como escreve Paul Ricoeur na pegada de Kant. E os pontos de apoio a uma metaforização identidade pessoal- identidade nacional não faltavam.

O sentimento de unidade do sujeito — as oposições, por exemplo, dos grupos sociais na sociedade-nação.

As mudanças no sujeito — as mudanças da história nacional.

O carácter adquirido da identidade pessoal — o carácter necessariamente adquirido de uma identidade nacional (até porque as nações *fazem-se*).

Os pontos altos e baixos da identidade pessoal — o mesmo na identidade nacional. Na primeira metade do século XVI, passámos com certeza por uma boa fase de identidade (um projecto frutuoso e a representação dele nas *Décadas* — 1552 e 1553, as duas primeiras) Hoje a identidade constitui para nós um problema...

Mas o principal ponto de apoio encontramos-lo na comparação da nação ao *eu*. «A França é uma pessoa», metaforizava Michelet. Só que esse ponto de apoio mais sólido contém... armadilhas diversas. Desde logo, a de se tomar à letra, na velocidade adquirida da metáfora, noções como a de «consciência colectiva», «memória colectiva», «sociedade esquizofrénica», etc.

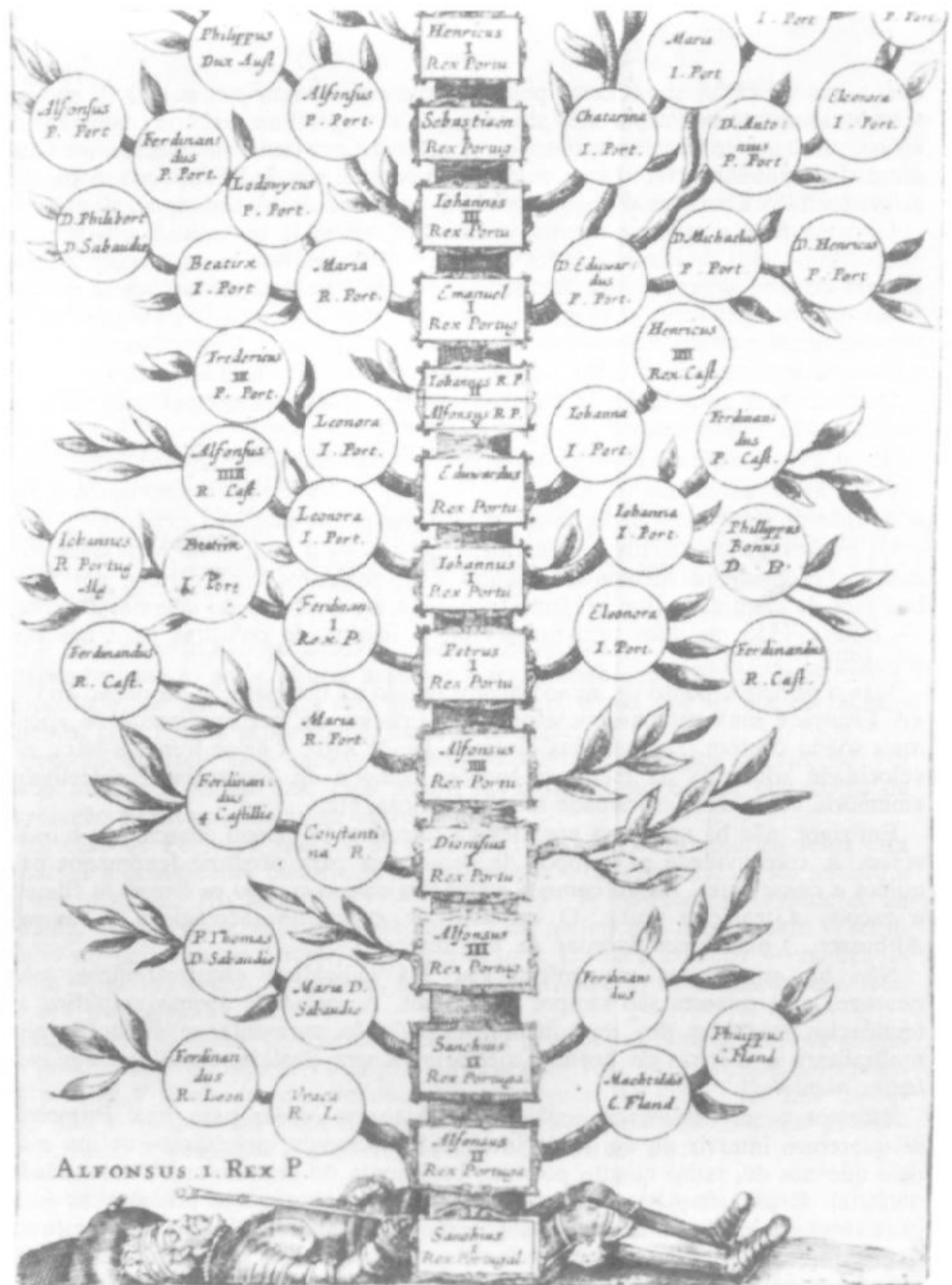
Em rigor, não há nenhuma consciência colectiva. Só possui consciência o *indivíduo*. A colectividade não dispõe de neo-cortex para produzir fenómenos psíquicos e conscientes. Assim como a «memória colectiva» são os livros, os filmes, a escola, a tradição oral... O conceito de «aparelho ideológico» (Gramsci, Althusser...) parece-nos apontar na boa direcção.

Não há «sociedades esquizofrénicas». Há indivíduos esquizofrénicos. «As neuroses e as psicoses são sempre individuais. A sociedade apenas amplifica as tendências mórbidas dos seus membros, podendo apresentar-se situações que multiplicam o número de doentes mentais» (Roger Bastide, *Sociologie des maladies mentales*).

Estamos a ser demasiado pontilhosos? Algumas razões para isso. Primeiro, se queremos intervir na «crise de identidade nacional», precisamos de um modelo que nos dê, tanto quanto possível, bem conta do circuito sujeito-identidade nacional. E para isso necessita-se ter presente que às *formas psicológicas* (e a identidade nacional é uma) não as segregam a Sociedade, a Nação, a Consciência Colectiva... Elas provêm dos *indivíduos*, que as projectam na sociedade. O indivíduo encontra ao nascer *formas psicológicas*, uma noosfera que o envolve?



A comparação da nação ao *eu* contém armadilhas diversas, tais como a de se tomar à letra as noções de "consciência colectiva", "memória colectiva"... (Gravura reproduzida da "Tábua anatómica" de Pietro de Cortona)



No caso de Portugal, quando se pode falar de nação? (Árvore genealógica dos reis de portugueses, até D. João IV)

Outros indivíduos as puseram lá. O ambiente social que faz os indivíduos indivíduos o fizeram.

Depois, o *individualismo epistemológico* não é politicamente inocente. Em Ockham (como Gordon Leff sublinhou), conhecimento e Política partem do indivíduo. Há uma relação entre o nominalismo e o nascimento do Estado, que vai conferir ao indivíduo um estatuto político. Veja-se a história da concepção moderna de indivíduo que Louis Dumont traçou. Encontraremos todo um *processo revolucionário* que se pode dizer triunfante no século XVII, quando o pensamento inglês faz da *propriedade individual* o centro da ideologia. Propriedade que, com a liberdade, a segurança e a resistência à opressão constituem «os direitos naturais e imprescritíveis do homem», na *Declaração* de 89.

Eis onde queríamos chegar. Há limites *liberais* cujo risco não pode ser pisado. E que as ideologias que fazem da Raça, da Nação, da Revolução, um rolo compressor esmagam ou ferem gravemente. Rolo movido pelo substantivo-conceito de uma teoria do conhecimento-teoria dos valores demo-liberais (2).

4 — Nós tínhamos uma identidade: o nacionalismo do Estado Novo — os portugueses, povo colonizador por excelência; a sociedade multi-racial; a nossa vocação ultramarina; dar novos mundos ao Mundo; a luso-tropicalista capacidade única de adaptação ao trópico... Era a identidade ideologia dominante. Tão — que uma boa parte da Oposição a fazia sua e a outra parte tinha o máximo cuidado táctico, ao abordar o problema colonial, para não ferir a sensibilidade da maioria dos portugueses...

Deu-se o 25 de Abril. O povo colonizador por excelência perdeu as colónias; a sociedade multi-continental ficou reduzida ao rectângulo europeu, mais os Açores e a Madeira; os novos mundos que demos ao Mundo o Mundo os levou; o luso-tropicalismo viu-se denunciado como mera ideologia de justificação do colonialismo salazarista...

O golpe atingiu mais fundo do que a ideologia nacionalista do Estado Novo, Chegou... ao século XVI. Eu explico.

Teófilo e Eduardo Lourenço viram, quanto a mim, justo. Camões deu aos portugueses, nos *Lusíadas*, a imagem dos portugueses. Daí o eterno retorno de um sebastianismo. A «vil tristeza» (e toda a situação real, comparada à imagem dos portugueses nos *Lusíadas*, é necessariamente uma vil triteza), o desejo de um progresso-regresso à *bela época* que Camões relatou e criou. Nesta óptica, a Restauração, Pombal, o liberalismo, a República, o Estado Novo, o 25 de Abril, aparecem-nos como projectos de *regeneração* de um Portugal que degenera.

A identidade dominante até 74 foi atacada, de um lado, por um marxismo que, não tendo lido Marx, desvalorizou, por colonianista e imperialista, caindo no anacronismo e no reducionismo, o passado que ela se forjara. Do outro lado, ficámos de mãos vazias, ao esgotar-se o projecto fundamental que desde o século XV nos animava. Crise *chapada* de identidade.

Não é uma catástrofe, consolar-nos-ia Erickson. De facto, sobretudo porque dispomos de meios para a atacar. A montante, processa-se uma alteração do



Não há sociedades esquizofrénicas. Há indivíduos esquizofrénicos. (Parte superior do frontispício da 1.ª edição do "Leviathan", Londres, 1651)

nosso passado — mas é *natural*. Perguntem aos historiadores. Eles vos dirão que a História se reescreve constantemente. Nos períodos de crise, então é quase uma fatalidade. Haveria que abrir um debate — *com audiência nacional* — entre os autores das obras post-25 de Abril que nos propõem, deste ou daquele período, principalmente os que escreveram, ou dirigiram, histórias de Portugal e que, espera-se, têm, por consequência, ideias assentes sobre se há, ou não, um «princípio espiritual» (para usar a expressão de Renan) no desenvolvimento da nação portuguesa; e os que reuno sob a designação de «filósofos da História» (Agostinho da Silva, António Quadros, Eduardo Lourenço, Manuel Antunes...), cujas reflexões me parecem indispensáveis num debate como este. Seria (se não me engano) uma contribuição importante para a fixação, por um período, do nosso passado hoje.

A juzante, o pedido de adesão à Comunidade Económica Europeia e o seu corolário, os necessários planos modernizadores; a condição de membros da NATO; os laços com o Brasil e os estados de «expressão oficial portuguesa»; os núcleos da nação portuguesa formados pelos emigrantes, que se espalham pelo Mundo... Quatro projectos. Se conseguirmos estabelecer entre eles um mínimo de coerência, teremos um novo projecto nacional, mobilizador e realista, sem no entanto ser indigno dos lusíadas de Camões.

Sofremos, inegavelmente (como vimos), uma crise de identidade. Mas não impossível de superar. Os *impossíveis*, até aqui, havemos sido nós, portugueses, que não nos temos mostrado, na verdade, à altura da situação. Contudo, não desespere. Como dizia Unamuno, *Me duele España?* Também a mim (não se escolhe a Pátria) dói-me Portugal.

(1) Evidentemente que simplifico. Há, por exemplo, nações sem estado. A nação judaica foi, durante muito tempo, o melhor exemplo deste caso-limite. Mas não nos esqueçamos de que a nação judaica havia já sido um estado, e que um dos elementos da nação judaica sem estado era a aspiração a voltar a tê-lo.

*Nação-estado.* O que o traço de união une a situação histórica pode desunir. Não há muito que nos foi dado observar o fenómeno: a nação polaca separando-se do estado. Nas vésperas do golpe de estado de Jaruzelsky, de um lado via-se, claramente, a nação, e, do outro, o estado.

(2) Jon Elster insurge-se, algures, contra a identificação do individualismo metodológico ao individualismo político. Protesta: *Uma coisa é acentuar que toda a causalidade social passa pelo actor individual, outra ser adepto do sistema de mercado...* Elster, de esquerda, não quer amálgama.

O indivíduo nasce com o Estado. Mas ao mesmo tempo nasce ainda, como apurou Pierre Rosanvallon, a protecção do indivíduo pelo Estado. Para fazer a biografia do *Welfare*, há que remontar a quem de Bismarck e de Sismondi, ao século XII.

O nosso grande problema político está em como harmonizar a igualização, condição da democracia, com os direitos individuais. Se o leitor não gosta das abstrações da filosofia política, pode seguir o problema na Suécia actual, onde a social-democracia toma consciência dos limites que lhe põem os direitos fundamentais. Sob este aspecto, o grande *laboratório* é hoje aí.

*As nações todas são mistérios.  
Cada uma é todo o mundo a sós.*

Fernando Pessoa





# Sociedade e economia na Lusitânia do séc. II a.C.

por José Manuel Garcia

A análise de alguns textos permite-nos viabilizar a compreensão do panorama social e económico na fase de transição entre o fim da época de independência e o começo da dominação romana (...) Quanta diferença entre o interior pobre, onde se formavam bandos de guerrilhas, pastores na sua luta pela independência, e o sul aberto ao comércio e o desenvolvimento agrícola!

Actualmente, pouco se sabe sobre a formação social e económica existente na Lusitânia nos meados do século II a. C. O conhecimento dessa realidade é, contudo, de decisiva importância para a História Antiga do Ocidente Hispânico, já que foi nessa conjuntura política e militar que se verificou o início da progressiva integração no Mundo Romano das terras portuguesas compreendidas entre os rios Tejo e Douro, que correspondiam à Lusitânia de então.

Ao encetarmos o presente estudo tivemos em vista um melhor esclarecimento de tão crucial período deste *finis terrae* europeu, esperando poder perspectivar de forma adequada a articulação do



conjunto de elementos e de relações complexas e em mutação, contido no tema proposto.

Para se fazer a história de tempos tão remotos e recônditos das nossas raízes históricas há que conhecer intensivamente as fontes arqueológicas e escritas. No que concerne às informações arrancadas à terra, elas ainda são muito escassas e por isso pouco nos esclarecem, ainda que no futuro seja possível admitir a hipótese de que tal situação possa ser substancialmente alterada pela ampliação quantitativa e qualitativa dos elementos disponíveis. Por esta razão ainda somos levados a ter de recorrer fundamentalmente aos documentos de carácter literário e narrativo que conseguiram sobreviver à poeira dos séculos e nos podem fornecer as pistas necessárias à nossa pesquisa. Esta tarefa, por sua vez, é tanto mais difícil quanto quase todos os textos desse tempo, que nos poderiam interessar, desapareceram, com particular destaque para os do principal autor dessa altura — Políbio<sup>(1)</sup>.

Este grego de Megalopolis foi um dos escritores helenísticos que mais se interessou pelas novas terras do extremo ocidente, tendo mesmo chegado a declarar que sofreu: «Os perigos das viagens pela Líbia, Ibéria e depois pela Galatia e pelo mar exterior que banha estes países, a fim de corrigir os erros destes escritores anteriores e dar a conhecer aos Gregos todas as partes do Mundo»<sup>(2)</sup>. No livro XXXIV das *Historiae*, fornecia preciosos dados sobre a geografia, a etnografia e a economia da Península Ibérica, mas, tal como os seguintes livros que abordavam as guerras entre os Romanos e os vários povos hispânicos, perdeu-se. Apesar deste facto, algumas das suas informações ainda puderam chegar até nós através das transcrições e adaptações feitas por outros escritores gregos posteriores.

A análise atenta de alguns textos permite-nos viabilizar a compreensão possível do panorama social e económico na fase de transição entre o fim da época de independência e o começo do domínio do Império Romano. Desses trechos julga-

mos merecerem particular destaque quatro deles, que foram integrados nas obras de Estrabão, Ateneu, Apiano e Diodoro, e tiveram mais sorte que os livros de Políbio. Embora sejam já razoavelmente conhecidos, a verdade é que ainda não foram devidamente aprofundados e relacionados entre si.

### I — Aspectos geo-estratégicos

O trecho de Estrabão<sup>(3)</sup> que aqui tivemos em conta baseia-se nas observações transmitidas a Políbio por pessoas que participaram na campanha dirigida por Decimus Iunius Brutus, entre 138 e 136 a. C., contra os Lusitanos, depois da morte de Viriato. Trata-se de uma descrição de aspectos geo-estratégicos e económicos da região do rio Tejo que na altura tinham o maior interesse para os Romanos. Desse texto podemos traçar um esquema interpretativo que isola as principais informações transmitidas.

#### I — Sobre o rio *Tagus*.

- 1 — A foz tem:
  - a) 20 estádios (3,7 km) de largura.
  - b) Grande profundidade.
- 2 — Quando sobem as marés forma dois esteiros que se estendem por 150 estádios (27,7 km).
- 3 — Navegabilidade:
  - a) Até cerca de 500 estádios (92,5 km) por navios até 10 000 talentos (cerca de 260 toneladas).
  - b) A partir de 500 estádios por navios pequenos.
- 4 — No esteiro superior próximo de *Moron* a cerca de 500 estádios localiza-se uma ilha de cerca de 30 por quase 30 estádios (5,5 km):



- a) Rica em olivais<sup>(4)</sup>.
- b) Rica em vinhas.

5 — É abundante em peixe e ostras.

II — *Cidades mais importantes nas margens do rio Tagus:*

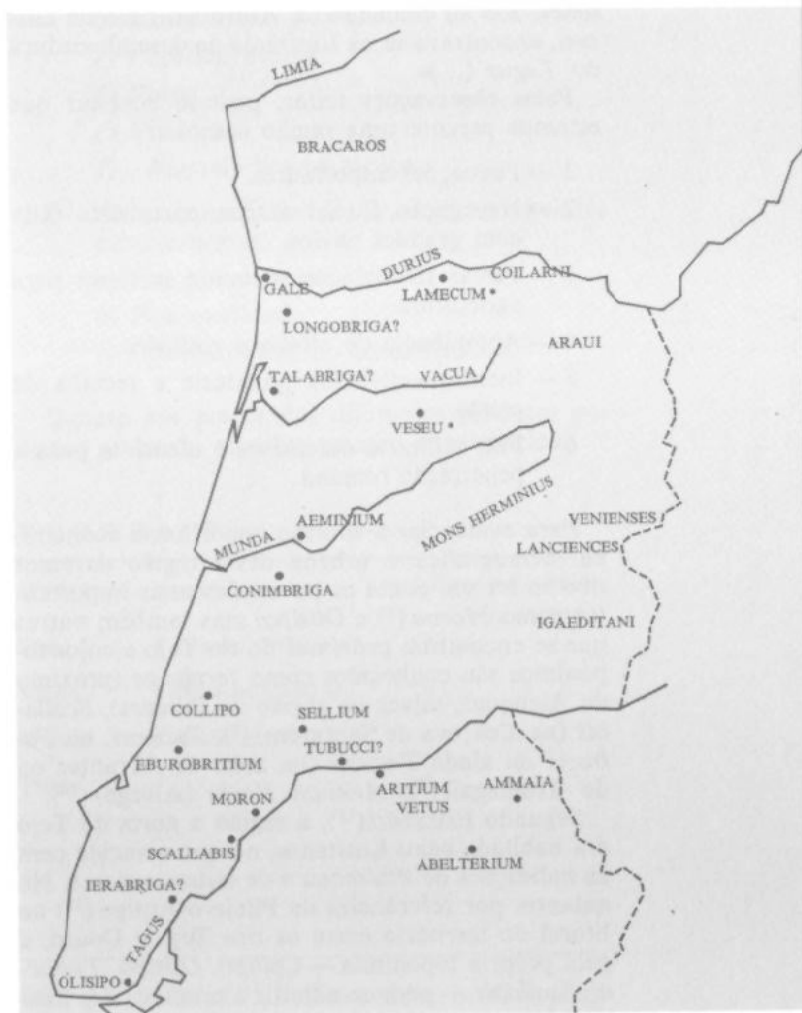
1 — *Moron*

- a) Está a 500 estádios (92,5 km) do mar.
- b) Encontra-se próximo do rio e da referida ilha.
- c) Situa-se num monte.
- d) Tem campos férteis nos seus arredores.
- e) É acessível ao comércio fluvial.
- f) Serviu de base de operações a Decimus Iunius Brutus em 138 a. C. na sua campanha contra os Lusitanos.

2 — *Olisipo*

- a) Encontra-se na foz do rio.
- b) Foi fortificada aquando da campanha de Decimus Iunius Brutus em 138 a. C.
- c) Serviu nessa ocasião para apoio à navegação que subia o rio e para o fornecimento de abastecimento e de víveres para os militares.

Com base nestas informações verificamos que a região correspondente à bacia do Tejo se encontrava bem conhecida devido à campanha de Brutus, ainda que se possa admitir a hipótese de que ela já era contactada por militares e comerciantes romanos após a segunda Guerra Púnica. As águas do Tejo foram sulcadas por navios fenícios e cartagineses desde longa data<sup>(5)</sup>. Estes últimos, além de praticarem o comércio, julgo que recrutavam nas suas margens Lusitanos para fazerem parte das suas tropas como mercenários. Tal indução é reforçada pela referência feita por Políbio<sup>(6)</sup> de que em 210 uma das três forças militares dos Cartagi-



*Mapa da Lusitânia pré-romana. Registamos aqui os topónimos conhecidos com um mínimo de segurança, preferindo omitir alguns de identificação ainda muito duvidosa. Marcamos com um asterisco topónimos cuja referência não surge na Antiguidade. Na pág. 13: estátua de guerreiro encontrada em Vizela.*

neses, sob «o comando de Asdrúbal, filho de Giscon, encontrava-se na Lusitânia na desembocadura do *Tagus* (...)».

Pelas observações feitas, pode-se concluir que estamos perante uma região com:

- 1 — Povoações importantes.
- 2 — Navegação fluvial activa, parte dela feita com grandes navios.
- 3 — Terras férteis, que se induz servirem para agricultura.
- 4 — Abundância de olivais e vinhedos.
- 5 — Intensa actividade piscatória e recolha de ostras.
- 6 — Fins militares defensivos e ofensivos para a penetração romana.

Para evidenciar a enorme importância económica, demográfica e urbana desta região devemos não só ter em conta as povoações mais importantes como *Moron* (7) e *Olisipo*, mas também outras que se encontram próximas do rio Tejo e cujos topónimos são conhecidos como *Ierabriga* (próximo de Alenquer, talvez na região de Paredes), *Scallabis* (na alcáçova de Santarém) (8), *Tubucci*, ou *Tabucci* ou ainda *Tacubis* (na zona de Abrantes ou do Tramagal) (9), *Aritium Vetus* (Alvega) (10).

Segundo Estrabão (11), a região a norte do Tejo era habitada pelos Lusitanos, no que coincide com as indicações de Ptolomeu e de outros autores. No entanto, por referências de Plínio-o-Antigo (12) ao litoral do território entre os rios Tejo e Douro, e pela própria toponímia — *Collipo*, *Olisipo*, *Tubucci*, *Scallabis* — pode-se admitir a presença dos *Turduli Veteres*, nessas regiões, ainda que tal assunto permaneça de difícil clarificação.

## II — Principais produções

O segundo texto foi transcrito por Ateneu de Naucratis (13) e é o que conserva maior valor para a história económica da Lusitânia durante a Anti-

guidade. Não só constitui o mais antigo documento do seu género para a Península Ibérica como é o único a concentrar um tão grande número de dados quantitativos sobre bens e preços. O facto de permanecer isolado, contudo, não nos permite elaborar grandes perspectivas evolutivas e comparativas.

O seu interesse situa-se a diversos níveis. A partir dele recolhem-se informações sobre as principais produções agrícolas e animais, o valor dos vários bens de consumo alimentar e a existência de um comércio local e com outras regiões mais afastadas, o que pressupõe pontos de intercâmbio-mercados.

Ao analisarmos o texto podemos observar de forma muito concreta que a sua descrição se ajusta plenamente à área referida no texto transmitido por Estrabão sendo extensível a alguns locais próximos do litoral atlântico (14). Tal como fizemos anteriormente podemos decompô-lo da seguinte forma:

### I — Enquadramento

- 1 — Local: Lusitânia.
- 2 — Período: quando Políbio poderia ter tido informações directas daquele território em 133 a. C., quando esteve na Península, ou em 138-136 a. C. quando se deu a campanha de Brutus, da qual teve vários informadores.
- 3 — Clima: ameno.
- 4 — Grande fecundidade de homens e animais.
- 5 — Boa conservação dos frutos nos campos.

### II — Flora

- 1 — Flores.
  - a) Rosas.
  - b) Goivos brancos.
  - c) Espargos.

d) Outras plantas parecidas.  
Só deixam de dar durante três meses por ano.

2 — Cereais.

- a) Cevada.  
b) Trigo.

3 — Frutos.

- a) Uvas (= vinho).  
b) Figos.

III — *Fauna*

1 — Animais terrestres.

- a) Cabrito.

b) Lebre.

c) Cordeiro/ovelha.

d) Porco.

e) Vitelo/boi.

f) Animais bravios = caça.

2 — Animais marinhos-peixes, com as seguintes características:

- a) Em grande quantidade.  
b) Boa qualidade.  
c) Diferentes dos do Mediterrâneo.

Quanto aos preços dos diferentes produtos podemos traçar o seguinte quadro esquemático:

A N I M A I S

<i>Espécie</i>	<i>Características</i>	<i>Preço em óbolos</i>
Lebre		1
Cabrito	mediano	1
Cordeiro		3/4
Ovelha		12
Porco	com cem minas (= 43,2 kg)	30
Vitelo		30
Boi	para arar	60
Caça		oferta grátis como recompensa

Alguns autores têm considerado estes preços como demonstrativos de que haveria uma vida barata na Lusitânia<sup>(15)</sup>. Para tal efeito traduziram para moeda contemporânea aqueles valores, o que nos quer parecer pouco correcto, já que estamos não só perante tipos de economia de características muito diferenciadas, mas também porque nos faltam dados comparativos para outras regiões nesse período. Recorrendo às poucas informações de que podemos dispor, salientamos a que é fornecida tam-

V E G E T A I S

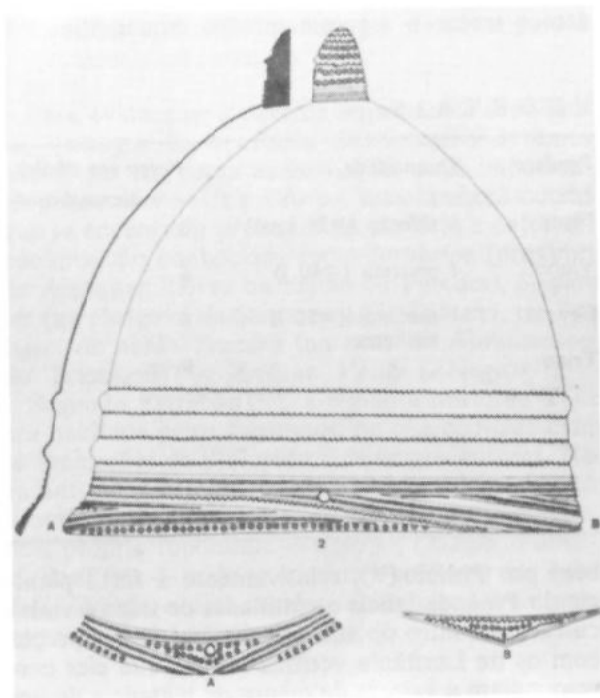
<i>Produto</i>	<i>Quantidade</i>	<i>Preço em óbolos alexandrinos</i>
Figos	1 talento (=26 kgs)	3
Vinho	1 metreta (=40 l)	6
Cevada	1 medimno(=52 l) siciliano	6
Trigo	»	9

bém por Políbio<sup>(16)</sup>, relativamente à fértil planície do Pó onde iguais quantidades de trigo e vinho custavam quatro óbolos. Comparando estes preços com os da Lusitânia verifica-se pois que eles correspondiam a valores de menos de metade e de um terço respectivamente, dos que seriam praticados nesta última região.

Durante muitos séculos as poucas trocas que os indígenas faziam entre si seriam directas, o mesmo acontecendo certamente quando estabe-

leciam contactos com algum mercador forasteiro. Estrabão<sup>(17)</sup> reportando-se a tempos mais recentes dizia que: «no interior, em vez de moeda praticavam o intercâmbio de espécies ou dão pequenas lâminas de prata recortadas».

O texto de Políbio que observamos revela-nos uma situação que corresponde a uma fase não muito longínqua do início da circulação monetária na Lusitânia, em ligação com um comércio de grande escala. O valor do dinheiro devia ser muito grande, sendo a quantidade de peças em circulação restrita. No conhecimento do processo de renovação económica que então se processava, há



No interior, em vez de moeda, praticavam o intercâmbio de espécies... (Capacete de produção local, datável do séc. I a.C., encontrado em Moldes, freguesia de Castelo de Neiva - Viana do Castelo)

ainda que ter em conta o importante papel difusor e dinamizador desempenhado convergentemente pela presença de comerciantes e de elementos do sector militar.

Ao avaliar criticamente o início das relações da Lusitânia primitiva nas regiões meridionais e ocidentais, com o Império Romano, há que reconhecer quão importantes elas começavam a ser. Devemos, no entanto, ter em consideração que a abertura de novos mercados ocidentais não poderia corresponder a transacções muito vultosas, já que as viagens para chegar a este extremo ocidente da Europa deveriam ser não só muito raras e dispendiosas mas difíceis e morosas.

O precioso texto de Políbio conservado em Ate-neu mereceria muitas outras considerações mas neste momento limitamo-nos a observar, para terminar, que o valor dos dracmas<sup>(18)</sup> e óbolos apontados para os referidos produtos deve corresponder à tradução por aproximação do sistema grego a partir do romano. Políbio teria pois estabelecido uma correspondência do dracma com o denário, apesar deste ter um valor geralmente inferior, pois não é viável a existência de moeda grega nestes territórios.

As moedas romanas republicanas, os fragmentos de cerâmica campaniense e ânforas que se vão recolhendo em quantidades crescentes na bacia do Tejo, com destaque para a alcáçova de Santarém e os Chões de Alpompe, vêm-nos testemunhando, ao longo da segunda metade do século II a. C., os progressos de uma efectiva, ainda que lenta, integração económica desta região no Mundo Romano.

### III — A rendição de Talabriga

Ao observar o terceiro texto, que nos foi transmitido por Apiano,<sup>(19)</sup> referente à rendição de *Talabriga* pela autoridade de Decimus Iunius Brutus, em 137 ou 136 a. C., verificamos que estamos perante uma problemática económica e social diversa da anteriormente traçada. Esta povoação, no Noroeste da Lusitânia pré-romana, mereceu várias



No que concerne às informações arqueológicas, elas são ainda escassas... (Planta da Citânia de Briteiros - Guimarães)

referências de escritores da Antiguidade de entre os quais se destaca Plínio-o-Velho<sup>(20)</sup> que a cita quando começa a descrever a Lusitânia dizendo que esta «começa a partir do *Durius*; contém os *Turduli Verteres*, os *Paesuri*, o rio *Vagia* [Vacua], o *oppidum Talabriga*, o rio e o *oppidum Aeminium*, e os *oppida* de *Conimbriga*, *Collipo* e *Eburobritium*». Ptolomeu<sup>(21)</sup> situa-a entre os Lusitanos e o *Itinerário de Antonino*<sup>(22)</sup> 40 milhas a norte de *Aeminium* (Coimbra) e 18 milhas a sul de *Longo-briga* (Fiães (?)) concelho de Vila da Feira). Félix Alves Pereira<sup>(23)</sup> admitiu a hipótese de que a povoação podia estar na freguesia de Branca (con-

celho de Albergaria-a-Velha) sendo posteriormente apontada, entre outras hipóteses, a localização no castro denominado Cristelo que naquela região existe. A verdade é que ainda não se apurou o sítio com segurança podendo-se ainda admitir que possa ficar para sul do Vouga<sup>(24)</sup>.

Mas analisemos o texto de Apiano para tentar apreender quais as informações que nos são transmitidas.

Estamos perante uma povoação que se induz estar rodeada de muralhas, não só pela referência de Plínio que diz tratar-se de um *oppidum*, mas também porque Decimus Iunius Brutus teve de

esperar que os seus habitantes «abandonassem a cidade» para depois os rodear.

Não há referência a chefes ou representantes da população mas tão-só a «cidadãos», os quais se dirigiram ao general romano suplicando clemência e entregando-se à sua mercê, tendo accitado a ordem de abandonarem a cidade com as suas famílias. Brutus, antes de tomar uma decisão sobre o futuro da colectividade exigiu a entrega de:

- a) Fugitivos romanos.
- b) Prisioneiros escravizados.
- c) Armas.
- d) Reféns.

Depois de ter admoestado severamente os homens por terem combatido os Romanos e por depois de estabelecerem tréguas, terem feito defecção, actuou de uma forma branda para a altura, numa atitude de cooptação.

Não exercendo nenhum dos terríveis castigos então vulgares, limitou-se a expropriá-los de:

- a) Cavalos.
- b) Trigo.
- c) Tesouro público.
- d) Apetrechos comuns.

Depois de lhes tirar tudo o que possuíam de valor e utilidade para o exército romano, deixou-os regressar à sua cidade.

Do texto podem-se extrair muito importantes observações, como as que havia:

- a) Criação de animais - cavalos (não esquecer também as famosas éguas ribatejanas fecundadas pelo vento).
- b) Agricultura de um cereal rico — trigo — o qual seria minimamente abundante de forma a permitir o armazenamento que foi expropriado.
- c) Acumulação de riqueza comum — tesouro público — embora não diga em que bens con-

siste, podendo-se apenas conjecturar que seriam metais preciosos.

- d) Existência de apetrechos comuns, certamente para fins agrícolas ou outros com eles relacionados e que eram propriedade colectiva.

Estamos pois perante uma comunidade indígena a que se ajustam as esclarecidas palavras de Jorge Dias<sup>(26)</sup> ao dizer que se trata de um «grupo local integrado por pessoas que compartilham um território bem definido, as quais estão ligadas por laços de intimidade e convívio pessoal e participam de uma herança cultural comum».

O texto testemunhar-nos-á, contudo, um caso de comunitarismo? Julgamos que sim, ainda que não se faça uma referência explícita à propriedade da terra. Na verdade, indícios expressos como os termos — *tesouro público* e *apetrechos comuns* — testemunham-nos uma ausência de propriedade privada quer de meios de produção quer de elementos de riqueza. Será pois de admitir haver também propriedade colectiva da terra ou talvez na expressão mais correcta de Jorge Dias<sup>(27)</sup> estar a população local numa fase «onde a propriedade da terra é imprecisa ou não existe».

Jorge de Alarcão<sup>(28)</sup> ao referenciar este texto, ainda que apresente as necessárias reservas, também admite que «a colectivização das alfaias sugere uma comunidade rústica de proprietários mais ou menos iguais nos seus bens» concluindo por isso ser o mais provável que «também a propriedade dos campos fosse colectiva», aliás à imagem do que era vulgar noutros povos do Centro e Norte da Península Ibérica de que aponta o exemplo dos Vaqueus.

#### IV — O casamento de Viriato

O quarto texto que aqui referenciamos foi recolhido por Diodoro Siculo<sup>(29)</sup> e refere-se ao casamento de Viriato com a filha de Astolpas.

Este curioso trecho coloca-nos perante um grande contraste. Por um lado aponta a riqueza de Astolpas. e por outro a austeridade de Viriato.

As «famosas riquezas» de Astolpas no festim da boda são descritas através de referências à:

- a) Grande quantidade de vasos de ouro e prata.
- b) Grande variedade de tecidos preciosos.
- c) Mesas com comidas requintadas.

Perante essa exibição de fortuna do sogro, que convidara romanos para a festa, mostrando um estranho sentido de colaboracionismo face a uma simultânea boa relação com Viriato, este tomou uma atitude de distanciação, verificando-se o seu comportamento através de:

- a) O desprezo para com riqueza e a ostentação.
- b) A consciência da sua superioridade e de que tais riquezas estavam submetidas ao seu poder.
- c) Não se instalando à mesa do festim.
- d) Tomando apenas pães e carnes que repartiu com os seus companheiros.
- e) Pediu a esposa e fez sacrifícios aos deuses.
- f) Montou a esposa no seu cavalo e partiu para a montanha onde morava.

A atitude do ex-pastor e caçador, que se transformara num grande chefe ao unir os bandos dispersos de Lusitanos nas suas lutas de guerrilha contra Roma, é paradigmático do comportamento das populações das Beiras interiores e montanhosas. Aqui a pastorícia constituía o principal género de vida, intercalado com uma débil agricultura em terrenos geralmente pobres. Era precisamente a difícil vida que levariam e a pobreza das suas terras que motivava os Lusitanos, ou a alistarem-se como mercenários no exército cartaginês ou, o que era mais frequente, a atacarem e saquearem as regiões centrais e meridionais da Península Ibérica<sup>(30)</sup>.

A figura de Astolpas surge-nos assim com uma dimensão paradoxal. A grande questão que se coloca perante a sua situação *sui generis* é a de saber como conseguira alcançar a riqueza que alardeava. Várias hipóteses se podem colocar, para



A austeridade de Viriato contrasta com a riqueza de Astolpas... (Torques em ouro, encontrado em Vila Flor. Séc. III-I a.C.. Pormenor)

a explicar. Ela poderia assentar ou na exploração de terras férteis ou na posse de grandes rebanhos, senão mesmo do benefício do famoso ouro aluvial do Tejo, já que se poderá admitir que Astolpas viveria no sul da Lusitânia em terras mais planas e prósperas. Seja qual for essa fonte de riqueza, como dá a entender Diodoro, ela dependia das acções de Viriato, que, quem sabe, as teria viabilizado.

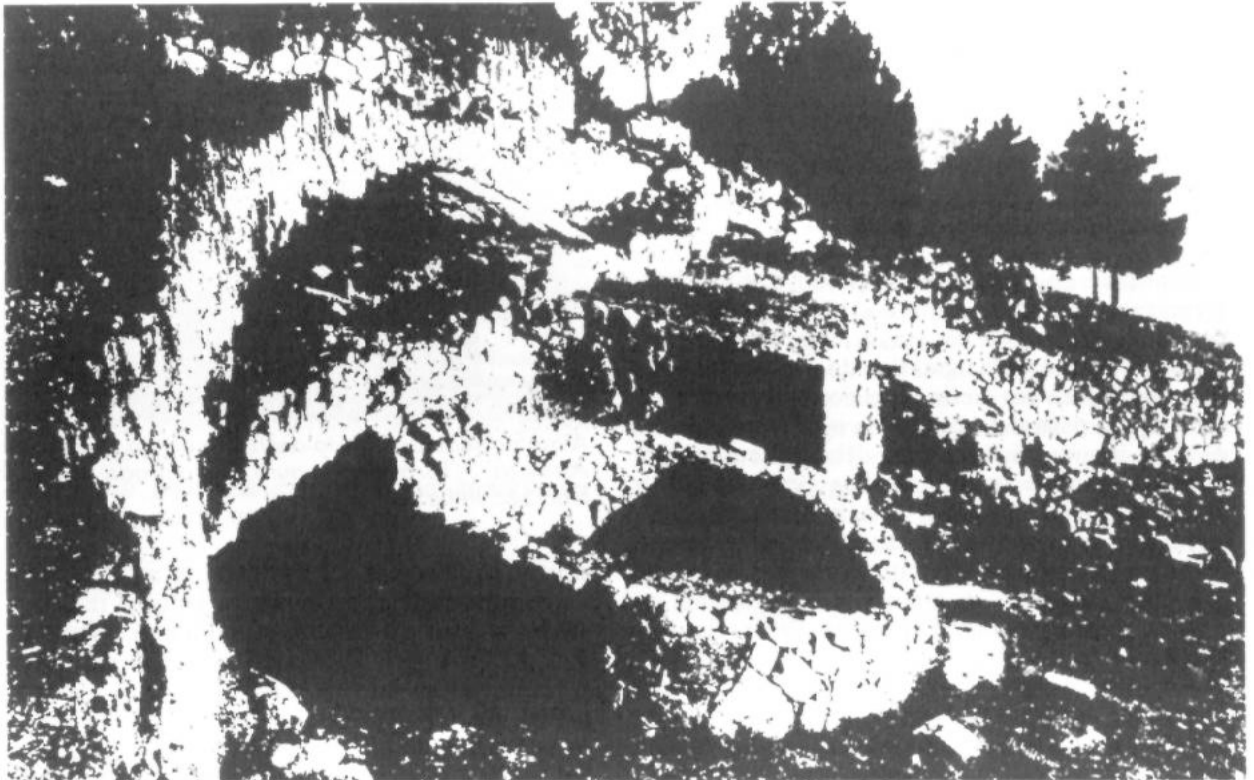
Ao concluirmos este traçado das linhas de força da sociedade e da economia da Lusitânia nos meados do século II a. C. podemos constatar a multiplicidade de situações regionais então existentes.

Quanta diferença entre o interior pobre onde se formavam bandos de guerrilheiros-pastores na sua luta pela independência e o sul aberto ao comércio e ao desenvolvimento agrícola. Por outro lado o comunitarismo ancestral das povoações foi-se progressivamente confrontando com as diferenciações sociais, que nalguns casos atingiam já consideráveis desnivelamentos.

As ligações entre as várias regiões deveriam ser,

duma maneira geral, bastante reduzidas, mas é possível que já houvesse alguns percursos de ligação. Tal hipótese poderá explicar que o itinerário de Decimus Iunius Brutus passasse por pontos como *Olisipo*, *Moron* (próximo de *Scallabis*), *Talabriga* e a região dos *Bracari*, que estariam na via que ligava *Olisipo* a *Bracara Augusta* nos inícios da nossa era.

No território do extremo ocidente da Península, que cerca de treze séculos depois seria Portugal, iniciava-se desta forma um longo e irregular processo de aculturação dos Lusitanos que, pouco a pouco, foram transformando as suas estruturas económicas, sociais, institucionais e culturais.



Citânia de Briteiros.



(1) Sobre este autor vejam-se as referências que lhe são feitas nas *Fontes Hispaniae Antiquae* (= *F. H. A.*), II, edição de A. Schulten, Barcelona, 1925, pp. 134-135. Aí se podem verificar as consideráveis dificuldades na identificação do que resta da sua obra.

(2) *Historiae*, III, 59, 7-9, citado por António Garcia y Bellido, *España e los Españoles hace dos Mil Años — Según la «geografía» de Strábón*, Madrid, Espasa-Calpe, 4.ª ed., 1968, pp. 40-41. Nesta obra fazem-se outras referências de maior importância sobre este autor.

(3) *Geographika*, III, 3,1. Reproduzido e comentado por A. Schulten em *F. H. A.* IV, Barcelona, 1937, pp. 137-138 e em *F. H. A.*, VI, Barcelona, 1952, pp. 61-62, 103-102 e 196-199; A. Garcia y Bellido, ob. cit., pp. 108-110. Há muitas versões em várias línguas. Entre as portuguesas referimos a última devida a Francisco José Veloso e José Cardoso, *Estrabão: Livro III da «Geografia» — Primeira Contribuição para uma Nova Edição Crítica*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, pp. 34-35.

Esta passagem levanta algumas dificuldades de interpretação nomeadamente no que diz respeito à existência de dois estuários ou esteiros no Tejo, Julgamos, no entanto, que o autor se refere à foz do rio e depois ao chamado mar da Palha que prefazem os cerca de 150 estádios (27,7 km) que Estrabão aponta. A ilha é possível que corresponda à região do Reguengo que fica isolada aquando das cheias do rio. Notemos que os comentários de Schulten e Bellido são praticamente inaproveitáveis para este caso.

(4) Há dúvidas sobre a referência aos olivais, pois o manuscrito aí, como na passagem referente à ilha, está deteriorado. Não nos podendo debruçar mais pormenorizadamente sobre a questão, parece-nos no entanto verosímil aquela restituição admitida pela maior parte dos comentadores. Note-se, por exemplo, que Apiano (*Ibérica*, 64) faz referência às oliveiras do monte de Venus que Schulten identifica com o monte de San Vicente junto a Talavera de la Reina, próximo do Tejo (*F. H. A.*, IV, pp. 110-111).

(5) Como tivemos ocasião de comprovar pela descoberta de vários fragmentos de cerâmica pintada em bandas, orientalizante, e da conhecida por «verniz vermelho», aquando da sondagem arqueológica que levamos a cabo na Alcáçova de Santarém (actual Jardim das Portas do Sol) em Setembro de 1979. Esse local correspondia ao *oppidum* denominado *Scallabis* como já tiveram ocasião de referir no estudo «Em torno de Scallabis» in *Santarém a Cidade e os Homens*, Santarém, Junta Distrital de Santarém, 1977, pp. 67-77. Nas margens do Tejo também se encontraram outros objectos de grande antiguidade como um escarabóide antropomórfico e um escaravelho de origem egípcia ou cópia fenícia (vide Maria Amélia Horta Pereira, «Objectos Egípcios do Porto do Sabugueiro (Muge)» in *Conimbriga*, vol. XIV, 1975, pp. 173-175).

(6) *Historiae*, 10, 7,4. Vide *F. H. A.*, III, Barcelona, 1935, pp. 9-6.

(7) Esta cidade situava-se no que é hoje o planalto com cerca de vinte hectares de superfície denominado Chões de Alompé. Fica a cerca de 13 km para montante de Santarém e aí são abundantes os vestígios da Idade do Ferro e da época republicana como ânforas, moedas, cerâmica campaniense e indígena, mós, restos de muralhas de terra batida, etc. Sobre esta importante estação arqueológica que reputamos a mais importante do estuário do Tejo, só equiparável à alcáçova de Santarém ou à região do castelo de São Jorge e área anexa em Lisboa, vejam-se as observações que fizemos no nosso estudo citado na nota (5).

(8) Vide ob. cit. na nota (5).

(9) No *Itinerário* de Antonino (420,2) surgem as duas versões da primeira forma e na *Geografia* (2, 5, 6) de Ptolomeu a segunda. Ainda não se conseguiu apurar o *ubi* desta povoação.

(10) Para o conjunto destas povoações vejam-se os livros de António Tovar, *Iberische Landeskunde*, II, *Lusitânia*, Baden, 1976 e de Jorge Alarcão, *Portugal Romano*, Lisboa, Editorial Verbo 1973.

(11) *Geographiká*, III, 3, 3.

(12) *Naturalis Historia*, IV, 113. Vide ainda José Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, volume II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1905, p. 73 e 313 e, entre os autores antigos, Estrabão, *Geographica*, III, 3, 5 e Pompónio Mela *Chorographia*, III, 8.

(13) *Deipnosophistai*, VIII, 330, correspondendo na obra de Políbio *Historiae*, ao volume XXXIV, IV, 8. Vide *F. H. A.*, II, pp. 140-141. Há várias traduções entre as quais a de José Leite de Vasconcelos, ob. cit., pp. 45-46, que transcrevemos na nossa *História de Portugal — Uma Visão Global*, Lisboa, Editorial Presença, 1981, p. 26. Em castelhano há outras versões como a de Garcia y Bellido no pequeno estudo intitulado «La vida barata: el precio de algunas cosas hace veintidos siglos» in *La Peninsula Ibérica en los Comiezos de su História*, Madrid, 1953, seguida por J. M. Blázquez e A. Montenegro em *História de España Antigua*, II, *Hispania Romana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978, p. 245. Nos comentários destes autores dá-se a entender que os preços eram baratos mas como mais à frente teremos ocasião de verificar tal afirmação devia ser mais reservada.

(14) Ao contrário do que apressadamente afirmaram A. Schulten (*F. H. A.*, II, pp. 140-141) e A. Garcia y Bellido, (loc. cit. na nota anterior) não vemos como pode o texto referir-se ao Algarve, pois essa região não pertencia à Lusitânia do século II a. C., o que é tanto mais para admirar quanto tal facto já fora observado por José Leite de Vasconcelos, ob. cit., p. 45 e nota 3.

(15) Vide obras citadas na nota (13) e entre outras tentativas a efectuada por Quadrado, citada por Alberto Balil na *Historia Económica y Social de España*, (dir. Vazquez de Prada), vol. I, Madrid, Confederation Española de Cajas de Ahorro, 1973, p. 184.

(16) *Historiae*, II, 15, 1-8.

(17) *Geographica*, III, 3, 7.

(18) Nos quadros que apresentámos o valor dos dracmas foi transformado em óbolos, (1 dracma = 6 óbolos) para facilitar o relacionamento do valor dos produtos.

(19) *Iberica*, 75. Vide *F. H. A.*, IV, pp. 135-138 e 332-333.

(20) *Naturalis Historia*, IV, 113.

(21) *Geographia*, II, V, 6.

(22) 421, 6.

(23) «Geografia proto-histórica da Lusitânia. Situação conjectural de Talabriga», in *O Archeologo Português*, XII, 1907, pp. 129-158.

(24) Sobre este assunto veja-se o inventário de Dulce Alves Souto citado na nota seguinte.

(25) Apesar de haver já vários estudos sobre o assunto, verifica-se que ele requer uma revisão geral que julgamos ainda não ter sido feita. De entre os trabalhos já realizados podem-se apontar os seguintes: Miguel de Oliveira, «Talabriga», in *Arquivo do Distrito de Aveiro*, 4, 1983, pp. 117-120; *idem* «De Talabriga a Lancobriga pela via militar romana», in *Arquivo do Distrito de Aveiro*, 9, 1943, pp. 44-68; Fernando de Almeida «Terminus Augustalis entre Talabriga e Langobriga» in *O Archeologo Portu-*

*guês*, 2.ª série, 2, 1953, 209-212; *idem* «Marcos Milíarios da via romana «Aeminium-Cale» in *O Archeologo Português*, 2.ª série, 3, 1956, pp. 111-116; Dulce Alves Souto — «Subsídios para uma carta arqueológica do distrito de Aveiro no período de romanização» in *Arquivo do Distrito de Aveiro*, 24 (96), Out.-Dez. 1958, pp. 241-276; Jorge de Alarcão, *ob. cit.* pp. 21, 36, 46, 52, 84, 90-91.

(26) «Comunitarismo» in *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, iniciativas Editoriais, 1961-1971, s. v.

(27) *Idem*, *ibidem*.

(28) *Ob. cit.* p. 21. Nesta obra Jorge de Alarcão referindo-se (pág. 45) a um tesouro encontrado junto da muralha do castro de Sanfins sugere na linha do que vimos dizendo, que tal local de achamento é «mais próprio a um erário colectivo do que a um tesouro particular». Esta observação tão pertinente devia ser explorada noutros casos de tesouros.

(29) Na sua *Biblioteca Histórica*, v, 33, 7, (vide *F. H. A.*, IV, pp. 131-132 e 329) que se baseia em Possidónio o qual, em grande parte, por sua vez, se fundamenta em Políbio (Vide *F. H. A.*, II pp. 162-163) ainda que nem sempre se saiba exactamente em algumas passagens de quanto lhe será devedor.

(30) O enquadramento económico social das lutas dos Lusitanos é traçado de forma muito correcta no estudo de António Garcia y Bellido, «Bandas y Guerrilhas en las luchas con Roma» in *Conflictos y Estructuras Sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, Akal Editora, 1977, pp. 13-60 (1.ª ed. do artigo em 1945). Vide ainda as obras de José Leite de Vasconcelos e Jorge de Alarcão, já citadas.



# Economia em Portugal no séc. XVIII aspectos de mentalidade



por José Esteves Pereira

É prioritário detectar como se deu, em Portugal, a emergência de uma vivência e de um entendimento do «económico», de tal forma que este se integrou inquestionavelmente na escala de valores aceites, o que, precedentemente, não acontecia.

## 1. Aretê e Physis

As páginas que se seguem são uma tentativa de análise sobre condicionantes de intervenção social e cultural dos economistas da Academia de Ciências de Lisboa. Prestei especial atenção ao clima mental que suporta o seu tipo de intervenção e que, julgo, vai ajudar a ver a uma nova luz algo do que se passa em tempos de D. Maria I e do Príncipe Regente D. João bem como a actualidade de certos aspectos de recorrência sobre a necessidade de reformas de estrutura.

Nesse sentido, é prioritário detectar como se deu, em Portugal, a emergência de uma vivência

e de um entendimento do «económico», de tal forma que este se integrou inquestionavelmente na escala de valores aceites, o que, precedentemente, não acontecia.

São indicadores de tal ambiência, quer o exaltante discurso, por exemplo, do Intendente-Geral da Agricultura, Luís Ferrari Mordau, em escrito de 1782, quer o estilo didáctico de alguns vates, em maré de entusiasmada criação ou tradução e em que a natureza e a utilidade da sua transformação é o motivo.

Quando Ferrari Mordau relata que a Agricultura é a «matéria mais importante, mais vasta e mais urgente, não só da Monarquia, senão do Céu para baixo depois da Religião»<sup>(1)</sup> não estamos perante uma festa em honra de Ceres cristianizada ou perante o embarque indefinido para Cítera. O problema é mais sério, por se ligar com novo discurso de natureza que se nos dá, na acepção revivida de uma *aretê*, de uma moral, moldada

no entendimento restituído da *physis*, da sagrada e próspera *Natura*.

É uma nobre actividade, porque é moral, a atenção posta na intensificação dos cuidados do agro, reproduzindo-se o *leit-motiv* de uma literatura do século, de cunho pedagógico, como o que vem no *Telémaque* de Fénelon: Mentor, para reformar o reino de Idomeneu, enaltece a Agricultura e quer que as condições do trabalhador dos campos sejam melhoradas. Para uma tal sensibilidade à natureza campestre e agrária, é bom lembrar, conforme avançamos pela segunda metade do século XVIII português, o que isso tem de relacionável com o fomento e o incremento de actividades produtivas bem como de alguns dos seus agentes filhos legítimos do projecto pombalino. Mas o que se passou não foi só uma predisposição mental e uma intenção social e política. De facto, a mediação de um saber científico moldado em preocupações de horizonte politécnico com data da reforma da Universidade (1772), levaram a um «seguimento da natureza»:

«*Além de que até ciência celeste, matemática, e política encerra em si a agricultura. Celeste porque requer estudo de pura contemplação, e seguimento da natureza; matemática porque as suas proporções são as artérias da vegetação; política pelas suas pulsações, combinações e inerências, com os mais ramos de dentro e fora do Estado*» (2). Transparece neste discurso uma opção científica post-newtoniana e susceptível de articular o *saber* e o *poder*, tal como se expressou em relatos da Academia das Ciências entre os que foram publicados e os que jazem inéditos. Mas passo a outras intervenções setecentistas que ilustram mais o que se vem indiciando.

## 2. O económico como ingrediente de mentalidade

O Portugal de Setecentos recuperará através de uma certa elite, sensível a aberturas mentais, o que pela Europa das Luzes se tornara marcante: A publicitação de preocupações de naturalistas, fí-

sicos e economistas, e sobretudo a discussão dessas preocupações em salões e academias. Quesnay dizia numa carta para o Marquês de Mirabeau (1715-1789) (3), que a Marquesa de Pailly estava perplexa com o seu zigzague.

E Quesnay, muito preocupado e solícito queria responder que, na verdade, o zigzague se ligava com tantas coisas, que era difícil apreender as suas relações, ou penetrar a sua evidência.

Este interesse pelo *Quadro Económico* de Quesnay, ligado ao conhecimento útil da Natureza e da sua legibilidade científica, neste caso por um viés económico, virão a interessar, entre nós, também, meios sociais cultos.

É importante dizer, contudo, que a simpatia para problemas de Agricultura, antes da fundação da Academia das Ciências, só se distingue com a actividade da sociedade económica de Ponte de Lima (4).

E o que nos fica da actividade editorial anterior às *Memórias Económicas* é, também, reduzido, no que concerne a aspectos crematísticos ou afins. Mas a partir da década de Oitenta há indícios de um interesse, sobretudo estético, concomitante do discurso fisiocrático. Reforçava tal empenho a pedagogia coimbrã da Faculdade de Filosofia, aclimatando no Horto Botânico muitas e variadas espécies, ao mesmo tempo que se desenvolvia a Agricultura, a Botânica, a Zoologia e a Química.

É neste ambiente que, de facto, antes e depois de 1789, data em que aparece o primeiro volume das *Memórias*, intelectuais de simpatia fisiocrática, querendo tornar mais viva a leitura de Ovídio, Horácio, Gessner, Delille, Castel ou Rosset, ou fazendo jus à boa sorte que por todo o mundo culto tem as sucessivas reedições do didactismo agrícola do latino Columela, se dão ao cuidado de arranjos de cultivo, criando uma espécie de hortos botânicos particulares, consorciando ciência e coleccionismo. Este interesse só é lúcido na aparência. É muito nítida, por exemplo, a leitura política a extrair dos versos que consagram as virtudes da Roma republicana num dado passo da *Meditação*

de José Agostinho de Macedo, depois de ter referido que «em vã cobiça se cavou o Potosi», ou o que quer dizer, em realidade mais nossa, o ouro de Minas:

Se teve dias de Ouro, os dias foram  
Em que Fabrício, Cincinato e Curio  
O timão da República sustinham  
E passavam da púrpura à charrua<sup>(5)</sup>

O mesmo tipo de preocupação surge numa tradução de Bocage ao dar-nos em português o prólogo de *Os Jardins* ou *arte de aformosear as paisagens*, de Delille: «Este prazer (arte da paisagem) dos particulares achou-se ligado à utilidade pública; fez com que os opulentos folgassem de habitar as suas terras. O ouro que sustentaria artífices de luxo, vai alimentar os cultivadores, e a riqueza torna à sua verdadeira fonte»<sup>(6)</sup>.

A injunção fisiocrática que o poeta português, consciente e interessadamente traduz é contemporânea de discursos mais severos. O de um Vandelli, por exemplo, quando se socorre de uma transcrição de Bosnier de l'Orme: «Avant d'avoir des dorures, il faut du pain pour nourrir les dorures»<sup>(7)</sup>. Mas a vivência de intelectuais — e também de cientistas muito ligados ao fomento da Agricultura, como Vandelli — só adquiriria significado com uma articulação de filosofia de natureza e impulso científicador, para que se viabilizasse uma prática de levantamento, interpretação e transformação da realidade física da Nação. A consciência de uma carência de estruturas materiais e o atraso de saberes que possibilitassem o desenvolvimento é notório. Por isso é significativo que se constate como certo discurso poético se dobra em discurso ético. Assim, se um Ribeiro dos Santos expende a seriação das espécies num didascalismo que a leitores de hoje se pode tornar algo fastidioso: «Nem cedem na contenda altas *Pereiras*; Vários os nomes, vários os sabores; *A Carvalho de Agosto*, *A Virgülosa*, *A Bonita*, *A do Conde*, *A Rio Frio*, *Humas* já *Syrías*, *Crustumias*

belas, *Outras* já de enxertia primorosas»<sup>(8)</sup> — esse mesmo Ribeiro dos Santos aparece-nos interessado na proposta de estruturas em que o cultivo de tais espécies encontre condições tecnológicas ideais para o seu cultivo:

«*Em todos os reinos, maiormente nos impérios agricultores, comerciantes e com domínios e possessões remotas como o nosso é necessário exercitar os homens ao estudo das ciências naturais, que são as que mais servem para a agricultura e indústria nacional, para as artes domésticas, para o comércio e navegação, para a mineralogia das colónias, e para a riqueza, sustentação e forças públicas do Estado, cousas que se não podem conseguir nem pela ciência teológica nem pela ciência jurídica. É uma regra certa e conhecida hoje dos políticos que na situação actual das nações, não pode haver nem grandes forças, nem verdadeira opulência naquele estado em que se não trabalhar bem na física e na economia*»<sup>(9)</sup>.

Por aqui vemos bem o afloramento das preocupações pragmáticas do que foi o projecto pombalino. A celebração naturalístico-didascálica, de encenação neo-clássica, advinha o terreno de uma concepção de natureza, assumida como resistência, que urge transformar, daí se extraindo um posicionamento ético e político manifesto. Mas volte-mos um pouco atrás, no tempo. Até aos primeiros doze anos do reinado de D. Maria I, em que o texto acabado de citar se integra, o que acontece quanto a preocupações económico-sociais é isto. Saíramos do barroco joanino, em que nem sempre foi possível sublimar em embriaguez de talha dourada a realidade e os aconteceres do «Ciclo do Ouro», tempo de possibilidades e de muitas frustrações. A preocupação pelo económico, como por outras urgências de vida material, assumira na literatura pré-pombalina, quase sempre, um carácter subsidiário. Os textos e as propostas dir-se-iam ser mais de «horizonte» que de um empenhamento visivelmente imediato.

A literatura ou a comunicação de *reoeconomica* do século XVII, de facto, é de efeito retardado.

O pensamento económico de um Duarte Ribeiro de Macedo só é verdadeiramente conhecido no século XIX e os temas populacionistas de Manuel Severim de Faria só a partir dos fins do século XVIII ganham efectivamente importância. Com excepção de Sebastião José de Carvalho e Melo — que não sendo um economista, na estrita acepção da palavra — reflectiu, viva e lucidamente, sobre a teoria e a prática mercantilista europeia (ou antes dele, de certo modo o Cardeal da Mota ou Alexandre de Gusmão) só na marcha para as últimas quatro décadas de Setecentos somos autorizados a dizer que se produz uma utilização crescente de um discurso em que o económico, assume, pela delimitação crescente do âmbito do seu estudo e da frequência com que se patenteia, possibilidades de um estatuto científico, de um anseio de uma pedagogia e de uma economia política compendiada.

Pode dizer-se que na ampla proposta de reforma que é o *Verdadeiro Método de Estudar* e no seu prolongamento polémico, activo e passivo, é muito difícil encontrar algo que toque o económico enquanto conteúdo operacional para a reforma de mentalidade que o método do Barbadinho quis ser. Será já na gestão pombalina, aquando dos sucessos decorrentes de acção jesuítica do Paraguai que surgiram alguns aspectos que colocaram problemas de foro religioso no terreno do crematístico.

A problematidade do económico, como valor independentizado dos *officia* (teoria de obrigações) tradicionais, está presente na denúncia da actividade comercial dos jesuítas. Estamos em 1756, em pleno arranque do projecto pombalino. No pombalismo, e na complexa gestão de Pombal, muitos dos aspectos referidos se potenciaram de forma a os vermos emergir como resultado mental sobretudo no período marino, mas também para além dele, em marcada dicotomia de valores, centrados em estruturas e convicções tradicionais, por um lado, e no correspondente empenho de transformação efectiva da sociedade, por outro lado. E o assumir de uma racionalização da prática económica, como a de Pombal, representa, ainda, o

prolongamento operacional de um valor político. Chegados a este ponto, pode dizer-se que nos enfrentamos com uma perspectiva mental que difere de um arreigamento tradicional que o Conde de Oeiras pretendeu modificar. E é em precipitados culturais posteriores, de signo pombalino, que encontramos o rasto dessa translação inovadora de mentalidade. Por exemplo, num diálogo inserido em *Os Estrangeiros no Lima*<sup>(10)</sup>, de Manuel Gomes da Lima Bezerra. O autor, médico nortenho, põe em convívio, na sua obra, um «comerciante» inglês (Clarck), um «filósofo» francês (Raulin), um «viajante» italiano (Júlio), um «genealogista» espanhol (D. Hugo) e um «médico» português, Lami, visível anagrama do autor. No Diálogo II, intitulado *Generalidades do Comércio*, aparece delineado um confronto entre o «comerciante» Clarck, que pode representar bem o aristocrata portador de valores burgueses, ou o burguês nobilitado e D. Hugo, o «fidalgo», amoldado a um enquistamento puritano de nobiliarquia.

No decurso da conversa, o britânico fornece ao ibérico, distante das coisas económicas, os conhecimentos que tem de Davenant, de Savary, de Beausobre, de King, de estudos demográficos e de matérias publicitadas pelo *British Marchand*.

Diz Clarck:

*«Disse há pouco que o Comércio é um vínculo com que todos os homens se unem. Porque verdadeiramente a Providência quis deste modo fazer os homens dependentes uns dos outros, quis que se acercassem e servissem reciprocamente e que recolhessem qual era o poder do Criador, que tantas preciosidades cria nos vários países do universo para seu uso e regalo* <sup>(11)</sup>.

A advertência assume a constatação de que a actividade mercantil é um elemento nobre da «socialitas». O ibérico, D. Hugo, esse persiste em posições de raiz tradicional e senhorial. Mentalmente jusdivinista, não opta, portanto, por falta de convicção, por qualquer das propostas de Clarck ou, mesmo, do mais avisado Raulin, compatriota de Colbert e seu admirador.

Diz D. Hugo:

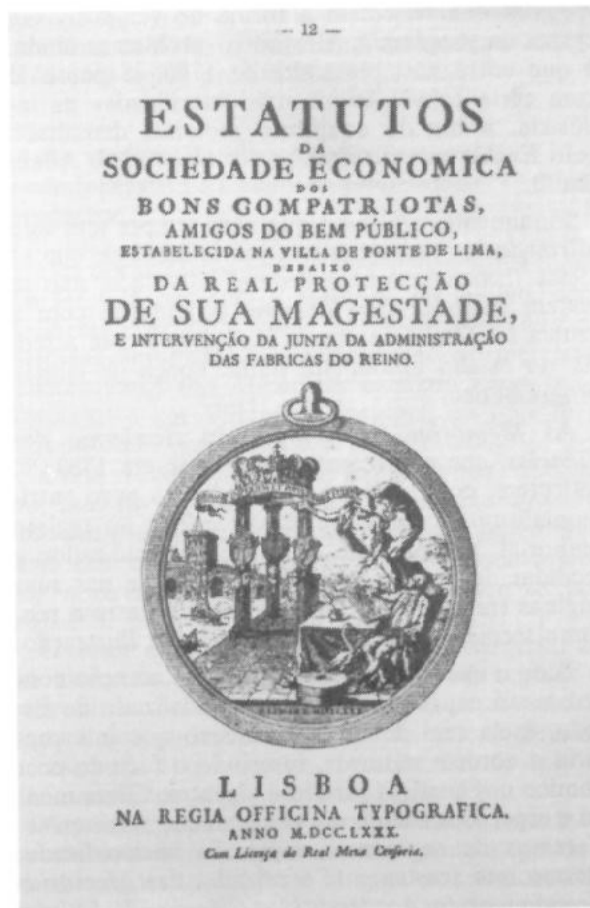
*«Confesso que tendes optimamente mostrado as conveniências do comércio: porém ainda assim duvido muito que os meus paisanos se dediquem a ele com ardor e eficácia. Terão por coisa pouco airosa, que um cônsul romano se abatesse ao infinito ponto de exercitar a mercancia» (12).*

Para o nobre de cepa hispânica ficaria reservada a milícia ou a toga, sendo certo que causaria espanto em sua terra que um negociante aparecesse mais poderoso que um Gonçalo Fernandes de Córdova ou um duque de Alba. O diálogo, conduzido por Lami, o «médico»-autor, resolve-se, enfim, pela sobrevalorização de aspectos de transformação mental e mesmo estrutural da comunidade, em face da discutível funcionalidade das tarefas castrenses ou forenses. O que transparece em Lima Bezerra na linha de reflexão de uma classe, a nobreza, parece ser o consolidar de um *status* proporcionado pelo exercício da actividade económica, se reflexão intencionada a ver na propriedade uma instituição produtiva. É, aliás, esse um aspecto que de forma vincada se vai tornar programático no memorialismo económico da Academia das Ciências.

### 3. A especificidade de um discurso fisiocrático

De tudo o que se disse será vã uma procura da correspondente afirmação teórica destes indícios de mentalidade.

Aqueles a quem se designa, entre nós, por fisiocratas devotar-se-ão, prioritariamente, a fazer o levantamento das carências estruturais e a sugerir o lançamento de estruturas alternativas. Isso explica, melhor o seu distanciamento de teóricos menos exigentes na exposição da doutrina de Quesnay, de Gournay, de Le Mercier de la Rivière, de Dupont de Nemours e mais interessados no pragmatismo de uma actuação. Uma das razões que se costumam apresentar para o desfasamento de escola vai ao encontro da tese de que os fisiocratas lusitanos visavam conciliar a actividade produtiva



*O Poder e o Saber, numa imagem exemplar das Luzes, dariam, unidos, os seus frutos, instruindo o proprietário agrícola mas também o industrial.*

agrícola com o fomento manufactureiro, não obstante a articulação dos dois sectores se fazer, por via de regra, na subordinação do secundário e do terciário, ao primário. O asserto é correcto, como não é menos importante que se atenda a que um mercantilista indefectível, como D. Rodrigo de Sousa Coutinho, venha defender, com simpatia,

medidas que reflectem a forma de ver dos fisiocratas da Academia. Um outro problema, ainda, é que entre nós, por volta de 1790, se pensa já com certa convicção na «não-esterilidade» da indústria, à luz do equilíbrio sectorial desenhado pelo *Ensaio sobre a riqueza das Nações*, de Adam Smith.

Finalmente, um facto que nem sempre tem sido afirmado: as características particulares de que as ideias fisiocráticas se revestem, entre nós, não se podem entender fora de uma articulação com a crítica feita então a alguns institutos e com a teoria do estado absolutista numa época de degelo programático.

As *Memórias Económicas da Academia das Ciências*, que começam a publicar-se em 1789<sup>(13)</sup> reflectem, com efeito, a superação do puro patrimonialismo, e deixam entrever crítica ao regime senhorial, no que este tinha de obstaculizador a medidas de avanço económico, além de nas suas páginas transparecer o diálogo aberto entre o realismo técnico e a utopia pragmática da Ilustração.

Tudo o que se disse é coroado pela atenção concedida ao papel normativo e racionalizado do Estado, mola real de um reformismo que interpretaria a «ordem natural», inserindo o foro do económico nos quadros jurídicos vigentes. Clima mental e especificidade de um discurso entrecruzam-se. Veremos de seguida a expressão racionalizada, mesmo que frustemente teorizada, das *Memórias Económicas da Academia das Ciências de Lisboa*.

#### 4. Academia e economia

É notório o enquadramento institucional de todo um discurso que prolonga o que já Teodoro de Almeida, em 1 de Julho de 1780, na *Oração de Abertura*, da Academia, anunciara, quando se referiu às Ciências e às Artes, para lembrar então a promoção da Agricultura e do Comércio e que está conforme com o Plano de Estatuto da Academia, desse mesmo ano, em que se propugnava

uma Junta para desenvolver a «agricultura, as artes e a indústria popular».

Na apresentação das *Memórias* as intenções programáticas de José Correia da Serra reforçam antecedentes e propõem linhas de actuação com destinatários e funções bem delimitados:

«O desejo da pública prosperidade pode ser igual em todos, basta para isso um coração leal e bem intencionado. Não é o mesmo porém enquanto ao modo do concorrer para tão nobre fim, porque as circunstâncias e obrigações de cada individuo ou corporação lhas fixam ou limitam. Dar providências, remover obstáculos, extirpar abusos, compete somente aos ministros do poder soberano; influir com grandes exemplos, intentar grandes estabelecimentos, cabe só nas forças dos ricos proprietários; propagar as luzes que para este fim lhes subministra a natureza dos seus estudos, é tudo quanto podem e devem fazer as corporações literárias»<sup>(14)</sup>.

Não obstante esse enquadramento (filho do estado absolutista e no qual ecoa a «praxis» pom-balina, assim como o sucesso relativo de muitas providências) vislumbra-se ao longo dos textos das *Memórias Económicas* a intenção de inovações reformistas imediatas como se prova, até, por uma ou outra proposta, avançada não sem receio. É o caso de Tomás António Vilanova Portugal quando na conclusão de uma sua *Memória* nos adverte de que as leis sobre os juros agrários têm uma relação íntima com as Leis Agrárias, mas não propõe «reflexões senão como conjecturas; em matéria tão profunda não se deve ser temerário»<sup>(15)</sup>.

Exporei de seguida alguns dos tópicos mais significativos dos textos publicados que merecem ser confrontados com proveito, com os exemplos doutrinais mais acabados de Domingos Vandelli e de Joaquim José Rodrigues de Brito de que não se trata neste artigo.

Os tópicos que se me afiguram englobantes de um bom acesso às *Memórias* são: a) O papel do Estado, b) as medidas de liberalização comercial e administrativa bem como o papel da proprie-



dade produtiva, isto é, a responsabilidade que o proprietário tem, em inverter uma situação de inércia económica, justificando um estatuto essencial de apropriação; c) a procura de um equilíbrio sectorial e d) a própria dimensão técnica de que os memorialistas se fizeram arautos para a viabilização de estruturas económicas capazes.

#### a) O papel do Estado

Naturalmente, a matriz institucional de que nascem os ensaios económicos dos memorialistas havia de manifestar-se por referência à sua contemporaneidade e isso faz-se, com tanto mais ênfase quanto as medidas pombalinas tinham feito acordar os espíritos para as realidades crematísticas. E é assim que Lacerda Lobo (1754-1820), numa das suas memórias, valoriza o benefício notório que trouxe à política cerealífera o arranque de videiras e o reduzir do seu espaço a terras de pão, levados a efeito por Pombal<sup>(16)</sup>. Vilanova Portugal ao versar matéria sobre os baldios, articula *propriedade e desenvolvimento* à luz de uma lei que considera fundamental, «distinguindo os baldios dos povos, daqueles que pertencem aos moradores e que são dos concelhos»<sup>(17)</sup>. E o mesmo Vilanova louva a política económica e financeira de Pombal<sup>(18)</sup>. José António de Sá († 1819) dá especial relevo à reforma do cadastro fundiário<sup>(19)</sup>. José Veríssimo Álvares da Silva (1744-1811) confronta o negativo da gestão dos tempos de D. João V, com as esperançosas reformas do reinado seguinte<sup>(20)</sup>.

Muitos outros exemplos indicadores poderiam ser citados. No entanto, o que nos levou à referência de alguns, foi o cuidado de salientar o apelo permanente — na processualidade demonstrativa posta em prática pelos académicos das Ciências — à memória do tipo de estado, com um relativo acabamento teórico, que surgiu na época de D. José I. Esse apelo encerrava o conato de uma desejada confluência operacional do papel normativo do Estado com o saber académico. O Poder e o Saber, numa imagem exemplar das Luzes, dariam, uni-

dos, os seus frutos, instruindo o proprietário agrícola mas também o industrial, de quem à actividade económica produtiva se dedicasse.

#### b) As medidas de liberalização comercial e administrativa e o papel da propriedade produtiva

Um dos aspectos que melhor define a liberdade da terra, a par com a melhoria de cultivo, com as comunicações e com outros factores, são as medidas destinadas à racionalização do mercado. Encontramos nas *Memórias* exemplo desse tema fisiocrático em Villanova Portugal, ao opor-se à sazonalidade das feiras e à troca directa:

«*Nem o comércio hoje se faz por troca e escambo, mas por compra e venda, e nestas o dinheiro não passa ordinariamente de uma para outra mão sem interesse, consequentemente, quanto maior for a circulação, maior lucro fica entre os povos*»<sup>(21)</sup>.

O autor queria aqui secundar o pensamento de Montesquieu, ao dizer que era «frívolo regular o patriotismo pelos marcos que dividiam os territórios» e ao contrapor aos vícios do sistema feudal, a cidadania exemplar dos romanos, isto é, um ordenamento de espaço racionalizado<sup>(22)</sup>.

A prática redutora do particularismo, intentado pelo absolutismo josefino normalizando as presuntivas isenções locais, impelia outro académico, Gomes de Oliveira († 1832) para o combate às posturas espalhadas por todo o território, falando, também, de «rivalidade feudal das terras», quando se sabia que «o consumo e exportação é que faz a abundância e que desta é que vem o bom preço»<sup>(23)</sup>. Mais tarde, em 1812, o Visconde da Lapa († 1832), que conhecia bem Adam Smith, parece anunciar, plenamente, as possibilidades de uma intensificação comercial, ao falar em termos de conjugação de divisão do país e liberdade individual de empresa, sem entraves morais<sup>(24)</sup>.

Vemos emergir, paulatinamente, do pensamento dos «fisiocratas», sem exageradas preocupações de



*Flores a dornada pelos Elementos*

A agricultura é, em certo modo, a primeira das ciências... (Gravura extraída do "Jardim Botânico" de Darwin, tradução portuguesa de Vicente Pedro Nolasco da Cunha, Lisboa, 1803)

escola, temas que, de qualquer modo, são tendentes a criar uma doutrina específica e a dar resposta a situações estruturais e conjunturais de um país.

O que vimos há pouco, em relação à criação de mercados mais rentáveis que as feiras sazonais, e à feudalidade própria das posturas regionais ou locais, verifica-se, também, na crítica feita a vários institutos, na sua face jurídica e mental. De facto, para José Veríssimo Álvares da Silva o negativo dos morgados, na vida económica, não se deve só ao tipo fundiário específico ou à inércia do costume, mas, acima de tudo, pela existência de preconceitos mais fundos que os aparentes.

*«A gravidade espanhola, em que entra o nosso viver às leis da nobreza, é o maior mal que a agricultura e o bem do estado tem padecido... A república é feliz pela soma de trabalho que nela se faz, e não pela multidão de homens, que desdenhando o trabalho, impertinentes seguidores da côrte, requerem se premeiem neles os serviços dos seus avós, como se o bem do estado se houvera de produzir, pelo que já foi, e não pelo que é agora»* (25).

Esta denúncia, mais percuciente que a contra-posição de D. Hugo e Clarck, nos *Estrangeiros no Lima*, leva o autor a concretizar outras chagas, como sejam o excesso de doações de bens da Coroa (26), o défice populacional com as suas raízes na expansão ultramarina (27), a expulsão das etnias comercial e profissionalmente activas (28), o excesso de funcionalismo que exprime a sobrevalorização do jurista sobre o botânico, o médico ou o físico (29), e o celibato (30).

Avulta ainda, no tocante a medidas de liberalização que apontam para as denúncias e rupturas que se começarão a verificar no vintismo, o tema dos forais, bem como o apelo ao estabelecimento de outras bases para as obrigações entre o cultivador e o rendeiro. O desenho mais claro dos distintos agentes económicos, que aparece nos escritos dos académicos, ilustra-se de forma flagrante pelo papel empreendedor que ao *proprietário* se quer dar. Atingimos, assim, o nível da liberdade

de empresa compatibilizado, na ordem política ainda com os quadros absolutistas, depois de termos falado numa liberalização mental de preconceitos casticistas que já vimos no texto de Bezerra e na liberalização de peias administrativas e institucionais

De facto, a melhor resposta que se dá para a menção que Correia da Serra faz do papel activo do proprietário encontramos-na, não na elaboração doutrinal de um Rodrigues de Brito, estranho aos interesses mais imediatos da Academia, mas dentro dela própria. Assim, Sebastião Francisco Mendo Trigo (1773-1821), que tinha feito as suas viagens pela Europa confronta-nos com a excelência do capitalismo agrário inglês, enaltecendo a política das «enclosures» — a que chama, por tradução, o tapume<sup>(31)</sup> — pretendendo um melhor aproveitamento dos baldios e maninhos comunitários, só possíveis, contudo, pela mediação do proprietário individual, investindo financeira e tecnicamente. O pensamento de Mendo Trigo exprime, de facto, afirmação empresarial e hesitação política, mas dá o tom da procura de uma ordem natural sem alteração social, que o sujeito histórico burguês, entrevisto na exaltação do proprietário produtivo, podia deixar supor:

*«A agricultura é, em certo modo, a primeira das ciências, por isso mesmo que serve de base à riqueza e prosperidade dos estados. Inglaterra, que há algum tempo tem subido à maior grandeza, tem também levado a sua agricultura ao maior grau de perfeição, enquanto Portugal, que por várias circunstâncias políticas tem decaído muito do seu antigo esplendor, tem visto reduzir a sua a um abatimento extraordinário. Esta verdade, reconhecida por todos, tem sido muitas vezes repetida, se bem que com pouco fruto; tem-se indagado as causas desta decadência e têm-se achado muitas, mais ou menos especiosas, que todas elas pendem em alguns abusos da nossa legislação agrária, e sobretudo em a ignorância dos cultivadores. Não é aqui o lugar, nem pode ser da minha competência examinar o primeiro destes artigos, que está*

*imediatamente debaixo da vista do soberano, e ao qual é sem dúvida ele providencie, logo que as circunstâncias lho permitam; apesar porém das grandes vantagens que disto possam resultar, atrevo-me a dizer que elas serão diminutas e insuficientes, enquanto os particulares não conhecerem melhor os seus interesses, e os cultivadores não tiverem os princípios de uma arte, que até aqui só tem exercitado por uma rotina supersticiosa»*<sup>(32)</sup>.

### c) A procura de um equilíbrio sectorial

No período que vai de 1789 a 1815, ao longo do qual se publicaram as *Memórias*, lê-se entre nós Adam Smith<sup>(33)</sup> que acompanha em influência as *Lezioni di Comercio*<sup>(34)</sup>, de Genovesi, mais conforme com as teorias de estado do absolutismo esclarecido que os Académicos aceitam.

O pensamento de Smith adequava-se, porém, ao ecletismo das opções teóricas, muito confrontadas com as nossas realidades estruturais de Nação e com situações próprias de conjuntura. De facto, a influência que teve o mercantilismo tardio do «Colbert português» explica hesitações como as de Vandelli, entre o agro e a fábrica, entre a renda fundiária e o lucro empresarial apostando, por fim, na optimização da oficina tradicional (económica e tecnicamente).

Portugal, vivia por volta de 1789, na esperança de um arranque económico que saiu frustrado ainda no tempo da publicação das *Memórias*, o que não invalida, todavia, a meu ver, o que de mais importante existe na elaboração mental dos académicos: a consciência dos obstáculos ao progresso económico, quer para o desenvolvimento agrícola, quer para o desenvolvimento industrial e comercial. E assim, é coerente, que num dos seus mais importantes textos, Vilanova Portugal pretenda o estabelecimento harmónico do rendimento comercial ou industrial (rendimento de «fundos fictícios») com o rendimento fundiário (rendimento de «fundos naturais»)<sup>(35)</sup>.

A medida proposta é, sem dúvida, norteadada pelo

interesse de defesa do sector primário em desvantagem com a especulação comercial e financeira, e pretende varrer da mentalidade nacional a ideia de que a remuneração agrária (num conjunto social que não discrimina os distintos agentes de produção) deva ser restringida aos valores do fruto da cultura, recebendo um puro «salário» de trabalho, numa situação de quase «escravidão adscriptícia»<sup>(36)</sup>. O exagero desta possibilidade justifica-se, para Vilanova Portugal, pela ideia que ainda se faz do papel e da rentabilidade da agricultura:

*«Entre nós, ainda que os agricultores nunca foram adscriptícios, contudo principiou-se fazendo eles a subsistência de todas as outras classes; por isso houve dizimos, julgadas e foros, e por uma ou outra parte se lhe impunham condições, que a faziam quase adscriptícia. Assim o Estado precisava menos que houvesse juros, e ainda que os houve não os considerou como fundos fictícios, pois o senhor Afonso III fez a lei que eles não excedessem o capital»*<sup>(37)</sup>.

A persistência de uma política restritiva, foi sistematicamente actuada desde o período afonsino até ao reinado de D. João IV. Com este monarca, verificou-se a primeira atenuação no campo legislativo (mas não no campo doutrinário), ao admitir-se, por carta de lei de 1655, a legitimidade do contrato de risco. Pombal fixou em 5% a taxa do mútuo do dinheiro. Parece ser à luz da nova legislação e da recente literatura *de re usuraria*<sup>(38)</sup>, que o autor aborda, ao de leve, o assunto quando reportando-se às medidas de D. Afonso IV indica que «por direito eclesiástico (os juros) envolviam pecado, e (o Rei) devia livrar disso o seu povo»<sup>(39)</sup>. E compreende-se que Vilanova já não pensará em regular a vida económica em função de preceitos ou preconceitos obstaculizadores.

Ao longo de todo o século XVIII, de facto, cimentou-se a incorporação do económico na escala geral dos valores, correspondendo tal incorporação à tese da ordem natural das coisas que, sobre o juro, então impende:

*«Assim, que o haver taxa de juro seja útil para*

*a cultura é hoje sem questão, porém se o ser mais alta ou mais baixa, a oprima ou a favoreça, é uma das questões mais controversas»*<sup>(40)</sup>.

A agricultura, de um ónus de quase-serviço, prestado ao todo da comunidade, como a exposição histórica atrás transcrita deixa perceber, deve, pelo contrário, transformar-se numa componente paralela do rendimento nacional global, através de uma renda compatível e possibilitadora de uma propriedade produtiva:

*«... a taxa dos juros como rendimento dos fundos fictícios há-de ser igual ao resultado de valor e da produção dos fundos naturais»*<sup>(41)</sup>.

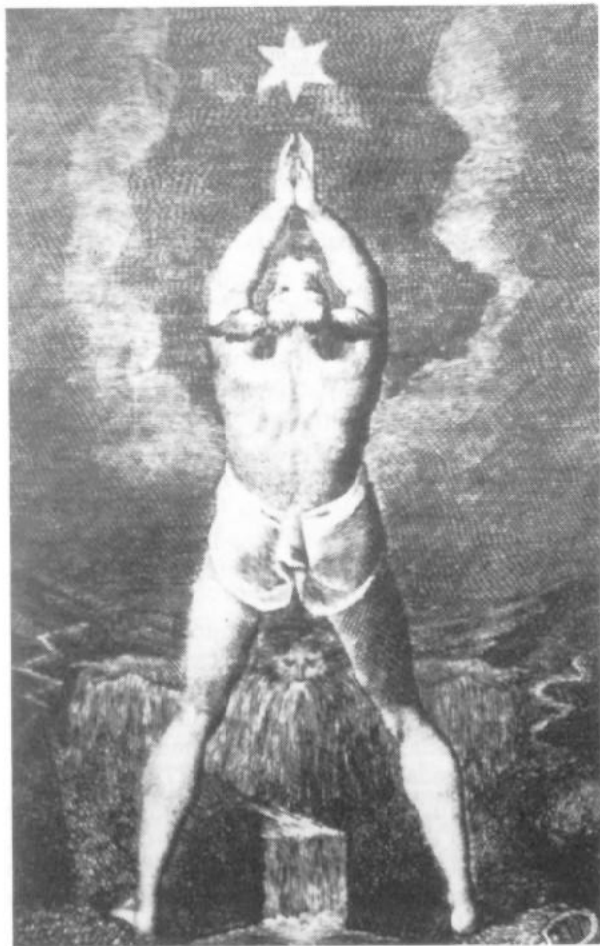
E ainda:

*«É um princípio geralmente adoptado que o Estado que precisa ter diferentes classes de cidadãos, precisa ter fundos de diferentes espécies, que sejam bastantes à sua subsistência. Fundos naturais, que fazem principalmente a subsistência da classe agrícola, e fundos fictícios para as outras classes»*<sup>(42)</sup>.

## 5. Ética de trabalho e religião

É importante chamar a atenção, neste ponto, dado o sublinhado da valoração do *económico*, para as implicações polémicas que se conexas com causas ou condições religioso-culturais de uma ética marcada pelo apreço do trabalho, ou do que constitui o tipo de problemática iniciado com Max Weber sobre o «espírito de capitalismo». Os aspectos da polémica tais como na sua forma mais recente foram tratados, confrontados e ilustrados com ampla profusão de textos, quer por Kurt Samuelson<sup>(43)</sup> quer por H. J. Kitch<sup>(44)</sup> excedem o âmbito deste artigo.

O que não desculpa a urgência de nos enfrentarmos com esse posicionamento teórico. A partir, justamente, do estudo do significado do aparecimento de sinais de mentalidade em que há uma propensão à valoração do económico e sua subsequente incorporação na escala de valores. Pode dizer-se, desde já, que a incorporação do *econó-*



É significativo que se constate como certo discurso poético se dobra em discurso ético (Gravura extraída do "Jardim Botânico" de Darwin)

*mico* que já vimos como ingrediente da mentalidade, afirma-se não em plano que nos conduza à ilustração da tese de Max Weber ou mesmo do «condicionalismo» avançado depois por Tawney (diminuído o «princípio de causalidade» weberia-

no), mas antes à aceitação da emergência do económico, à luz de uma harmonização de interesses espirituais e políticos, na perspectiva de um país enraizadamente católico.

Dizia Fr. José da Expectação, um beneditino que compôs umas *Direcções Económicas* para a Sociedade Económica de Ponte de Lima «que todo e cada um dos membros da sociedade bem regulada deverá ter continuamente presente que religião e política verdadeira têm conexão mútua e inseparável, pois ambas são nascidas do mesmo e único Criador que nunca pode ser contrário a si mesmo» (45).

Quando falo do aparecimento, sensivelmente crescente, do económico como espaço sentido de efectiva valoração, quero ainda provar que essa mentalidade se exerce no sentido da transformação de uma sociedade que não se situa no prolongamento da preponderância do capital comercial e financeiro que entre nós sempre se manifestaria sem horizonte para um desenvolvimento efectivo (46). É por esse viés que lograremos entrever como uma mudança de mentalidade era contemporânea de atrasos estruturais, de resistências que dificilmente se poderiam ultrapassar e se abria a um discurso racionalizado, de signo desenvolvimentista, embora dentro dos parâmetros éticos e dos subentendidos apologéticos de uma sociedade com fundamentos culturais pouco propensos a certas materialidades. Importa dizer, e isso por muitas hesitações que se colhem nas intervenções dos memorialistas, que a sua formação espiritual não estava excessivamente distanciada da harmonização proposta pelo beneditino.

## 6. A dimensão técnica da fisiocracia e o saber politécnico

Pelo que temos visto é notório o apresentar de condições que impediram as iniciativas de progresso, a par de orientações que as pretendem superar.

Mas resta atender a um elemento, para compreender em todo o seu alcance o ambiente mental

em que evoluíram as ideias económicas na segunda metade do século XVIII. Esse elemento é a expressão de uma dimensão técnica, que se torna mais significativa por acompanhar as intenções de uma propriedade mais produtiva, e que tem a ver, também, com o encanamento de rios, com a exploração de minérios, com estudos sobre as pescas, com a normalização de medidas de variado tipo, com a produção de alfaias agrícolas mais aperfeiçoadas, com a vinicultura e muitos outros aspectos que podem ser observados numa leitura, mesmo rápida, das *Memórias Económicas da Academia das Ciências*.

A afirmação de uma dimensão técnica, que dá conteúdo a outros textos e realizações, tem importância por se ligar à consciência de ruptura e nova adequação mental e epistemológica que corrobora muito do que já apresentei como nota caracterizadora de um pensamento:

*«Depois do renascimento das letras na Europa, os povos modernos tomaram diferentes caminhos para chegar à sabedoria. Ocupados por muito tempo em ciências inúteis, começaram alguns a levantar a cabeça do letargo, fazendo os conhecimentos úteis o objecto das suas meditações, ao mesmo tempo que outros continuaram as suas escolas em frívolas questões e tratados estéreis. O mundo presente, diz Genuense, quer cálculo, geometria, história natural e antiguidades»* (47).

Por outro lado as preocupações de uma Aritmética Política, que existem em Vandelli, ou as exigências de base experimental e de organização sistemática que se podem colher do pensamento de Joaquim José Rodrigues de Brito, sublinham a exigência de uma quantificação e o arriscar de possibilidades de cálculo e estudos demográficos que as *Memórias* não esquecem.

Essa empresa está implícita nas reflexões do visconde da Lapa, José de Almeida, na sua *Memória sobre o modo de formar um plano de estatística de Portugal*, a que já se fez referência. A estatística é, para este autor, o conhecimento do estado, através do qual se «aproveitam os recursos,

e se descobrem e fazem renascer os que faltarem por descuido ou realmente, sendo então necessário cogitar nos meios de os suprir» (48). Deparamos, portanto, não só com o estudo dos recursos existentes, para o que era preciso um meticoloso levantamento, mas também com a investigação desejável, para a descoberta de novas soluções tecnológicas.

O pensamento do visconde da Lapa articula-se bem com as medidas práticas que a Academia promoveu e que são referidas em muitas páginas das *Memórias*, respeitantes ao depósito de espécies em museu e à confecção oficial que aí também era feita (49). Ressalta, em Almeida, um aspecto para o qual ele chama a atenção: a necessidade de as medidas de levantamento demográfico ou de outros aspectos de censo deverem ser centradas na acção do Estado (50). Então, estamos, uma vez mais, reconduzidos à matriz institucional que caracteriza a literatura fisiocrática, com maior invocação interventiva, entre nós.

Finalmente, não devemos esquecer que a intenção de um conhecimento técnico das coisas que se espalha nas *Memórias Económicas* não deixa de prolongar o lema da «lógica do mundo» verneiano e reflecte ainda a reestruturação mental e científica promulgada por Pombal em 1772.

Com efeito, os *Estatutos da Universidade de Coimbra*, ao dividirem o conhecimento filosófico, em racional, moral e natural, promoveram ao lado dos estudos de lógica, de metafísica e de ética, a história natural (com a zoologia, a botânica e a mineralogia), a física e a química (51).

Em 1791, porém, são introduzidas alterações aos Estatutos, criando-se a cadeira de botânica e agricultura (52). E em 1801 institui-se a cadeira de metalurgia (53). Ficava, assim, gizado um ensino de características politécnicas, na Faculdade de Filosofia. As actividades que têm lugar nas suas variadas dependências, então ainda em fase de construção, são uma aposta no terreno da estruturação técnica do saber, ao projectarem-se a nível pedagógico institucionais programas tão inovado-

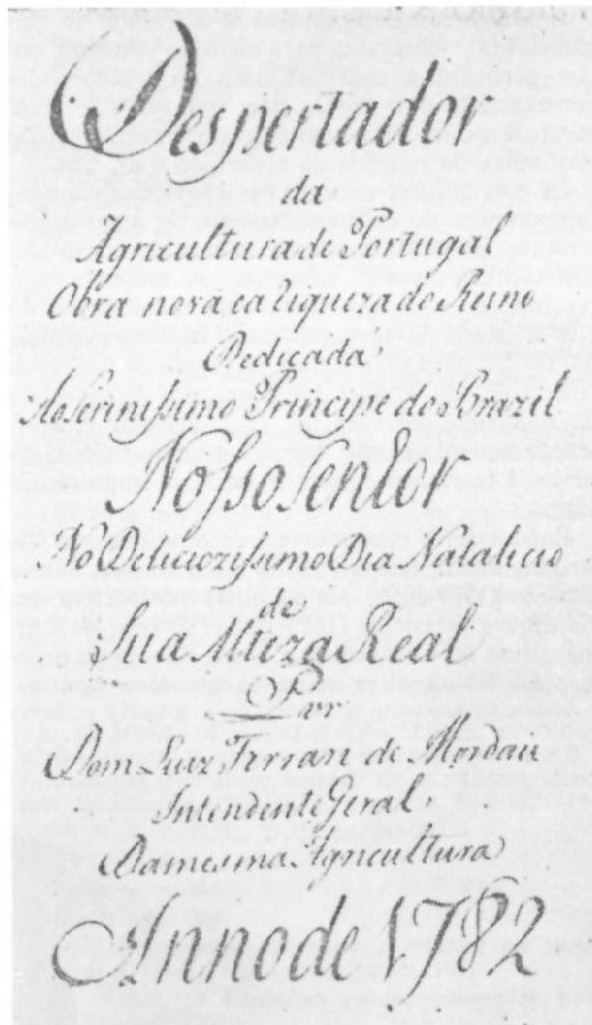
res como a proposta da Academia de Ciências de Lisboa e a que o *ensino politécnico* oitocentista muito deve.

Na escola coimbrã, no curso filosófico, desempenhavam papel determinante fisiocratas colaboradores das *Memórias*, como Domingos Vandelli, o lente de Física Constantino Botelho Lacerda Lobo e António Soares Barbosa (1734-1801), ao lado de Félix de Avelar Brotero (1744-1828) (que, em 1793, publica uns *Princípios de Agricultura Filosófica*), de João António Della Bella, de Manuel Barjona (1760-1831), autor de um compêndio de metalurgia, de Vicente Coelho da Silva Seabra Teles (1764-1804) e de outros professores.

Projectam-se e realizam-se em 1779 viagens científicas pelo país. E com o reitorado de D. Rafael de Castro, em 1786, chega a altura de se providenciar no sentido de se prepararem e traduzirem alguns compêndios. Ribeiro de Paiva foi comissionado para a tradução, em latim, da *Introduction aux animaux*, de Bonaterra e Lacerda Lobo deveria traduzir para latim, também, a *Exposition raisonnée de la théorie de l'électricité et du magnétisme d'après les principes de M. Aepinus*, por Haüy. Quanto a compêndios a elaborar pelo corpo docente da Faculdade, Tomé Rodrigues Sobral foi encarregado de um compêndio de química, José Jorge de Castro e Lima de um de mineralogia. Manuel José Barjona comporia as lições de metalurgia e Avelar Brotero as de botânica.

### 7. Recorrente... a necessidade de reformas de estrutura

O que, a nível mais reflectido, transparece nas *Memórias* é, pois, uma disposição mental que não praticando a «escola», o pensamento e o movimento fisiocrático francês, por exemplo, contém, não obstante, uma opção equilibradora da vida económica nacional no seu todo. Mas disposição, acima de tudo, para que fossem levantadas as carências estruturais e se desse espaço ao lançamento de estruturas materiais.



Ocupados por muito tempo em ciências inúteis, começaram alguns a levantar a cabeça do letargo... (Primeira página do "Despertador da Agricultura de Portugal", manuscrito de Luiz Ferrari Mordau, 1782, editado por Moses Bensabat Amzalak, 1951)

É esta uma mensagem que se transmite ao vintismo. Mas, sobretudo, para além do vintismo, em que persistirá a conflitualidade da macrocefalia comercialista e o anseio que, por vezes, é vivamente exposto, de se conseguirem transformações profundas ou radicais de sociedade e de vida.

Os dois últimos volumes das *Memórias* são contemporâneos do dismantelamento de algumas estruturas materiais levadas a cabo no ambiente desastroso das invasões francesas, da presença militar inglesa e de uma inércia de manutenção do que se criara. E, apesar do corte feito ao exercício de um pensamento e a uma paisagem de paz, estabeleceu-se um legado das *Memórias Económicas* da Academia das Ciências, em moldes de receptividade mental de uma Agricultura com bases científicas e lucrativas, a par de medidas empresariais fabris.

Encontramos essa herança, entre outros, em Vilarinho de S. Romão (1785-1863) e José Maria Grande (1799-1857) ou de outra perspectiva em Henrique Nogueira (1825-1858)<sup>(54)</sup> com os «Almanaques do Cultivador» e o seu esforço de organização bibliográfica sobre as questões agrárias.

No período que medeia entre as *Memórias* e os anos 40-50 do século XIX, há dois tópicos comuns que perpassam quer nos académicos, quer nos publicistas de Oitocentos. A reforma do regime fundiário e a consciência crescente de uma raiz agrária de transformação socio-económica. E ambos reflectem, ainda, a tensão entre as características de uma sociedade tradicional marcada por uma tecnologia pré-neutoniana, a superar com urgência, e os condicionamentos de arranque que exigem capitalização de conhecimentos e reais possibilidades de investimento. Este confronto, podemos dizê-lo, sem medo de errar, fôra relativamente bem compreendido pelos fisiocratas da Academia e será praticado, em grau maior ou menor, pelos sectores sociais e políticos que tomarão em mãos o processo conducente ao liberalismo vintista e para além dele. Para além dele, por um caminho que vem até nós em que parece ressoar, constantemente, o eco de mensagem fisiocrática, recorrentemente, como alternativa indispensável: Uma mentalidade aberta a reformas profundas de estrutura e investimento de saber.





(1) Luis Ferrari Mordau, *Despertador da Agricultura de Portugal* (1782), publicado por M. B. Amzalak, in *Revista do Centro de Estudos Económicos*, n.º 11, 1950, p. 79.

(2) *Idem*, p. 80.

(3) Transcrita em François QUESNAY, *Quadro Económico*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 1969, p. 73.

(4) A Sociedade liminiana era, na sua designação completa, *Sociedade Económica dos bons compatriotas, amigos do bem público*, e foi estabelecida em 1780. Tentou-se a fundação de outras sociedades, mas sem sucesso. Cfr. M. B. Amzalak, *A Sociedade económica de Ponte de Lima. Apontamentos para a sua história*, Lisboa, 1950; e, também, a *Memória* de José de Abreu Bacelar Chichorro (*Memória Económico-política da província da Estremadura*), que o Prof. Amzalak publicou em 1943.

(5) José Agostinho de Macedo, *Meditação*, Lisboa, na Imprensa Régia, 1813, p. 127.

(6) Bocage, *Opera Omnia*, Lisboa, Bertrand, 1973, vol. VI, (pp. XV-XVI).

(7) In *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa para o adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria em Portugal e suas conquistas*, Lisboa, Typ. da Academia, 1789, T. I, p. 255, 12-13. Passo a citar as *Memórias* por M. E. A. C. L., no decurso deste trabalho.

(8) Elpino Duriense, (António Ribeiro dos Santos), *Poesias de...*, Lisboa, na Imprensa Régia, 1812, t. I, p. 193.

(9) *Notas ao plano de Novo Código de Direito Público de Portugal do Doutor Paschoal José de Mello, feitas e apresentadas na Junta de Censura e Revisão pelo Doutor António Ribeiro em 1789*, Coimbra, na Imprensa da Universidade, 1844, p. 46.

(10) Manuel Gomes de Lima Bezerra, *Os estrangeiros no Lima, ou conversação erudita sobre vários pontos de história natural, eclesiástica, civil, literária, genealogia, antiguidades, geografia, agricultura, comércio, artes e ciências. Com uma descrição de todas as vilas, freguesias e lugares notáveis da Ribeira Lima, suas produções, indústrias, fábricas e edifícios*, 2 Ts., na Imprensa da Universidade, 1785-1791.

(11) *Idem*, t. II, p. 43.

(12) *Idem*, t. II, p. 71.

(13) O último volume sai em 1815.

(14) M. E. A. C. L., T. I, *Discurso Preliminar*, p. VII.

(15) *Idem*, T. II, pp. 15-16.

(16) *Idem*, p. 32.

(17) *Idem*, T. III, p. 419.

(18) *Idem*, p. 253.

(19) *Idem*, p. 266.

(20) *Idem*, T. V, p. 252.

(21) *Idem*, T. II, p. 7.

(22) *Idem*, p. 11.

(23) *Idem*, T. III, pp. 316-317.

(24) *Idem*, T. V, p. 165.

(25) *Idem*, p. 224.

(26) *Idem*, pp. 224-225.

(27) *Idem*, p. 229.

(28) *Idem*, p. 247.

(29) *Idem*, pp. 238-242.

(30) *Idem*, p. 256.

(31) *Idem*, p. 64.

(32) *Idem*, p. 63.

(33) Joaquim José Rodrigues de Brito, *Memórias Políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações e principalmente de Portugal*, na Imprensa Régia, 1803-1805, *Memória I*, pp. 26-42.

(34) Encontra-se uma referência explícita de Genovesi numa das intervenções de José Veríssimo Álvares da Silva:

(35) M. E. A. C. L., T. III, p. 243.

(36) *Idem*, pp. 246-247.

(37) *Idem*, *ib.*

(38) A problemática da usura e a doutrina anti-usurária aparece, com grande frequência, nas postilas de Coimbra e de Evora nos séculos XVI e XVII. Sobre a polémica final, temos a *Dissertação Theologico-jurídica*, de autor desconhecido, publicada antes de 1786; o *Discurso político sobre o juro do dinheiro*, Lisboa, na Regia Officina Typografica, 1786; as *Reflexões sobre as usuras do mútuo*, de FR. MANUEL DE SANTA ANA, Lisboa, na Officina de Francisco Luís Ameno, 1787; e de MELO FREIRE, as *Institutiones iuris civilis lusitani*, 3.ª ed., Lisboa, Academia das Ciências, 1797, tit. 3, § 9, e tit. 8, § 15.

(39) M. E. A. C. L., T. III, pp. 246-247.

(40) *Idem*, *ib.*

(41) *Idem*, p. 244.

(42) *Idem*, p. 243.

(43) Kurt Samuelson, *Économie et religion, une critique de Max Weber*, Paris-Haia, Mouton, 1971.

(44) H. J. Kitch, *Capitalism and the reformation*, Longman, Londres, 1967.

(45) Transcrito em M. B. Amzalak, *A Sociedade Económica de Ponte de Lima*, cit., p. 30.

(46) Posso reiterar o que julguei necessário esclarecer acerca de oportunas intervenções de Carlos da Fonseca na edição de José Frederico Laranjo, *Economistas Portugueses. Subsídios para a história das doutrinas económicas em Portugal*. Lisboa, Guimarães Editores, 1976. Quanto a algumas afirmações expressas no *Prefácio* de apresentação, vide, «Rev. de Hist. das Ideias», Coimbra, 1978, vol. II, pp. 417-418.

(47) M. E. A. C. L., T. V, p. 138.

(48) *Idem*, p. 157.

(49) O Museu da Academia promoveu, efectivamente, a construção de utensílios agrícolas (Cfr. M. E. A. C. L. t. V, p. 43) e a intenção experimentalista deve ser aferida, ainda, pela atribuição de prémios a trabalhos de carácter técnico, que se ilustram nas *Memórias de Agricultura premiadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa em 1787, e 1788*, Lisboa, 1788 e nas *Memórias de Agricultura premiadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa em 1790*, Lisboa, 1791.

(50) M. E. A. C. L., T. V, p. 157.

(51) Vide *Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*, Livro III, P. III, tit. II, pp. 228-232; e tit. III, caps. III e IV, pp. 239-254.

(52) Foi criada por carta régia de 24 de Janeiro de 1791 «para substituir a de filosofia racional, que os estatutos haviam incorporado no primeiro ano do curso filosófico, e que de novo passou para o colégio das Artes. Para reger a nova cadeira de botânica, foi nomeado Félix de Avelar Brotero, que por carta régia da mesma data se graduou gratuitamente, e entrou na corporação da Faculdade». (Joaquim Augusto Simões de Carvalho, *Memória histórica da Faculdade de Filosofia*, Coimbra, 1872, pp. 44 e ss.). Em 1801 a cadeira de Agricultura passará a ser autónoma (cfr. *idem*, p. 23).

(53) Cfr. J. A. Simões de Carvalho, *idem*, pp. 269-288.

(54) Cfr. J. Esteves Pereira, *Henriques Nogueira e a conjuntura portuguesa (1846-1851)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1976, pp. 7 e ss.

As *Memórias Económicas da Academia das Ciências de*

*Lisboa* que, fundamentalmente, utilizamos neste trabalho são as que se indicam:

TOMO II (1790):

LOBO, Constantino Botelho Lacerda, *Memória sobre a cultura das Vinhas de Portugal*, pp. 16-135 e 198-284.

PORTUGAL, Tomás António Vilanova, *Memória sobre a preferência que entre nós merece o estabelecimento dos mercados ao uso das feiras do ano para o comércio intrínseco*, pp. 1-15.

— *Memória sobre a cultura dos terrenos e baldios que há no termo da vila de Ourém*, pp. 413-430.

TOMO III (1791):

OLIVEIRA, Joaquim Pedro Gomes de, *Das posturas da vila de Azeiã, comarca de Setúbal*, pp. 306-321.

PORTUGAL, Tomás António Vilanova, *Memórias sobre os juros relativamente à cultura das terras*, pp. 243-252.

SÁ, José António de, *Descrição económica da Torre de Moncorvo*, pp. 253-290.

TOMO V (1815):

ALMEIDA, Manuel de (Visconde da Lapa), *Memória sobre o modo de formar um plano de estatística de Portugal*, pp. 155-171.

SILVA, José Veríssimo Álvares da, *Memória histórica sobre a Agricultura portuguesa considerada desde o tempo dos Romanos até ao presente*, pp. 194-256.

— *Observações botânico-meteorológicas do ano 1800 feitas em Tomar*, pp. 138-144.

TRIGOSO, Sebastião Francisco Mendo, *Sobre os terrenos abertos, o seu prejuízo na Agricultura, e sobre os diferentes métodos de tapumes*, pp. 63-93.



# ICONOGRAFIA DA MORTE E RESSURREIÇÃO DE CRISTO:

desvios heterodoxos  
em dois painéis  
do antigo retábulo  
da igreja de Jesus  
em Setúbal

por **Pedro Gomes Barbosa**  
e **Fernando António Baptista Pereira**

Entre os séculos XIII e XVI, a iconografia da morte e ressurreição de Cristo não foi uma questão pacífica. Pelo contrário, acompanha, na sua variedade figurativa, a diversidade de formulações teológicas do problema a que só o Concílio de Trento porá cobro. Uma tal flutuação parece ter deixado marcas em Portugal.

Os problemas iconográficos e iconológicos <sup>(1)</sup> não têm sido objecto de estudos sistemáticos por parte da historiografia de arte portuguesa, excepção feita aos honrosos casos do Padre Aguiar Barreiros, do Reverendo Costa Lima, do Professor Flávio Gonçalves, de Dagoberto Markl e, mais recentemente, de Ana Maria Alves <sup>(2)</sup>.

Em contraste com a escassez da produção no domínio da leitura iconológica, é vasta a bibliografia que se debruça sobre aspectos relativos à biografia de autores e peças (principalmente a identificação documental).

Esta situação tem impossibilitado a inserção da arte portuguesa e, em particular, da pintura, numa ordem de problemas mais gerais da cultura portuguesa e europeia, designadamente no esclarecimento do papel central que a arte desempenha no

imaginário social de cada época. Como instância figurativa privilegiada que é, a arte (e especialmente a pintura) assegura a circulação não só de formas, mas fundamentalmente das ideias que aquelas transportam, revelando-se, deste modo, como fonte essencial no estudo das estruturas e conjunturas culturais de cada tempo e lugar, aspecto que tem sido descurado pela generalidade dos historiadores.

Pela sua importância no contexto da iconografia da actividade pictórica dos finais da Idade Média e do Renascimento e pelo carácter extremamente sensível dos problemas teológicos envolvidos na sua representação figurativa, a Morte e a Ressurreição de Cristo — fulcro de toda a problemática da cultura cristã — são analisadas, ao longo deste pequeno ensaio, tendo em conta a variabilidade da sua iconografia, sobretudo nos séculos XV e XVI. Essa variação é, por seu turno, sintoma de uma outra flutuação: a das concepções vigentes na sociedade, permeáveis, tantas vezes, ao agenciamento de desvios heterodoxos, muitos deles de duração centenar ou repescados sucessivamente pelos movimentos heréticos que se vão opondo à ortodoxia triunfante no seio da Igreja.

Como Pierre Francastel salientou, «Aucune hérésie n'a fourni un cadre figuratif qui ait ensuite écarté les valeurs de l'orthodoxie.»<sup>(3)</sup>, pelo que se torna particularmente difícil detectar uma «arte herética» ou mesmo «heterodoxa», ao nível das formas, sendo o *desvio* principalmente sensível ao nível do conteúdo. Ao longo dos séculos XIII a XV, a iconografia da morte e ressurreição de Cristo não foi uma questão pacífica, ao mesmo título que se divulgaram internacionalmente, do norte ao sul da Europa, revisões do problema da natureza de Cristo, carácter da sua morte, aparições antes e depois da Ressurreição, modo de processamento desta, etc., assuntos cujo tratamento, ao nível da definição dogmática, raras vezes foi unívoco, resvalando com frequência para o terreno dos desvios heterodoxos. No primeiro terço do século XVI, em plena Pré-Reforma, a clarificação, quer

ao nível das formas quer no tocante aos conteúdos que se pretendiam transmitir, está ainda longe. Só o Concílio de Trento irá intervir normativamente, atalhando abusos e denunciando interpretações ambíguas.

Os painéis que serão objecto primordial da nossa análise fazem parte da série da *Paixão de Cristo* do antigo Retábulo da Igreja de Jesus<sup>(4)</sup>, em Setúbal, hoje no Museu de Setúbal, instalado no Convento anexo àquela Igreja. As duas tábuas — a *Deposição* (Fig. 1) e a *Ressurreição* (Fig. 2) — apresentam indícios, tanto numa leitura pontual como em termos de sequência narrativa, de prováveis desvios heterodoxos: na primeira, S. João Evangelista aperta o nariz com os dedos (Fig. 3) perante o corpo morto de Cristo no qual há sinais de corrupção (Fig. 4); na segunda, Cristo surge planando sobre os soldados, frente ao seu túmulo fechado (Fig. 5), enquanto, ao fundo, um anjo se dirige às Santas Mulheres (Fig. 6).

A sequência da nossa análise conhecerá, assim, três momentos: em primeiro lugar, abordaremos os problemas teológicos levantados pela Morte e Ressurreição de Cristo, designadamente os desvios heterodoxos que se constituíram na Antiguidade tardia e Idade Média e sua ressonância até ao Renascimento, inclusivé em território português; de seguida, referenciaremos as variantes da iconografia desses dois temas, seus antecedentes e sua evolução até ao século XVI, bem como os principais exemplos existentes em Portugal; finalmente, depois de classificarmos os painéis de Setúbal dentro da tipologia entretanto definida, reexaminaremos as marcas dos desvios como sintoma da presença, no Portugal da primeira metade do século XVI, de visões heterodoxas do universo religioso agenciadas nas representações artísticas.

## I. — Movimentos heterodoxos

*«É igualmente o caso de todas as ideologias contestatárias que foram reprimidas e, por vezes, perseguidas,*



Fig. 1 "Deposição". Escola Portuguesa. Séc. XVI. Ca. 1520-30. Atribuído a Cristóvão de Figueiredo. Museu de Setúbal.



Fig. 2 "Ressurreição". Escola Portuguesa. Séc. XVI. Ca. 1520-30. Atribuído a Cristóvão de Figueiredo. Museu de Setúbal.

*até mesmo nos vestígios mais difusos que podiam deixar nas memórias. Só é possível revelá-las através da repressão de que foram objecto; é preciso procurar nas refutações, nos argumentos da contrapropaganda, nas ordens que os inquisidores recebiam... Os documentos nunca esclarecem directamente senão as ideologias que correspondem aos interesses e esperanças das classes dirigentes...*

GEORGES DUBY

O problema da ressurreição de Cristo foi um dos que primeiro preocupou os teólogos cristãos, ortodoxos ou heréticos. Foi com base neste problema, ou melhor, na natureza de Cristo, que se desenvolveram muitas das heresias: «que Cristo tinha padecido», «se Cristo padeceu», «que Cristo ressuscitou»...

O grande foco de heterodoxia instala-se na Igreja Cristã, sobretudo na sua vertente oriental (zona mais ligada, desde sempre, à especulação filosófica, e sujeita às influências religiosas orientais, da área do Império ou das regiões periféricas). É a partir dos finais do século I e, sobretudo, nos séculos II e III, que se desenvolvem as principais formas heréticas. Este período corresponde à expansão do Cristianismo para lá das simples fronteiras das comunidades judaicas (para quem se dirigiam, inicialmente, as primeiras pregações). Entre os «gentios» conversos estão homens ligados à filosofia estoica, ao neo-platonismo, e «iniciados» das religiões místicas, que vão tentar sínteses entre a nova religião e as doutrinas que anteriormente seguiam. A carga cultural, diferente em cada um destes homens, fazia com que se formassem variantes da doutrina cristã baseando-se nos textos sagrados, ambíguos em vários pontos. Estas

variantes não ultrapassavam, muitas vezes, o âmbito das comunidades locais.

Esta proliferação explica-se por duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, estamos em presença de uma religião em formação e, logo, sem um corpo de doutrina rigidamente definido. Por outro, a inexistência de um centro de coordenação doutrinária, apesar das tentativas de vários concílios. Na verdade, a Igreja primitiva organiza-se em células-base, comunidades que, embora obedecendo a princípios gerais comuns, tinham uma relativa autonomia, dependendo do bispo e do poder carismático e de santidade que lhe eram atribuídos. Mas é importante ter em conta alguns aspectos deste problema:

Em primeiro lugar, as heresias propriamente teológico-filosóficas têm a sua origem no Oriente, e é daí que algumas se espalham para a metade ocidental do Império. O espírito mais especulativo e a presença da filosofia como base de formação do «homem culto» fazem que tal aconteça.

O Ocidente, mais pragmático, menos especulativo, vai conhecer heresias de um outro tipo (o Donatismo ou o Priscilianismo, nomeadamente), ligadas a esta mentalidade. É o colocar em questão de certas verdades, como a da «maldição» do «Pecado Original», a validade do baptismo, o livre-arbítrio, a presença de Cristo na Eucaristia...

Um terceiro ponto a reter, é que partem das comunidades do Ocidente do Império os mais violentos ataques às heresias orientais, sobretudo a partir das comunidades norte-africanas. Esta posição tem a ver, julgamos, com a oposição sempre existente entre as duas metades de Roma, de costas voltadas desde os primeiros tempos.

Mas as heresias que mais polémica levantaram foram as que se relacionavam com a natureza de Cristo e com o valor da matéria. Recorde-se que o próprio texto-base do Cristianismo, o Novo Testamento, é por vezes cheio de passagens que autorizam interpretações várias, deixando um vasto campo de manobra. O evangelho de São João (o «Quarto Evangelho», reivindicando por muitas heresias e cultores do ocultismo) pode apresentar



Fig. 3 "Deposição". Pormenor: S. João Evangelista apertando o nariz.



Fig. 4 "Deposição". Pormenor: busto de Cristo morto.

uma primeira pista, quando identifica Jesus ao Logos ou ao Verbo divino:

«No princípio já existia o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava, no princípio, com Deus. Tudo começou a existir por meio d'Ele, e sem Ele, nada foi criado. N'Ele estava a Vida e a Vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, *mas as trevas não a admitiram.*» (São João, I, 1-5).

É a este Logos que é atribuída a função mediadora entre Deus e o Mundo. Mas uma outra ideia contida neste Evangelho pode trazer-nos pistas importantes. É a oposição entre o mundo material (carnal), e o mundo de Deus (espiritual); é a oposição entre a «vida segundo a carne» e a «vida segundo o espírito (pneuma)». Esta «vida segundo o espírito» é a única via para atingir a Verdade,

para atingir Deus e, logo, a Vida Eterna. Duas passagens de São João poderiam ter-se prestado a interpretações depois consideradas como heréticas:

«O que nasceu de carne é carne, e o que nasceu de Espírito é espírito.» (São João, III, 6). É evidente que Cristo, tendo nascido de um Deus, espírito, e de uma mortal, carne, possui as duas naturezas. Mas todas as especulações são possíveis.

«O espírito é o que dá a vida, a carne não serve para nada. As palavras que Eu vos disse são espírito e vida» (São João, 6, 63).

O problema das duas naturezas continua a preocupar muitos teólogos, e é da sua tentativa de resolução que vai nascer o Arianismo, heresia de grande influência tanto a oriente quanto, com a chegada dos povos germânicos, a ocidente. A po-

lémica rodava em torno da palavra «consustancial», que foi contestada e substituída por várias interpretações: «de substância semelhante», «semelhante» ou «totalmente diferente». Foi «semelhante» o conceito que o imperador Constâncio II tentou impôr, mas sem êxito. O conflito agrava-se com o Nestorianismo, ao ser recusado a Maria o título de «Mãe de Deus» (théotokos). Esta doutrina é condenada pela ortodoxia no Concílio de Éfeso (431).

O Docetismo foi uma heresia que parecia não ter grandes hipóteses de longa sobrevivência, pois difundiu-se sobretudo nos meios filosóficos, mais fechados. Mas uma parte da sua doutrina foi «salva» devido ao aproveitamento que dela fizeram outras heresias, sobretudo os Gnósticos. O seu nome vem do grego «dokeo», que significa «parecer». O Docetismo dizia que a natureza humana de Cristo era uma ilusão e não uma realidade. Quando os Gnósticos cristãos defenderam que era impossível conceber uma união de uma natureza divina com um corpo humano, composto de matéria (e a matéria era, para eles, um símbolo do Mal, porque corrupto), recorreram ao mesmo argumento dos docetistas. A resolução deste problema punha então três vias de solução: o corpo de Cristo era considerado como um corpo real, material, mas apenas assumido temporariamente, como «empréstimo»; o corpo de Cristo era apenas uma ilusão; o corpo de Cristo era um corpo «Celeste» composto de substância etérea, apenas com a aparência de matéria.

Apresentava-se uma quarta via aos Gnósticos, mas que pouca importância tem para o nosso trabalho: a negação completa da divindade de Cristo.

Estas posições foram combatidas por vários teólogos, mas o mais agressivo e polémico terá sido, sem dúvida, Tertuliano. Oriundo da África do Norte (Cartago), tem uma grande produção literária, escrevendo sobre vários pontos controversos da doutrina cristã e, sobretudo, atacando violentamente os heréticos. Destas obras destacamos, por dizerem directamente respeito a este nosso problema, o «De carne Christi», onde defende a

realidade do corpo carnal de Cristo, e é uma obra dirigida fundamentalmente contra os docetistas, e o «De resurrectione Christi», em defesa da ressurreição da carne. O argumento trazido por Tertuliano é extremamente simples:

«Se a morte não é mais do que a separação entre o corpo e a alma, aquilo que é contrário à morte, a vida, não será outra coisa senão a união da alma e do corpo. Estão fundidos pela vida os elementos que são desintegrados na morte»<sup>(5)</sup>.

Mas os argumentos dos heréticos são também de peso, e é talvez isso que leva Tertuliano a uma posição pouco racional (no sentido clássico do termo) mas que fez escola, embora mitigada e retocada: «credo quia absurdum».

«O Filho de Deus foi crucificado; não é vergonhoso porque poderia sê-lo. O Filho de Deus morreu; é crível porque inconcebível. Sepultado, ressuscitou; é certo porque é impossível»<sup>(6)</sup>.

Esta posição que defende uma espiritualidade de Cristo, combatida por teólogos e condenada pela Igreja, continuou latente no pensamento cristão, sobretudo através de sobrevivências gnósticas. Frei Álvaro Pais, galego, que viveu parte da sua vida em Portugal, no século XIV (morre em 1349), escreveu várias obras, mas o seu trabalho mais célebre terá sido, sem dúvida, o «Colírio da Fé», livro escrito em Portugal. É uma refutação sistemática das propostas teológicas oferecidas por várias heresias, grande parte das quais (senão todas) ainda existentes no seu tempo, pelo menos a nível de Universidades (de outro modo, por que se teria dado Frei Álvaro ao trabalho de refutar heresias que já nada diziam às gentes do seu tempo?).

Na refutação do 66.º Erro, diz Frei Álvaro Pais:

«... E não se deve entender que a alma seja o meio conjungente, visto que naqueles três dias, em que a alma estava separada do corpo, a divindade esteve unida à carne. Mas é um meio congruente, visto que mais se combina a alma com a divina natureza do que a carne.(...) Três coisas se encontram em Cristo: o Verbo, a alma e a



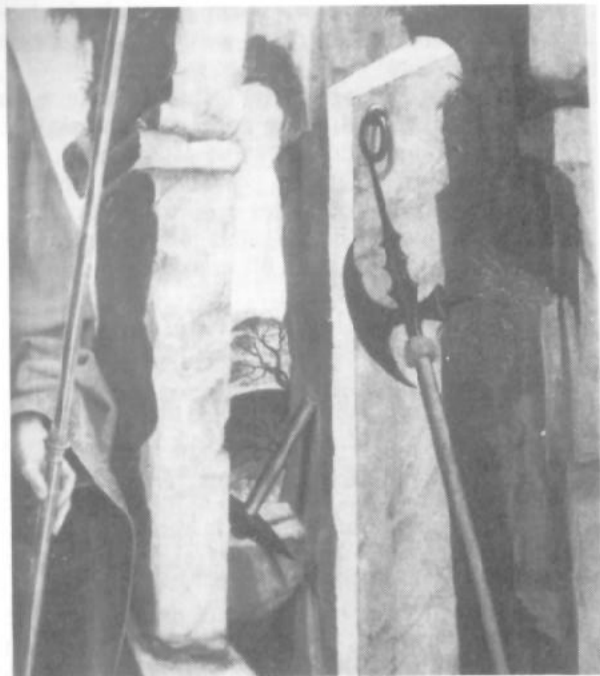


Fig. 5 "Ressurreição". Pormenor: o túmulo fechado.



Fig. 6 "Ressurreição". Pormenor: o anjo anuncia a Ressurreição às Santas Mulheres.

carne; ou o eterno, o novo e o antigo. Eterno é o Verbo, gerado antes dos séculos; nova é a alma, criada do nada, quando foi infundida; antiga é a carne, trazida de Adão e recebida da Virgem.»

Este mesmo teólogo combateu muitos hereges portugueses, e outros que por este Reino passaram. Destaca-se Geraldo Portugalense, ou seja, o trovador Afonso Geraldês de Montemor, para além de um Tomás Auriano. Aliás, seria interessante estudar-se o que de herético ou heterodoxo existe na nossa poesia trovadoresca já que sabemos, por estudos de autores estrangeiros, que esta foi uma via de difusão de ideias não conformes à ortodoxia de Roma.

O fervor religioso que alguns autores defendem ter existido no século XV<sup>(7)</sup>, com a multiplicação

de pregadores, teólogos na sua maior parte, pode não passar de um engano. A necessidade de se multiplicarem as pregações e os pregadores pode, pelo contrário, ser sinal de que se estava num período em que a Fé não se encontrava segura, na visão da ortodoxia.

As causas podem ser várias, e há que procurá-las. Não podemos atribuí-las todas à presença de judeus e mouros, que gozavam de uma certa liberdade de culto. Lembremo-nos da difusão que as ideias têm a partir do século XIII, da questionação de certas «verdades» no seio das Universidades, da mobilidade de estudantes e professores. A própria ordem franciscana não foi, a princípio, uma heterodoxia (ou heresia), depois dificilmente domesticada pela Igreja?

Lisboa foi, a partir do século XIV, um centro importante de passagem de pessoas... e ideias.

A difusão herética no século XIV teve um campo fecundo devido, sobretudo, às grandes epidemias que grassavam nessa época. É certo, como diz Le Goff<sup>(8)</sup>, que a Idade Média conheceu um grande número de epidemias, mas nenhuma terá marcado tanto a mentalidade do homem medieval como a(s) Pestē(s) Negra(s). Estranharemos, pois, que date de pouco depois das grandes pestes a primeira legislação conhecida em Portugal sobre a bruxaria, e que esteja representado um Sabbat *no interior* da igreja da Colegiada de Guimarães (pinturas que datarão dos séculos XIV e inícios do XV)?<sup>(9)</sup>

A partir dos séculos XIV-XV, os principais movimentos heréticos vêm-nos do norte da Europa. É a reacção, de uma mentalidade que nunca se afastou totalmente dos esquemas germânicos, contra uma predominância religiosa do Sul. É a reacção de uma burguesia nascente contra um poder senhorial que se afirmava, no plano ideológico, pela obediência a Roma. E Portugal tem relações preferenciais com o Norte, ao qual serve de intermediário, contra um Sul que lhe é concorrente.

É no norte da Europa que se desenvolve, por exemplo, o movimento dos Anabaptistas (século XVI), que defende que:

«Pregar um doce Cristo pertencente ao mundo da carne é o veneno mais poderoso que jamais foi dado às ovelhas de Cristo. Quem não quer Cristo amargo morrerá por se ter farto de mel»<sup>(10)</sup>.

## II. — «Várias» Ressurreições

Nos séculos XII e XIII as representações iconográficas da Deposição e da Ressurreição de Cristo não possuíam uma longa tradição na arte ocidental, pelo menos nas fórmulas que iriam ser divulgadas nos dois-três séculos seguintes. Ainda que por razões diferentes, a *Deposição* e a *Ressurreição* constituíram, nesses tempos, verdadeiras novidades iconográficas, destinadas a uma voga enorme.

No caso da *Deposição*, e em especial, do momento da *Lamentação* tratou-se, de facto, de uma novidade do século XII que, só a partir do XIV, se tornou um dos temas favoritos da arte e da própria encenação da morte como espectáculo<sup>(11)</sup>. Réau explica o grande favor que este tema (e seus desdobramentos) obtém no gosto artístico pela influência dupla das confrarias e do teatro dos Mistérios<sup>(12)</sup>. Émile Mâle fora, aliás, o primeiro autor a sublinhar o papel desta última fonte na alteração das formas artísticas.

Na realidade, perante a descrição extraordinariamente sumária dos Evangelhos (Mt., 27, 57-66; Mc., 15, 42-47; Lc., 23, 50-56; Jo, 19, 34-42), a mentalidade essencialmente dramática do homem da Baixa Idade Média viu-se confrontada com a necessidade de subdividir o episódio em vários momentos, permitindo toda uma exteriorização de sentimentos que a introdução da dimensão psicológica na arte veio tornar possível. Assim, entre a morte de Cristo no Gólgota e a sua deposição no túmulo novo que existia perto, cristalizaram-se na iconografia vários actos: a descida da cruz, em que o Corpo de Cristo está na vertical, a Deposição propriamente dita, em que o corpo de Cristo está estendido (cena que antecede a lamentação) e a deposição no túmulo (envolvendo esta a unção do cadáver, o sepultamento e o amortalhamento)<sup>(13)</sup>. A imaginação artística não recuou perante este desdobramento temático glosando-o em numerosas versões, principalmente ao longo dos séculos XIV e XVI, acompanhando o lento processo de interiorização e individualização do medo da morte e concomitante renovação da responsabilização ética perante a vida.

Insistiu-se então nos sofrimentos de Cristo, nos ultrajes e nos flagelos de que foi alvo, em contraste com o que acontecera até ao século XII, em que se escolhiam, na representação da vida de Cristo e mesmo na Paixão, os temas de glorificação, mais do que os que revelavam um Cristo humilhado ou acabrunhado<sup>(14)</sup>. Esta mutação na sensibilidade religiosa do Ocidente, preludiando e preparando os grandes movimentos de rectificação re-

ligiosa da Cristandade, a partir dos séculos XIII-XIV, particularmente no Norte da Europa, proporcionou o aparecimento da nova iconografia em que o sacrifício de Cristo passará a desempenhar o papel fundamental na justificação e modelação dos comportamentos.

São numerosos os vários casos de *Deposição* na pintura dos séculos XV e XVI, quase sempre representados pelas variantes *Descida da Cruz*, *Lamentação* (Pietà) e *Deposição no Túmulo*. Na arte flamenga e na sua esfera de influências o modelo da *Descida da Cruz* de Van der Weyden (Museu do Prado) vai repercutir-se por todo o século XV e nos inícios do seguinte, sendo sensível a sua influência em retábulos portugueses ou luso-flamengos do primeiro quartel do século XVI (Capela do Esporão da Sé de Évora, altar-mor de S. Francisco de Évora, Sé de Viseu, etc.).

A cena da *Deposição-Lamentação* foi particularmente glosada na fórmula da *Pietà*, tanto na arte flamenga como na arte italiana. Segundo Réau, o primordial factor de influência no extraordinário favor deste tema terá residido nas lamentações fúnebres populares e nos Mistérios<sup>(15)</sup>.

A referência na *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes às práticas populares de lamentação fúnebre, a propósito de uma determinação da Câmara de Lisboa considerando-as não-cristãs e proibindo-as<sup>(16)</sup>, levam-nos a aceitar plenamente a justificação de Réau para o caso português. O tema da *Deposição*, na variante que se nos apresenta na tábuca de Setúbal, foi quase repetido no Retábulo de Ferreirim<sup>(17)</sup>, obra da responsabilidade de uma parceria que integrava Cristóvão de Figueiredo, «parceiro» a que é atribuída a responsabilidade da *Série da Paixão* de Setúbal.

Finalmente, a *Deposição no Túmulo* foi várias vezes representada em Portugal no século XVI, na pintura e na escultura. A Cristóvão de Figueiredo são atribuídas, pela generalidade dos autores, duas *Deposições no Túmulo*: a do M. N.A.A. (proveniente do Retábulo da Igreja de Santa Cruz de

Coimbra?) e a do *Triptico* da Paixão, na Igreja do Pópulo, nas Caldas da Rainha, por sinal muito semelhantes.

Quanto à Ressurreição, dogma central da mundividência cristã, havia já uma tradição iconográfica anterior ao século XI, impondo uma representação simbólica<sup>(18)</sup> a que sucedeu uma iconografia essencialmente alusiva<sup>(19)</sup>, numa procura progressiva de uma representação realística do texto bíblico. Contudo, a partir do século XI — e, numa primeira fase, em concorrência com as evocações alusivas — a Ressurreição vai passar a ser figurada como um facto<sup>(20)</sup>. Curiosamente, a figuração do momento da Ressurreição ultrapassa a própria narrativa bíblica, seja qual for o Evangelista, uma vez que não houve espectadores directos, assentando toda a crença da Ressurreição nos testemunhos de visitas posteriores ao túmulo, nas aparições de Cristo, enfim, na ideia de que as profecias teriam de ser cumpridas, mas não no testemunho visual directo de quem quer que seja. Todavia, os Evangelhos apócrifos — que confundiam a Ressurreição com a Ascensão e a força da tradição dos dramas litúrgicos, aliados às necessidades de concretização, ao nível do sensorial, da abstracção dogmática, acabaram por impôr o novo tipo de representação iconográfica.

Restaria definir as margens da liberdade interpretativa da cena da saída de Cristo do túmulo. Neste particular, opor-se-iam várias interpretações traduzidas iconograficamente em variantes da figuração da posição de Cristo, do tipo de túmulo e do facto de este se encontrar aberto ou fechado e, neste caso, por vezes selado.

A primeira explicação da saída de Cristo do Túmulo parece ter cabido a Efrem, o Sírio (Séc. IV)<sup>(21)</sup>: Cristo teria saído do túmulo fechado e selado sem o quebrar, tal como nascera de Maria sem ter quebrado o selo da sua virgindade<sup>(22)</sup>. Esta interpretação foi repescada, no século XIII, por Jacques de Voragine, na *Legenda Aurea*: na quarta observação à cerca da forma como Jesus Cristo ressuscitou, diz-se que «ele ressuscitou mi-

raculosamente porque o sepulcro ficou fechado (...) da mesma forma que safu do seio da sua mãe sem lesão da sua integridade, e da mesma maneira que entrou onde estavam os discípulos com as portas fechadas». Indirectamente, Voragine refere-se a uma das quatro propriedades dos corpos ressuscitados, segundo a formalização da escolástica: impassibilidade, agilidade, claridade e subtileza (é esta exemplificada, precisamente, a partir da Ressurreição de Cristo através de um túmulo selado) (23).

Uma outra interpretação, contudo, era corrente, também no século XIII. Segundo Émile Mâle, terá sido esta a interpretação dominante e a que terá influenciado o maior número de representações iconográficas: «Contrairement au récit de l'Évangile, qui nous dit que la pierre fut renversée par un ange, le matin du sabbat, après la Resurrection, ils ont presque toujours représenté Jésus-Christ sortant d'un tombeau dont la pierre a déjà été enlevée. Le théologien, qui contemplait cette image, se rappelait la haute signification que les Pères attachent à l'enlèvement de la pierre. La pierre du tombeau, en effet, est pour eux un symbole; c'est, dit la *Glose* qui les résume, la table de la pierre où fut écrite l'Ancienne Loi, c'est l'Ancienne Loi elle-même. Elle recouvrait Jésus-Crist comme dans l'Ancien Testament la lettre cachait l'esprit. Jésus-Christ ressuscite, et désormais la Loi n'a plus de sens. (24)».

Um exemplo da importância e vigência temporal desta interpretação e da correlativa forma de representação está nas gravuras que acompanhavam a edição, de 1483, de Lyon, da *Legenda Aurea*, em que a ilustração da Ressurreição não segue o texto de Voragine mas a outra interpretação (Fig. 10). Já na edição xilográfica da *Bíblia dos Pobres*, contudo, Cristo é representado a sair de um túmulo fechado e selado.

A representação do túmulo fechado e selado tinha base bíblica no relato de Mateus (27, 62-66), que também é o único a falar dos guardas. O Evangelista fala da abertura do túmulo recorrendo

a um segundo terramoto (o primeiro dá-se no momento da Morte de Cristo no Calvário), símbolo da intervenção divina por meio de um anjo que fez rolar, perante as Santas Mulheres, a pedra do sepulcro, que estava vazio, sentando-se sobre ela e anunciando a Ressurreição (Mt., 28. 1-10). Os restantes evangelistas não coincidem no relato relativamente à abertura do túmulo (as Santas Mulheres encontraram-no já aberto), ao número e nome das Mulheres, ou ao número de anjos anunciadores (Mc. 16, 1-10; Lc. 24, 1-10; Jo. 20, 1. 11-18).

Tão grande disparidade nas bases textuais e a própria divergência na interpretação simbólica do acto reflectiram-se na variação das fórmulas iconográficas.

Louis Réau definiu vários tipos de *Ressurreição* que conseguimos formalizar, tendo em conta a relação de Cristo com o sepulcro, do seguinte modo:

I — Cristo sai de dentro do túmulo (aberto);

II — Cristo põe um pé no bordo do sarcófago (aberto);

III — Cristo sai ou desce do sarcófago, (aberto ou fechado);

IV — Cristo de pé, frente ao sarcófago, esperando a visita das Santas Mulheres;

V — Cristo de pé sobre o sarcófago (fechado);

VI — Cristo pairando sobre o seu túmulo (geralmente fechado) (25).

Neste último caso, a Ressurreição confunde-se com a transfiguração e a Ascensão. Surge com Giotto, no século XIV, e terá larga fortuna na arte italiana. No início do séc. XVI será adoptado pelas escolas germânicas que lhe juntarão a representação do túmulo selado (lacrado).

É numerosa a lista de *Ressurreições* na arte europeia dos séculos XV e XVI, desde as de Mantegna (Verona, São Zenó) e Piero della Francesca (San Sepolcro) — segundo o modelo II — às de Memling (Louvre) e da edição citada da *Bíblia dos Pobres* — modelo III, nas duas modalidades

des —, passando pela de Altdorfer (Viena) — modelo V — ou pela gravura de Dürer na *Grande Paixão* — modelo VI. Serão curiosamente os modelos IV e V os aprovados pelos teóricos da Contra — Reforma, alertados pela ambiguidade inerente à variabilidade dos vários tipos de representação<sup>(26)</sup>.

Em Portugal, na 1.ª metade do século XVI, encontramos uma certa variabilidade. Deixando para mais adiante o caso de Setúbal, verifica-se na Charola de Tomar, na série dos grandes painéis de cerca de 1510, uma representação da *Ressurreição* (Fig. 8) próxima da arte do Norte da Europa (modelo VI, com túmulo fechado e lacrado). Caso quase idêntico (modelo IV, com túmulo fechado e lacrado) é a *Ressurreição do Monge «flamengo»* Frei Carlos (hoje no M.N.A.A., proveniente do *Convento do Espinheiro*, Évora, Fig. 7), datável da década de 30. A parceria de Ferreirim abandonou (cerca de 1533-34) os túmulos parietais, abertos na rocha, e escolheu o modelo italianizante do sarcófago, integrando-se numa variante do modelo II (tampa deslocada por dois anjos). Já o Mestre de Santos-o-Novo (Gregório Lopes?), pelos anos de 1540-45, regressou ao túmulo parietal (esculpido na rocha, revelando motivos maneiristas) e representou uma variante do modelo VI, que encontramos também no caso de Setúbal. Na série sensivelmente contemporânea ou ligeiramente mais tardia do Convento de Bom Jesus de Valverde (hoje no Museu de Évora), o pintor seguiu o mesmo partido sem, todavia, adoptar o pórtico esculpido. O mestre desconhecido da série de Almoester (cerca de 1540-50) preferiu, curiosamente, um dos modelos que vingaram com a Contra-Reforma (V), com sarcófago italianizante.

A escola de Viseu ilustrou de duas maneiras diferentes (quase opostas) a *Ressurreição*: no *Retábulo* da Sé de Viseu (ca. 1500-1506) Cristo aparece triunfante sobre o rochedo que, através da abertura, deixa ver um sarcófago fechado (variante do modelo V?); no *Retábulo* de Freixo de Espada à Cinta (ca. 1520-25) seguiu-se o modelo IV com o túmulo parietal na rocha, aberto.



Fig. 7 "Ressurreição". Escola Luso-Flamenga. Século XVI. Frei Carlos. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa. Proveniente do convento do Espinheiro, Évora. Repare-se no pormenor do túmulo fechado e lacrado.

Cumprе ainda referir a presença de pinturas estrangeiras em Portugal como potencial factor de divulgação de modelos tratados noutras partes da Europa. É, por exemplo, o caso do *Tríptico da Deposição*, existente na M.N.A.A. e proveniente do Mosteiro da Madre de Deus. No volante direito está representada a *Ressurreição* (Fig. 9): o modelo seguido apresenta grandes afinidades com o modelo que foi seguido pelo Mestre da Charola de Tomar (variante do modelo VI) — Cristo ascensional frente ao seu túmulo fechado e



Fig. 8 "Ressurreição". Escola Portuguesa (?). Século XVI. mestre da Charola de Tomar. Convento de Cristo, Tomar. Também aqui, o pormenor do túmulo fechado e lacrado.

lacrado. A autoria deste tríptico tem sido objecto de controvérsia, inclinando-se os autores a pensar que se trata de obra da oficina de Metsys (1465-1530), ou de um dos seus discípulos portugueses (Eduardo ou Simão). A sua presença no Mosteiro poderá estar relacionada com a encomenda a Metsys em 1511 ou com as dádivas de Maximiliano à Rainha D. Leonor, cerca de 1518-19.

### III. — O Retábulo de Setúbal

Resta-nos, agora, examinar os painéis do Antigo Retábulo da Igreja de Jesus de Setúbal e procurar ler neles as marcas de desvios heterodoxos que, na variabilidade da iconografia, eram permitidas pelas interpretações vigentes.

As duas tábuas — a Deposição e a Ressurreição — apresentam dimensões idênticas entre si e às duas primeiras da Série da Paixão<sup>(27)</sup> — *Cristo a Caminho do Calvário* (ou *Cristo e a Verónica*) e *Cristo a ser pregado na Cruz* —, e são menores do que a tábua central — o *Calvário*. Toda a série foi aproximada da obra que tem sido atribuída ao pintor Cristóvão de Figueiredo, com base na identificação do Retábulo, executado entre 1522 e 1530, para a igreja de Santa Cruz de Coimbra<sup>(28)</sup>. A obra deste pintor revela numerosas afinidades com a pintura nórdica do tempo, em particular com a saída da oficina de Metsys: por exemplo, o *Ecce Homo* da Igreja de Santa Cruz de Coimbra é quase réplica do painel do mesmo tema, obra de Metsys existente no Museu Machado de Castro e que fez parte de um tríptico encomendado por D. Manuel para Santa Clara e que aí chegou em 1517. São particularmente aproximáveis alguns dos esquemas utilizados nas obras atribuídas a Cristóvão de Figueiredo, designadamente em temas da Paixão de Cristo, dos modelos habitualmente utilizados nas oficinas flamengas, fórmulas que Figueiredo terá podido observar através de gravuras ou em obras existentes em Portugal (Mosteiros da Madre de Deus, de Santa Cruz e de Santa Clara de Coimbra, Jesus de Setúbal, etc.) entre 1510 e

1525, época que antecede e acompanha o arranque da sua actividade pictórica e a maturação do seu estilo (anos 20-30).

O Retábulo de Setúbal terá sido começado a ser executado — como já vimos — cerca de 1520<sup>(29)</sup> e terminado depois de 1550<sup>(30)</sup>, por uma parceria presumivelmente dirigida por Jorge Afonso, com a colaboração de pelo menos dois dos chamados Mestres de Ferreirim (Gregório Lopes e Cristóvão de Figueiredo). A *Série da Paixão*, a ser da responsabilidade de Cristóvão de Figueiredo, como tudo leva a indicar, apresenta-se como um núcleo perfeitamente corrente, quer no reportório formal utilizado, quer ao nível dos sentimentos exteriorizados, destacável das outras duas séries que constituem o Retábulo. Ainda que possa parecer arbitrário isolar do contexto da série as duas tábuas que são o nosso objecto de leitura, elas constituem dois momentos chave da narrativa da Paixão e Glória de Cristo — a morte e a Ressurreição — e, dessa forma, serão as mais permeáveis à variabilidade das interpretações que se jogam na iconografia da Paixão. Pudemos, com efeito, detectar nelas as marcas de desvios heterodoxos, o que não sucedeu com as restantes.

Vamos começar por tentar classificar os dois painéis na tipologia iconográfica que definimos em II, considerando, porém, que mais do que numa leitura individualizada é na sequência narrativa das duas tábuas que melhor se esclarecem os significados dos desvios detectados.

A *Deposição* afigura-se-nos a ilustração do momento em que o corpo de Cristo, acabado de ser descido da Cruz, é apresentado à veneração de sua mãe. Seguro num lençol, numa posição semi-horizontal, por José de Arimateia e Nicodemo, o corpo de Cristo não está estendido sobre o chão, mas suspenso. Junto a Cristo, a Virgem e Madalena iniciam a lamentação. Vêm-se, no chão, os três cravos e o martelo — símbolos da Paixão, ciclo que este quadro encerra, no sentido restrito. A cena passa-se junto à base da cruz, vendo-se, ao fundo, no primeiro plano da paisagem, a representação de uma urbe (Jerusalém), fórmula repe-



Fig. 9 "Ressurreição". Volante direito do "Triptico da Deposição". Escola Flamenga ou Luso-Flamenga. Século XVI. Atribuído ao atelier de Quintino de Metsys ou a um seu discípulo (Eduardo, o Português ou Simão, o Português). Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa. Proveniente do Mosteiro da Madre de Deus. (Idem, quanto ao túmulo fechado e lacrado).

tida no *Calvário* e na *Ressurreição*. Ainda ao fundo, encostado sobre a esquerda, vê-se um morro sobre o qual está representado um castelo senhorial (próximo das representações fantasiadas da iluminura flamenga da época e da generalidade da pintura portuguesa da primeira metade de quinhentos). Essa representação alusiva à vida senhorial tem de ser aproximada da figuração dos carcosos de Cristo, no *Calvário*, como figuras cortesãs, num claro intuito de conotação com os prazeres e vaidades do mundo, em oposição à humildade e resignação da Virgem, de S. João e das Santas Mulheres.

Entre o primeiro plano e os planos de fundo, vêem-se Marta e Maria comovidas, ligeiramente afastadas, vestidas segundo a tradição bíblica<sup>(31)</sup> e, junto a elas, São João Evangelista apertando os dedos com o nariz, em gesto bem visível (Fig. 3). O gesto é surpreendente e raro neste tipo de cenas. Contudo, gestos semelhantes são detectáveis em representações da *Deposição* e da *Lamentação* na pintura flamenga da mesma época, ainda que de uma forma não tão clara. A *Lamentação* do Mestre da Adoração Groote apresenta-nos uma das Santas Mulheres levando um lençol ao nariz, ao mesmo tempo que segura um frasco de perfumes<sup>(32)</sup>. No painel central do *Tríptico da Pietá* atribuída ao mesmo mestre, a dita Santa Mulher, num gesto talvez mais explícito, tapa o nariz com o lençol<sup>(33)</sup>.

O gesto só é admissível num outro episódio — o da *Ressurreição* de Lázaro — com base bíblica no Quarto Evangelho, o de João (11,1-44). Com efeito, Marta, uma das Santas Mulheres irmãs de Lázaro, não obstante demonstrar acreditar no milagre que Cristo se preparava para operar, advertiu Jesus de que o corpo de Lázaro cheirava mal, porque já estava morto há quatro dias. Segundo Réau, o argumento de Marta assenta na crença de que o corpo se começava a decompor, quando a alma o abandonava definitivamente, ao fim de três dias<sup>(34)</sup>. Na iconografia desta cena (continuidade de representações entre o século IV e XVIII) é comum figurar Marta (e, por vezes, também

outras figuras) em gesto instintivo de apertar ou tapar o nariz. O gesto de apertar instintivamente o nariz aparece, por exemplo, no túmulo de São Lázaro em Autun (Marta e outros assistentes, entre os quais os apóstolos e os judeus). No *Tríptico de Lázaro*, de Nicolas Froment, datado de 1461 (nos Uffizi), Marta e São Pedro tapam o nariz com um lenço. Em Portugal, na *Ressurreição de Lázaro* do Mestre da Charola de Tomar (ca. 1510), alguns dos assistentes tapam as narinas.

Note-se que o gesto, vulgar e explicável na iconografia da *Ressurreição* de Lázaro, defronta, na cena da *Deposição* de Cristo do painel de Setúbal, duas ordens de questões: em primeiro lugar, não haviam decorrido os três dias que justificariam a decomposição do Corpo que suscita o gesto de São João; por outro lado, será lícito opôr o argumento já citado de Frei Álvaro Pais referente à morte de Cristo, momento em que a alma esteve separada do Corpo mas em que a divindade se manteve ligada ao corpo, o que não autorizará a representação da sua corrupção.

Nestas circunstâncias, parece-nos fora de dúvida ser o gesto de São João Evangelista, no painel de Setúbal, a marca de um desvio heterodoxo na interpretação da *Deposição de Cristo*, tanto mais que o busto de Cristo (Fig. 4) denota evidentes sinais de corrupção. Pensamos que o acto de São João perante o corpo morto de Cristo documenta a crença na corruptibilidade do corpo de Cristo, cuja natureza corporal teria sido, assim, assumida temporariamente, «por empréstimo». Importa, talvez, sublinhar que a escolha da figura de São João não terá sido, por certo, arbitrária...

Segue-se a *Ressurreição*. Neste painel, que concretiza uma variante do modelo VI que definimos atrás, vemos, no primeiro plano, Cristo planando acima dos soldados, frente ao túmulo fechado, mas não lacrado (Fig. 5). O túmulo é parietal, antecedido por um nártex de tipo rusticado. Ao fundo, à esquerda, num caminho que sai da representação estereotipada de Jerusalém, vê-se o anjo anunciando a *Ressurreição* às três Santas Mulheres (Fig. 6) (Maria Madalena, Marta e Maria, se-



gundo a tradição dos apócrifos e não qualquer dos relatos dos Evangelistas).

Note-se que o pé esquerdo de Cristo e a base da haste da bandeira da Ressurreição estão sobre o soldado adormecido que está ao centro e que está a ser acordado, não por esse presumível peso mas pelo gesto do soldado que está do lado direito. Além de uma certa confusão com a cena da Ascensão — que já vimos ser característica do modelo VI — verifica-se que o pintor pretendeu representar a imponderabilidade de Cristo, mas não se preocupou em sublinhar o facto de o túmulo estar selado, provando a ressurreição miraculosa de Cristo, segundo a Escolástica, facto que vimos não ter escapado a Frei Carlos, ao Mestre da Charola de Tomar ou a Eduardo o Português. A leitura do painel só se esclarece devidamente se integrada na sequência que é estabelecida com o painel da *Deposição*, tanto no tema como na explicitação mais clara das marcas dos desvios heterodoxos que julgamos detectar.

É a crença da «ressurreição» em espírito que se manifesta, uma vez liberto Cristo do corpo que foi sua prisão temporária e que se corrompeu, a seguir à sua morte: no painel *Ressurreição* é a alma que está representada em ilusão corpórea, como era inevitável na iconografia do invisível<sup>(35)</sup>.

Julgamos que poderá ter desempenhado um papel importante na formalização destas marcas de desvios heterodoxos, a crença, enraizada nos séculos XV e XVI, de que, a seguir à morte do indivíduo, se procedia ao julgamento imediato da alma, sendo corpo e alma julgados apenas no fim dos tempos, após a ressurreição dos corpos<sup>(36)</sup>.

Em suma, a que conclusões nos poderão conduzir as análises a que procedemos? Dada a natureza e extensão deste pequeno trabalho, elas têm forçosamente de revestir o carácter de pistas para novos trabalhos, uma vez que aqui apenas são aflorados os problemas levantados pela detecção de marcas de desvios heterodoxos. Falámos em desvios heterodoxos — e em marcas desses desvios — e não em heresias ou movimentos heré-



Fig. 10 "Ressurreição". Gravura da edição francesa da "Legenda Aurea". Lyon, 1483.

ticos, pois carecemos do quadro de referências textuais e respectiva inserção sociológica que nos permita identificar um grupo minimamente organizado, possuidor de vozes próprias, com capacidade de intervenção no imaginário artístico. Por outro lado, restará ainda apurar se estas marcas se apresentam como casos isolados na produção artística do(s) autor(es) ou da época, em Portugal, correspondendo a uma influência pontual que, a ter-se processado, não afasta a possibilidade de um campo e de meios propícios à recepção de men-

sagens potencialmente desviacionistas face a uma ortodoxia em vias de cristalização dogmática.

Em Portugal, entre os finais de quatrocentos e os meados de quinhentos, estão documentados diversos tipos de desvios heterodoxos, ainda que por estudar profundamente nas suas várias dimensões. Os centros irradiadores de influência a esse nível situam-se no Norte da Europa e a aceitação dessas formas marginais do sentimento religioso é justificada no quadro de relações preferenciais entre Portugal e a Flandres, desde os inícios do séc. XV. Essas correntes de sentimento religioso que se situam nas franjas da ortodoxia, ou que se encontram em oposição a ela, foram referenciadas, no caso espanhol, por Menendez Pidal e Marcel Bataillon e, no caso português, por Robert Ricard e Silva Dias<sup>(37)</sup>. Manifestam-se seja através de formas da piedade popular — confrarias — seja por meio de formas intelectualizadas, circulando nos meios universitários, pelo menos desde o século XIV, como a polémica de Frei Álvaro Pais contra os seguidores do pauliniano demonstra.

Não podemos ignorar, por outro lado, o facto de certas ordens religiosas — como os Franciscanos, os Jerónimos ou mesmo a Ordem de Cristo — terem sido agentes de movimentos de rectificação moral e religiosa de pendor místico, de influência nórdica, transportando tendências potencialmente desviacionistas que nem sempre foram facilmente neutralizadas.

Todavia — reconhecem-lo — é talvez cedo demais para passar da detecção dos desvios que levámos a cabo à identificação dos mesmos no quadro dos movimentos potencialmente heterodoxos já referenciados. A pesquisa terá de prosseguir no campo da arte, bem como no da literatura e no do pensamento filosófico e/ou religioso. Esta contribuição é, apenas, mais uma achega a um problema que está por resolver: os caminhos da heterodoxia, em Portugal, nos séculos XIV a XVI.

(1) A distinção entre iconografia e iconologia foi feita por Erwin Panofsky numa versão ligeiramente aumentada do notável ensaio introdutório de *Studies in Iconology* (na edição Icon, Londres, 1972, pp. 3-31), publicada em *Meaning in the Visual Arts* (na edição Peregrine Books, Londres, 1970, pp. 51-81): «Iconography is, therefore, a description and classification of images... (...) It collects and classifies the evidence but does not consider itself obliged or entitled the genesis and significance of this evidence; the interplay between the various «types»; the influence of theological, philosophical or political ideas; the purposes and inclinations of individual artists and patrons; the correlation between intelligible concepts and the visible form which they assume in each specific case. In short, iconography considers only a part of all those elements which enter into the intrinsic content of a work of art and must be made explicit if the perception of this content is to be come articulate and communicable. It is because of these severe restrictions which common usage, especially in this country, places upon the term «iconography» that I propose to revive the good old world «iconology» wherever iconography is taken out of its isolations and integrated with whichever other method, historical, psychological or critical, we may attempt to use in solving the riddle of the sphinx. (...) I conceive of iconology as an iconography turned interpretative and thus becoming an integral part of the study of art instead of being confined to the role of a preliminary statistical survey. (...) Iconology, then, is a method of interpretation which arises from synthesis rather than analysis. And as the correct identification of motifs is the prerequisite of their correct iconographical analysis, so is the correct analysis of images, stories and allegories the prerequisite of their correct iconological interpretation (...)» (pp 57-58 da ed. cit.). Da importantíssima obra de Panofsky só foi publicado, em português, o seu *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental* (Presença, 1981) Uma breve exposição do método panofskyano de análise da obra de arte, disponível em português, pode ser lida em F. A. Baptista Pereira, «Panofsky finalmente editado em Portugal — recensão crítica a *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*», in *Expresso* de 3/1/1982.

(2) A lista não se pretende exaustiva, mas tão só referenciadora das principais etapas da aquisição, por parte da historiografia de arte portuguesa, de novas grelhas de leitura da obra de arte e, em particular, no caso de três dos autores citados, da pintura. Neste domínio, cumpre referir a importantíssima obra de Luís Reis-Santos ou de Adriano de Gusmão — os mais dotados analistas da pintura portuguesa do século XV e XVI, na primeira metade e em meados do nosso século —; contudo, as suas obras inserem-se mais num propósito de identificação estilística (fontes de inspiração, transferência de formas e motivos, etc.) do que na discussão dos problemas iconográficos que caracteriza o grosso da produção daqueles autores citados.

A obra notabilíssima do nosso jovem amigo e colega Vítor Serrão, situando-se numa linha *antaliana* de renovação da leitura sociológica da documentação reminescente, não tem igualmente como preocupação fundamental a análise iconológica na sua extensão mais globalizante.

(3) Pierre Francastel, «Art et Hérésies», in AA.VV. *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, ed. org. por J. Le Goff, La Haye, Mouton, 1968, p. 33.

(4) O antigo Retábulo da Igreja do Mosteiro Franciscano de Jesus, em Setúbal, é constituído por catorze tábuas que se distribuem por três séries. Além da já referida série da *Paixão de Cristo*, que encimava o Retábulo, segundo a recente proposta de reconstituição conjectural, avançada por Dagoberto Markl (conferência proferida, em Dezembro de 83, no Museu de Setúbal), e que é constituída pelas tábuas *Cristo a Caminho do Calvário*, *Cristo a ser pregado na Cruz*, *Calvário*, *Deposição*, e *Ressurreição*, podem ver-se: a série das *Alegrias da Virgem*, imediatamente inferior, constituída pelas tábuas *Anunciação*, *Presépio*, *Assunção*, *Adoração dos Magos* e *Apresentação do Menino no Templo*, e a série *Santos Franciscanos*, constituindo uma espécie de predela e formada pelas tábuas *São Boaventura*, *Santo António* e *São Bernardino de Siena*, *Estigmatização de São Francisco de Assis*, *O Anjo coroa as Santas Inês*, *Clara e Coleta* e *Santos Mártires de Marrocos*. O Mosteiro de Jesus foi fundado cerca de 1492, por Justa Rodrigues Pereira, ama de D. Manuel. O risco da Igreja e do Mosteiro têm sido atribuídos, com base documental, a Boitaca. A construção deverá ter-se iniciado à volta de 1494 e estaria concluída nos finais da primeira década do século XVI. No ano de 1519 o Mosteiro recebeu de D. Manuel importantes dádivas de pintura nórdica que lhe havia sido ofertada por Maximiliano de Áustria. O Retábulo, que viria a ser colocado na capela-mor, terá sido oferta inicial da Rainha D. Leonor, pelo ano de 1620, mas a sua execução, atribuída, pelos autores mais recentes, a uma parceria, chefiada pelo presumível Jorge Afonso, pintor régio de D. Manuel, na qual teriam participado Cristóvão de Figueiredo (responsabilidade admitida na série da *Paixão*), Gregório Lopes e talvez Garcia Fernandes — os futuros mestres de Ferreirim —, ter-se-á prolongado até cerca de 1550. Nos finais do século XVII, um retábulo de talha barroca (desmontado por ocasião do «restauro» de 1940 e de paradeiro desconhecido) substituiu o antigo Retábulo na Capela-mor: as tábuas foram então re-emolduradas e colocadas ao longo das paredes do Corpo da Igreja onde se mantiveram até 1940. Desde 1949 que estão no Museu de Setúbal, primeiro em Salas provisoriamente arranjadas na Câmara Municipal de Setúbal e desde 1961 nas actuais instalações. O Retábulo foi referenciado pela Crítica desde o século XIX e, no nosso século, foi objecto de aproximações por José de Figueiredo, Reynaldo dos Santos, Adriano de Gusmão, Luís Reis-Santos e Armando Vieira Santos, tendentes à

identificação de autoria, época de elaboração e reconstituição conjectural. Só mais recentemente (ciclo de colóquios e Conferências em Dezembro de 1983) foram colocados novos problemas, principalmente de índole iconográfica e iconológica. Uma parte das questões levantadas neste trabalho teve aí a sua origem, designadamente no Colóquio orientado por Adriano Gusmão e F. A. Baptista Pereira e na já referida conferência de Dagoberto Markl, que será publicada pelo Museu, em conjunto com outras contribuições para o estudo de tão importante retábulo.

(5) «De Anima», 27, cit. por Nicola ABBAGNAMO, *História da Filosofia*, Lisboa 1969 (2.ª vol.).

(6) «De carne Christi», 5, cit. por N. ABBAGNAMO, op. cit.

(7) Joaquim de CARVALHO, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média» in *Obras Completas*, vol. 1, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1968, pp. 337-354.

(8) Jacques LE GOFF, *A Civilização do Ocidente Medieval*, Lisboa, Ed. Estampa, 1984.

(9) Pedro Gomes BARBOSA, «A simbólica do Mal nas Pinturas da Colegiada de Guimarães» in *Actas do Congresso Histórico de Guimarães*, Guimarães, 1980.

(10) Cit. por H. VÉDRINE, *As Filosofias do Renascimento*, Lisboa, Europa — América 1974.

(11) Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*. Tome Second. Iconographie de la Bible. II. Nouveau Testament. Paris, P. U. F., 1957, pp. 518-538. Vide também E. Mâle, *L'art religieux du XIIIème siècle, en France*, Paris, A. Colin, 1958 (1.ª ed. 1898), tomo II, pp. 103-116; Idem, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge, en France*, Paris, A. Colin, 1908, pp. 375-422.

(12) Louis Réau, op. e loc. cit.

(13) Idem, *ibidem*.

(14) Cf. Paul-Henri Michel, *La fresque romane*, Paris, Gallimard, 1961, p. 137.

(15) L. Réau, op. cit., pp. 519-20. Note-se que o tema tem tratamento ininterrupto na arte europeia do século XIV ao XIX.

(16) Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, 2.ª parte, cap. XL.

(17) Na realidade, nem José de Arimateia, nem Nicodemo estão representados na tábua, tal como acontece no painel central do *Triptico da Deposição* da Fundação Ricardo Espírito Santo. No entanto, a posição do corpo de Cristo e dos assistentes é semelhante (invertida, no caso do último painel citado).

(18) Segundo Réau trata-se de fazer figurar a cruz nua ou o monograma de Cristo simbolizando, assim, o dogma essencial da religião cristã (op. cit., pp. 40-43).

(19) A principal forma de representação *alusiva* é a figuração da visita ao túmulo pelas Santas Mulheres (o anjo sentado sobre a tampa aberta do sarcófago anuncia-lhes a Ressurreição). Cf. Emile Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>ème</sup> siècle, en France*, ed. cit., p. 131, e Louis Réau, *op. cit.*, pp. 543-44. Contudo, outras formas de representação alusiva deverão ser vistas na *Descida aos Limbos* e nas *aparições após a Ressurreição*. Cf. Paul-Henri Michel, *La Fresque Romane*, Paris, Gallimard, 1961, p. 159 e 160.

(20) Segundo Mâle e Réau, nas obras que temos vindo a citar, a primazia cabe à iluminura (miniatura do scriptorium de Reichenau).

(21) Segundo Réau, *op. cit.*, p. 544.

(22) Efrem — o — Sírio nasceu na Mesopotâmia e morreu na Síria em 378. Escreveu mais de mil sermões. No século XVI, Gerhart Vossius traduziu e publicou em Roma, entre 1589 e 1598, cento e setenta e um tratados a partir de manuscritos gregos existentes em bibliotecas italianas. Vide Louis Réau, *op. cit.* p. 544-45.

(23) Cf. Ludwig van Ott, *Manual de Teologia Dogmática*, Madrid, Herder, 1967, p. 605.

(24) Émile Mâle, *L'art religieux du XIII<sup>ème</sup> siècle, en France*, p. 115.

(25) Louis Réau, *op. cit.*, pp. 545-546.

(26) Idem, *ibidem*, p. 550.

(27) Ver nota 4.

(28) Ver notícia biográfica detalhada e história das atribuições em Maria José de Mendonça, *Catálogo inédito da Exposição Os Primitivos Portugueses*, M. N. A. A., Lisboa, pp. 80-85, e em Luís Reis-Santos, *Cristóvão de Figueiredo*, Lisboa, Artis, 1961.

(29) Uma das tábuas da série *Santos Franciscanos* — o *Anjo coroa as Santas Coleta Inês e Clara* — é réplica de uma tábua flamenga, atribuída a Metsys por Reis-Santos («Painéis de Metsys em Portugal anteriores ao retábulo de

Lovaine», sep. de *Belas-Artes*, n.º 12, 1958), e que terá sido oferecida, com outras obras, ao Convento de Jesus, em 1519. Terão sido as próprias freiras a exigir dos mestres portugueses a réplica do quadro flamengo no retábulo que se fazia, por encomenda da Rainha D. Leonor.

(30) Foi descoberto no restauro dos anos 30, no desenho subjacente do painel *O anjo coroa as Santas Coleta, Inês e Clara*, o camaroeiro, emblema da Rainha D. Leonor. O facto de não ter prevalecido na pintura poderá indicar que o retábulo terá sido concluído depois da morte da Rainha, em 1525, já com auxílio de D. João III, o que está de acordo com a tradição veiculada pelas cronistas do Convento.

(31) Em contraste com Maria Madalena, vestida de traje cortesão (no *Calvário* e nesta *Deposição*). A tradição flamenga e, em particular, os maneiristas de Antuérpia fazem representar duas das Santas Mulheres em trajes de corte (Cf. *Catalogue de l'Exposition Primitifs Flamands Anonymes*, Museu Groninge, Bruges, 1969, n.º 94, 95, 100 e 102).

(32) *Catalogue de l'Exposition des Primitifs Flamands Anonymes*, n.º 95.

(33) *Ibidem*, n.º 94.

(34) Louis Réau, *op. cit.*, p. 386, n.º 2.

(35) Cf. Paul-Henri Michel, *La fresque romane*, p. 159.

(36) Vide Réau, *op. cit.*, p. 549. Cf. também, de Philippe Ariés, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975; e o monumental *L'Homme devant la Mort*, Paris, seuil, 1977.

(37) Vide Menendez Pidal, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1918, vol. III, pp. 244 e ss.; Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, Madrid, 1979, pp. 166-190; Robert Ricard, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, F. C. G., 1970, pp. 205-221; José Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*, Coimbra, 1960, vol. I, pp. 363-407.



# A lógica do cultural:

## uma introdução à História da Cultura

por Luís Filipe Barreto

Não é um ponto de chegada, um lugar de descanso e resposta. Esta introdução é, sim, um campo de inquietude e discussão, que não traz o «consolo do consenso» mas apenas o desafio, a proposta de meditação de algumas das bases metodológicas e fenomenológicas com que se realiza a abordagem interpretativa da estrutura cultural.

*«Estudos difíceis, eu o sei — e a dificuldade vai desde a criação desses problemas que precisam ser inventados, à sua colocação em forma própria e à demonstração de que há problemas onde ninguém vê problema algum. Que a dificuldade não nos desanime entretanto. É preciso que a História se entregue a eles. É preciso que ela nos dote de uma História Humana da Humanidade.»*

LUCIEN FEBVRE

Existem, fundamentalmente, duas formas de *ser*, isto é, *estar* e *pensar* (n)o Mundo. Estas formas de ser são radicalmente opostas e excluem-se mutuamente.

A primeira destas formas é *sedentária*. Procura constantes pontos de apoio, busca e deseja permanentes e pacíficos lugares de chegada e descanso. Uma tal postura existencial e intelectual leva à criação de princípios de infalibilidade, zonas de estática e monumentos a ídolos. Esta mentalidade faz parte daquilo a que a escola de K. Popper definiu como o *racionalismo tradicional do Ocidente*.

Toda a sua confiança, necessária confiança, assenta em teorias construídas em sistema fechado. Ideias estatuídas da *força da razão* e da *razão da força* balançando, assim, entre o dogma e o fanatismo. Vivem à base de zonas intelectuais e existenciais silenciadas, de desvios do olhar, de espaços do interdito onde existe um não discutido nem discutível porque antecipadamente «evidente»/«infalível». Trata-se, em última instância, duma racionalidade em prisão, duma total obediência à(s) autoridade(s).

A segunda forma é *nómada*. Faz da dúvida e relatividade a sua estrada de existência intelectual. Pesa e martela a totalidade das estáticas, questiona os princípios de obediência à autoridade. Procura viver em constante *procura*, escuta a voz de Zaratrusta proclamando a cidade nos arredores do Vesúvio e caminha para os vulcões incendiando a própria voz do profeta.

Esta postura assenta na busca e desejo de constantes e eternos *pontos de partida* aceitando todos os pontos de chegada como meros lugares de passagem, degraus dum caminho que apenas se faz *caminhando*. Trata-se, portanto, do princípio da *crítica da razão* e da *razão da crítica* que recusa toda e qualquer sistematização fechada, que proclama a abertura a toda a possibilidade de paradoxo, isto é, de procura de mais e novo sentido.

A atitude sedentária fundamenta o *discurso dogmático*, é a subestrutura de toda e qualquer «FÉ» que cria o divulgador-burocrata. A atitude nómada fundamenta o *discurso problemático*, cria o investigador. O norte deste nosso discurso sobre a História da Cultura assume-se como radical e total problemática, como essencial convite à dúvida e hipótese propondo o historiador como um não sabedor e tão-só, como um buscador/investigador. Como diz Lucien Febvre: «O historiador não é aquele que sabe mas sim aquele que procura. E que portanto põe em questão as soluções adquiridas; que revê quando necessário os velhos processos».

*Quando necessário — não quer dizer «sempre»? (1).*

Aquilo que propomos é um discurso aberto assente na *historicidade* e *relatividade* como formas de rigor capazes de nos darem o correcto conhecimento do saber cultural.

Qualquer forma de saber é histórica e relativa. É histórica porque relativa e relativa porque histórica. O que significa que saber é ignorar, ter um certo limite, e uma saudável e crítica consciência do mesmo. Limite do lugar e do tempo donde se fala e pensa, limite informativo e for-

mativo que constitui a essência do próprio conhecimento rigoroso, isto é, a possibilidade e necessidade de vir sempre a ser posto em questão, ultrapassado por novas latitudes documentais ou inovadoras atitudes problemáticas.

Os conhecimentos enquanto afirmações rigorosas são proclamados *sub specie aeterni* mas na sua verdadeira realidade são enunciados prisioneiros da dimensão *sub specie temporis* correspondendo a um momento da investigação e do investigador. Momento que, se continuar a existir investigador e investigação, será uma fase, um momento transcendido. Toda a certeza no plano da ciência é, por essência, relativa, estatística, passível e possível de transcendência, isto é, conservação e superação.

Toda a verdade científica é um enunciado de certeza, dúvida e erro. Todo o rigor é um constante e eterno processo de rigorização. Apenas a fé e o dogma transmitem absolutos: «Convicções profundas, só as têm as criaturas superficiais. Os que não reparam para as coisas que as vêem apenas para não esbarrar com elas, esses são sempre da mesma opinião, são os íntegros e os coerentes» (2).

No processo do conhecimento os divulgadores são aqueles que têm sempre respostas para tudo e todos. Pelo contrário, os investigadores constroem quase sempre mais perguntas que respostas porque sabem que toda a pergunta é meia resposta...

Todo o conhecimento rigoroso nasce duma pergunta, isto é, dum encontro entre um sujeito e objecto. Assim, todo o saber implica uma *escolha*, um acto intelectual de inclusão e exclusão de elementos a investigar. Essa escolha não é feita num já apriorístico e eterno mas sim, ao longo do próprio processo de investigação, sofrendo várias alterações de alargamento ou diminuição.

Numa breve introdução à História da Cultura (3) a necessidade de *escolher*, optar por o a incluir, torna-se ainda mais premente. Neste caso, o processo de escolha tem que realizar-se atendendo antes de mais à atitude que o sujeito deve tomar na exposição e apresentação de certos materiais (a escolha de latitudes de investigação

implica assim e também a de atitudes de comunicação).

A escolha colocou-se antes de mais entre uma postura *extensiva e intensiva*. Entre um discurso em superfície horizontal correndo à superfície por um lato campo e um discurso vertical escolhendo alguns pontos bem limitados mas, descendo aos covis/profundidades do território a analisar.

Foi necessário, portanto, escolher entre uma acentuação de conteúdos temáticos ou uma investigação de constantes problemáticas. Optar pela primeira atitude seria caminhar para sínteses globais necessariamente elementares e repetitivas do já dito e existente. Optar pela segunda é posicionar-se analiticamente procurando uma compreensão relativamente rigorosa mas, apenas, e como é evidente, de alguns e muito poucos elementos e problemas que se levantam ao imenso e complexo campo da Historiografia da Cultura.

A escolha não foi difícil, a atitude *analítica* por excelência é a única que permite e obriga ao rigor, a única capaz de proclamar sem qualquer complexo que «o geral reside no coração do particular»<sup>(4)</sup>.

Toda a análise obriga à síntese, são atitudes dialecticamente complementares, e quando falamos duma atitude analítica referimos uma postura essencial, uma acentuação maior. A atitude essencialmente sintética, sempre necessária e louvável, situa-se, porém, no mundo da divulgação, da informação geral que na nossa idade tecnológica é passível de satisfação autodidáctica embora orientada por critérios mesmo que mínimos, de validade.

Esta introdução situa-se num plano homogéneo de análise procurando com os seus três capítulos atender a alguns dos problemas nucleares que o estudo dos factos e formas culturais levanta.

Estes três capítulos apresentam-se em progressão analítica segundo um método de progressiva aproximação ao problema. Assim, o primeiro capítulo é o contacto com a *Historiografia* enquanto forma de investigação no campo das «*ciências do homem*». Trata-se duma iniciação à concreta ati-

tude do sujeito epistémico que busca a compreensão do humano através das coordenadas do espaço e tempo.

O segundo capítulo afirma-se como *Gramática* conceitual dedicada à rigorização dos termos *cultura e civilização* não apenas no campo da historiografia mas em todo o território interdisciplinar da sabedoria humana.

O terceiro capítulo centra o seu esforço no cerne do próprio campo objectivo dos *culturemas*. É o lugar analítico por excelência onde realizamos uma descida a algumas questões de pormenor, a obstáculos a vencer na interpretação de específicos fenómenos culturais.

As questões serão sempre abordadas como pontos de partida e não como pontos de chegada. Como lugares de problema e interrogação e não como lugares de descanso e resposta. Esta introdução é, assim, um campo de intranquilidade e discussão, que não traz o «consolo do consenso» (E. Morin) mas apenas o desafio, a proposta de meditação dalgumas das bases metodológicas e fenomenológicas com que se realiza a abordagem interpretativa da estrutura cultural.

## I — A história e o campo das ciências do homem

«O grande problema das ciências humanas é a pobreza das relações interdisciplinares»

J. PIAGET

«A realidade que todas estas ciências estudam é a mesma: a condição humana considerada segundo uma perspectiva particular e construída em objecto próprio através dum método específico».

G. GURVITCH

O conhecimento historiográfico é uma tentativa de compreensão de tudo o que é humano *sub specie*

*temporis*. As categorias de *espaço* e *tempo* são, assim, o referente chave da inteligibilidade fenomenal do historiador.

Qual o estatuto da História? Enquanto tentativa de compreensão do *homem* pelo seu vector existencial, isto é, pela temporalidade, uma das facetas-chave da condição humana, constitui a História uma forma própria de saber? Ou é apenas uma modalidade de análise assente no diacrónico ela própria um método/forma de abordagem a partir de qualquer campo?

Aquilo que questionamos é o problema da possibilidade e validade do próprio saber historiográfico. O problema fundamental enquanto *unidade* e *diversidade* reside na aceitação ou recusa dum determinado discurso específico.

Partimos do pressuposto, porque historiadores, de que a *história*, a *analítica da linguagem do espaço e tempo*, é, em si mesmo uma forma válida de compreensão. Acreditamos portanto que a distância temporal, passado-presente, constitui o «fundamento dum possibilidade positiva e produtiva de compreensão»<sup>(5)</sup>.

Aquilo que criticamente questionamos não é a validade dessa analítica mas a sua constituição em «doxa». Aquilo que perguntamos é se existe *história* ou *histórias*. Se ainda é possível acreditar numa global e universal História de tudo e de todos ou se a História enquanto forma rigorosa de conhecimento se (des)faz, hoje, obrigatoriamente, em Histórias diversas, diferentes, especializadas num lugar morfológico enquanto esforço de compreensão do humano que não se esgota na própria História.

Aceitar a História unitária é acreditar que existe um sujeito epistémico, individual ou colectivo, capaz de traçar a diacronia da totalidade das morfologias a partir dum lugar exterior a essas mesmas morfologias. Implica acreditar que existe um historiador ou historiografia do clima e ao mesmo tempo da economia, da filosofia, da literatura, da indústria, da política, etc.

Aceitar a segunda postura obriga a diluir a analítica temporal no território morfológico. O su-

jeito epistémico de formação económica recebe também uma formação historiográfica e produz, assim, na melhor das condições intelectuais, uma história do campo económico ou, por exemplo, o sujeito epistémico de formação em ciências físico-químicas depois dum formação historiográfica produz histórias das ciências físico-químicas.

Para muitos, a única realidade cada vez mais existente é a de histórias, isto é, analíticas particulares de vector espaço-tempo que aplicam a sua visão a um determinado campo morfológico-objectivo (uma espécie de «imobilidade» móvel). Estes, perguntam pelo que une o historiador da economia ao historiador da filosofia. Questionam a diferença de objecto como uma condição criadora de nenhuma identidade porque o campo económico tem uma arquitectura e um movimento cinemático radicalmente diverso da filosofia.

Para muitos outros o problema é mais complexo. Não negando a especialização e divisão do saber historiográfico postulam que existe ainda um domínio global, uma área de reciprocidade onde o *historiador* e a *historiografia* encontram o seu lugar de unidade (que não unitário). Esse *denominador comum* constitui-se como campo global das trocas desde o «material» ao «espiritual» onde os territórios temáticos construídos pela historiografia enquanto componentes do humano se *conjugam/influenciam*.

Nesta segunda perspectiva, todas as Histórias particulares desaguam numa *História Encontro* já não pensada com base no vector tempo (as famosas histórias universais verdadeiras histórias da Europa à conquista do mundo) mas sim, no vector estrutural, numa *História Social*.

A *História Social*, nesta perspectiva, tem como objecto o campo total das intertextualidades. Apresenta-se como o modelo de articulação, num determinado tempo e espaço, entre o económico e científico, o político e o filosófico procurando assim, conquistar um *sentido global* (embora não sincrónico nem linear) a cada um dos sentidos particulares libertados na investigação analítica.



O lugar historiográfico a partir do qual constituímos esta «introdução» acredita tanto na validade das *histórias particulares* quanto na da *história social*. A inteligibilidade historiográfica do cultural passa tanto pela sua estrita analiticidade quanto pela possibilidade de interpretar as relações concretas que os sujeitos e as unidades discursivo/as estabelecem com o clima institucional, económico, político que o/as contextualiza.

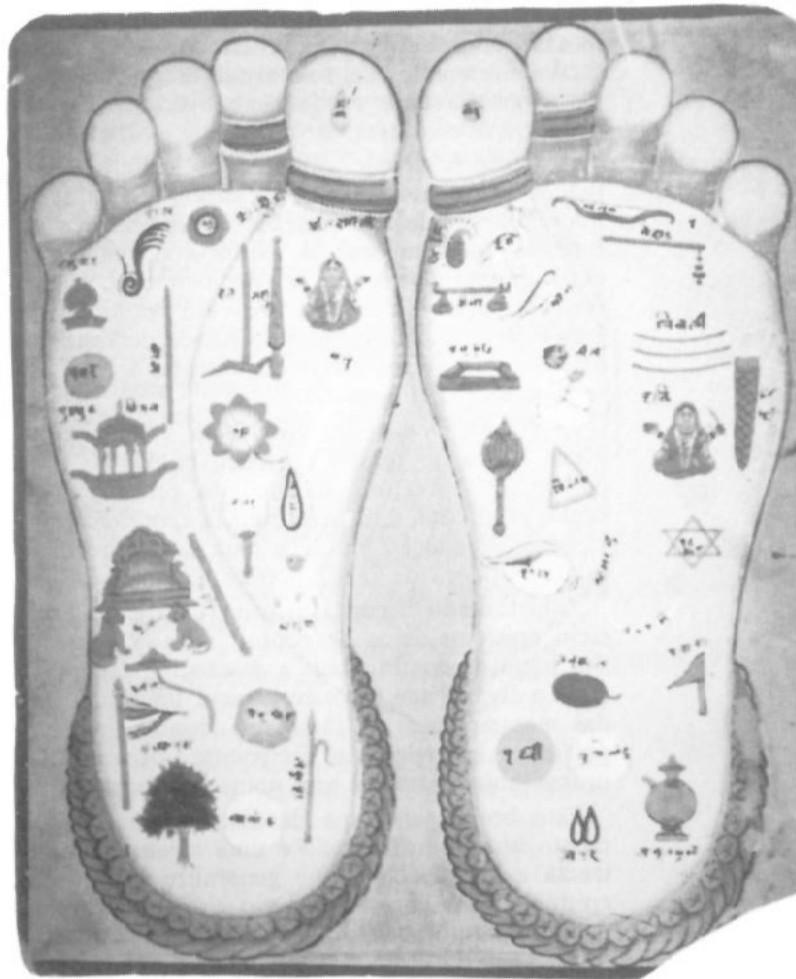
Para nós, a História da Cultura é uma espécie de «medicina» espiritual. Uma intelectualiva autópsia destinada à compreensão dos seus corpos produtivos e assim, apresenta-se como «uma técnica ou uma arte situada na confluência de várias ciências, mais do que uma ciência propriamente dita»<sup>(6)</sup>.

A História enquanto forma de conhecimento é ao mesmo tempo «velha» e «nova». Velha enquanto consciência do homem como ser da/na duração, condenado existencialmente a viver uma irreversibilidade temporal e intelectualmente capacitado para construir uma reversibilidade, isto é, decompor e analisar os instantes que passam e os agora que não-de vir. Nova enquanto forma rigorosa de interpretar e compreender esse homem outro numa outra ambiência epocal, numa outra mundivivência, diferente forma de *estar e ser* na vida/mundo<sup>(7)</sup>.

Antiga é a récita memorial do sentido humano, nascida no nosso mundo europeu com Herodoto (c. de 485-c. de 420 a. C.) e Tucídides (c. de 460-c. de 396 a. C.), «o primeiro verdadeiro e importante historiador da Grécia»<sup>(8)</sup> segundo o crítico juízo de Vico.

Moderna é a busca rigorosa de todos os *elementos significantes* deixados pelo homem como traço da sua irreversível existência. Esses *traços* em que «tudo se torna fonte»<sup>(9)</sup> constituem campos documentais, objecto de crítica e eruditismo historiográfico que permite a «investigação racionalizada da análise»<sup>(10)</sup>.

A História Rigor visa inteligir o acontecido e o porquê de assim ser e de não haver sido numa outra forma. Nova é essa *escrita monumental* que procura compreender os homens na sua outra exis-



Para nós, a História da Cultura é uma espécie de «medicina» espiritual. («As marcas dos pés de Visnu», simbologia do corpo cósmico - Rajasthan, séc. XVIII)

tência. Num tempo em que um, aparentemente, mesmo corpo e homem, comia diferentemente, falava diferentemente, sonhava diferentemente, vivia e morria dum modo bem diverso frente ao nosso viver e morrer.

A História Rigor compreende quanta semelhança existe nos reflexos da *superfície* e quanta diferença se esconde nos becos *subterrâneos* do humano ser temporal. A História é ainda uma certa memória mas um já não memorial, é uma transformação de *documentos* em *monumentos* «uma certa maneira duma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que não se separa» (M. Foucault).

O *conhecimento historiográfico* é uma complexa lógica do tempo e espaço humanos. Uma construção operatória de modelos gerais e constantes relativos a uma determinada *epocalidade* em rigorosa adequação com toda uma massa documental recobridora de tais hipóteses explicativas.

A história do discurso historiográfico é um exercício epistemológico de profundo valor. Através dos jogos de continuidade e descontinuidade, unidade e diversidade é possível traçar uma dinâmica das metamorfoses da lógica do discurso historiográfico e inteligir mais facilmente o porquê das ordens hoje existentes bem como das inexistentes.

Este breve panorama da história do conhecimento historiográfico não é uma idealização abstracta e retrospectiva que generalize a condição epistémica presente ao passado visto como totalidade preparatória do aqui e agora.

«A História é o concreto levado ao máximo» (B. Porchnev) sendo a história da História a analítica da concreta situação discursiva epocal, da sua diferença no espaço e tempo sócio-cultural. O que obriga à formulação duma genealogia da arquitectura epistémica no seu jogo de diferença feito de autonomia e relação.

A situação presente do conhecimento historiográfico permite uma certa autonomia (mais que não seja a nível de objectivos) e, o seu campo relacional faz-se hoje no interior das chamadas ciên-

cias do homem. Antes de chegar à integração no campo das ciências do homem (ainda hoje não pacífica pois muitos não a aceitam, caso por exemplo de Jean Piaget ou de G. Gaston Granger) a História viveu outras formas de autonomia e integração/relação com a Literatura, Retórica, Filosofia que é necessário não esquecer pois tal levar-nos-ia para a ilusão retrospectiva: «Que é pois a Medicina, a Gramática, a Economia Política? Não são senão um reagrupamento retrospectivo através do qual as ciências contemporâneas constroem a ilusão do seu próprio passado? São elas formas que se instauraram uma vez por todas e se desenvolveram soberanamente através do tempo?»<sup>(11)</sup>.

A História do discurso historiográfico é antes de mais a diacronia da instauração dum saber. Essa instauração é um processo da mais longa duração, uma lenta autonomização duma forma discursiva que passa por mil e uma interioridades e alianças com a Literatura, Retórica, Filosofia, Ciências do Homem e Sociais.

A história da História considerada no seu núcleo-chave pode ser pensada a partir do modelo de George H. Nadel que propõe três paradigmas históricos ou matrizes disciplinares: (I) — Paradigma da *forma exemplar*; (II) — Paradigma da *forma evolucionista*; (III) — Paradigma da *forma funcional-estrutural*<sup>(12)</sup>.

No quadro do mundo europeu a *historiografia exemplar* afirma-se desde as origens até aos séculos XVI e XVII como forma dominante mesmo praticamente exclusiva da escrita da História. Tempos de relação integrativa no seio da Literatura e Filosofia, a História é então uma factologia ou memorial que dando a narrativa e descritiva do *ser* dá também a receita e fórmula do *dever-ser*.

Esta forma de escrever a História passa com os séculos XVIII e XIX a dominada tendendo nos nossos dias para o desaparecimento enquanto investigação e para o ressurgimento enquanto divulgação de suporte/apoio às ideologias políticas. As formas de exemplaridade residual hoje existentes destinam-se a consumo religioso dum público sem Deus mas com deuses, que acredita na vida huma-

na como progressão e conquista de liberdade e/ou progresso, justiça social, etc.

Ao longo do século XVII a ligação da História com a Retórica e o desenvolvimento interno dos instrumentos de análise da historiografia permitem o nascimento daquilo a que se designa como *técnicas auxiliares da História*. Essa instrumentalidade operatória vai provocar um profundo salto qualitativo fazendo nascer a *Historiografia Moderna* «o método moderno e a investigação histórica está totalmente fundado na distinção entre fontes originais e fontes de segunda mão» (A. Momigliano).

O desenvolvimento das técnicas operatórias rigorosas vai permitir aos séculos XVIII e XIX a fundação da *Historiografia Evolucionista*. Múltiplas relações com a Filosofia, Literatura, Política, criam diferentes modalidades de *evolucionismo* desde o progresso à liberdade, do espírito da nação à razão, etc.

O ocupar do lugar nuclear pelo *paradigma evolucionista* manteve por um lado a *História Política* como placa essencial do historiador, mas ao mesmo tempo levou ao nascimento ou desenvolvimento de diferentes Histórias e no século XIX à emergência absoluta dum novo tipo de compreensão histórica baseado na «erudição inspirada» (Antero de Quental).

A Historiografia Iluminista desempenhou a nível da História da Cultura um papel predominante ainda hoje não reconhecido porque não investigado. O século XVIII elabora a partir do Evolucionismo Racionalista/Progressista as primeiras Histórias da Filosofia, Ciências, Tecnologia, Instituições, etc., abrindo um sem-número de territórios à lógica diacrónica. Citemos como exemplo, *Jacob Brucker — História Crítica Philosophie/1742 a 1744*, *Montucla — Histoire des Mathématiques/1758*, *Jean Bailly — Histoire de L'Astronomie Moderne/1779*. Movimento sentido também na Historiografia Portuguesa e que gera entre outros os trabalhos de *Luís Furtado* sobre o *Progresso da Arte de Navegar/1799* e de *António Ribeiro dos Santos (1745-1818)* sobre a *História da Tipografia, Matemática e Navegação Portuguesa*.

Até aos anos trinta do nosso século o paradigma evolucionista, em especial como *positivismo* é ainda hegemónico. A crítica historicista bem como a Escola dos Annalles vão contudo tomar uma posição nuclear à medida que os anos passam e reduzir o evolucionismo e exemplaridade à dimensão residual/periférica.

A vitória do *paradigma funcional-estrutural* corresponde a um diálogo cada vez mais próximo e interno da História com as Ciências Sociais e Humanas e a uma alteração profunda na relação com a Filosofia que passa de dominante a dominada (para simplificarmos em termos breves a complexidade dessa mutação).

A visão geral que aqui sumariamente apresentámos a partir duma complexificação/desenvolvimento do modelo de Nadel serve para intuir a variedade da formação do discurso historiográfico e o peso das suas quatro alianças: Literatura, Retórica, Filosofia/Política, Ciências do Homem.

Numa perspectiva mais funcional que diacrónica podemos dizer que a História enquanto conhecimento forma-se ao longo dum processo descontínuo fruto do encontro de pelo menos *quatro núcleos motores*, de momentos e movimentos que ora se fundem ora se ignoram ou confundem. O *discurso historiográfico* é a resultante das múltiplas e diferenciais relações acontecidas entre os quatro diferenciais ritmos:



I — Corresponde à tradicional síntese do acontecido que desde Herodoto/Tucídides se situa, por excelência, no campo político/institucional.



As historiografias contemporâneas operam um corte com o memorial e sintético romace dos acontecimentos. (Naus portuguesas e cenas de marinharia do "Livro de Horas" chamado da condessa de Bertandos - séc. XVI)

II — Constituído pelas chamadas ciências auxiliares da História (Paleografia / Numismática / Diplomática / Epigrafia etc.) tiveram entre os séculos XVI e XVIII o seu período de nascimento e especialização separada sendo reunidas ao longo de todo o século XIX na tarefa técnico-prática do historiador.

III — Campo do discurso filosófico que se debruça sobre o acontecimento humano ao longo dos tempos de modo a procurar uma especulativa e geral visão diacrónica do mundo dadora de *sentido/fim* (TELOS) ao acontecer.

IV — Nascimento e desenvolvimento das *ciências do homem* (Sociologia/Psicologia/Etnologia) um movimento de especialização que continua vivo nos nossos dias (Etologia/Ecologia) embora, ao mesmo tempo, se crie cada vez mais zonas de convergência (Psicossociologia/Sociolinguística/Psicolinguística, etc.).

Cada um destes quatro campos tem um ritmo próprio, uma velocidade estrutural que é, no entanto, condicionada pelo ritmo dos outros campos e pelas formas de relação ou desconhecimento que entre si estabelecem. Não existe entre estes ritmos reguladores do discurso historiográfico qualquer *sincronia* sendo as suas específicas emergências fenómenos de diversa origem e evolução.

Os grandes saltos em frente na construção historiográfica deram-se com o encontro *I* e *II* (começado no século XVI e consumado no século XIX) que marca o nascimento duma historiografia rigorosa capaz de, como diz A. Momigliano, operar a distinção entre as fontes; E, com o contemporâneo encontro entre *I/II* já fundidos e *IV* (a partir da década de 1920-1930 com L. Febvre/J. Huizinga/F. Braudel...) e que marca o nascimento da História Estrutural aberta aos irmãos que se ignoram para utilizar uma expressão querida a Lucien Febvre.

Qualquer um destes momentos e movimentos qualitativos procura uma *clarificação/distanciação* frente a *III*. No primeiro, com uma separação, progressivamente clara, de águas e no segundo, com uma expulsão/desvalorização de toda e qualquer especulativa filosofia da História.

As historiografias contemporâneas operam um corte com o memorial e sintético romace dos acontecimentos. Tornam-se analíticas de determinados e circunscritos campos fenomenais. Como

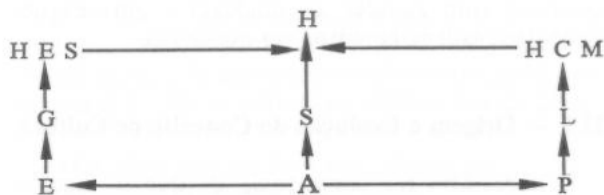
ensina Lucien Febvre, devem-se estudar *problemas* e não *épocas*. As épocas tornam-se dados contextuais dum textual/problemático formulado pelo investigador: «O historiador não é aquele que sabe mas sim aquele que procura» (13).

Hoje, vivemos no interior do campo historiográfico a sedimentação e inventariação duma crise de *transcendência-crescimento* que leva a uma «nova história» (14). Crise positiva feita dum duplo e contraditório movimento de *especialização* e *interdisciplinaridade* com a radical perda do imperialismo totalitário de Novecentos.

Os diferentes elementos do histórico já não são pensados segundo a primitiva causalidade de *elemento determinante* (desde o acaso transcendente ao económico dos escolásticos marxistas) mas sim como *todo estrutural correlacionado*. A *correlação*, enquanto causalidade complexificante/feixe condicionante veio substituir na nova História a determinação.

A pluralização e relativização do conhecimento historiográfico abre um imenso processo de *diálogo* e(m) *rigor* às análises historiográficas.

Sistema de diálogo da História Rigor



- A — Antropologia
- E — Economia
- G — Geografia
- H — História Plural - Nova História
- HCM — História Cultural/Mental
- HES — História Económico-Social
- L — Linguística
- P — Psicologia
- S — Sociologia

Este quadro de vasos comunicantes descreve a actual situação de afinidades/campos de apoio encontrados pelo historiador na investigação. Não existe qualquer proclamação de imperialismo da História, mas tão-só, a constatação de que a sua existência contemporânea só é possível no diálogo e mútuo auxílio com todos os saberes componentes das chamadas ciências humanas e sociais. Como diz L. Halkin «Todas as ciências são auxiliares umas das outras» (15).

A História é, nos nossos dias, um lugar de inter e pluridisciplinaridade. Esta é a sua situação real por mais que desagrade aos «epistemoaduneiros» (E. Morin). É também a forma de se tornar cada vez mais rigorosa e objectiva especializando a sua massa documental/fontes e os métodos apropriados para a análise crítica do campo documental.

A *história*, lugar de encontro das histórias existentes é bem mais um projecto ideal que um objecto real. É um «ponto filosófico» de unidade de ciências ou um lugar institucional caracterizador de investigadores que se dedicam a buscas teóricas do *humano* enquanto concretização de espaço e tempo. A realidade não é a redução à identidade unitária mas a proclamação da diferença; A unidade como mera adição externa mais do que conjugação operatória: «A História é a soma de todas as histórias possíveis — uma colecção de ofícios e pontos de vista, de ontem, de hoje, de amanhã» (16).

II — Cultura e Civilização

História e Problema duma Complexa Semântica Conceitual

«Uma mesa cheia de feijões.  
O gesto de os juntar num montão único.  
E o gesto de os separar, um por um, do dito montão.  
O primeiro gesto é bem mais simples e pede menos tempo que o segundo.  
Se em vez de uma mesa fosse um território, em lugar de feijões estariam pessoas.

*Juntar todas as pessoas num montão único é trabalho menos complicado do que o de personalizar cada uma delas.*

*O primeiro gesto, o de reunir, aunar, tornar uno, todas as pessoas de um mesmo território, é o processo da civilização.*

*O segundo gesto, o de personalizar cada ser que pertence a uma civilização é o processo da cultura.*

*É mais difícil a passagem de civilização para cultura do que a formação de civilização.*

*A civilização é um fenómeno colectivo.*

*A cultura é um fenómeno individual.*

*Não há cultura sem civilização, nem civilização que perdure sem cultura».*

ALMADA NEGREIROS

História e problema fundem-se na consciência crítica do historiador. O problema histórico é ao mesmo tempo a história do problema. Pensar o conceito de *cultura* implica uma postura genética e lógica, diacrónica e sincrónica. Opostas e complementares visões na busca do rigor.

Pensar um conceito implica antes de mais acompanhar o seu fazer-se. Reconstruir descritiva e criticamente a sua marcha estruturadora, a sua genética conceitual: «No estudo de toda a questão científica, considerar a maneira como os primeiros investigadores puseram os termos problemáticos que se lhes apresentam — nada de mais essencial» (17).

O nosso problema é a compreensão do *conceito de cultura*. Compreensão genética (como se criou tal conceito? Qual a sua existência intelectual?) e lógica (que validade conceitual no presente estádio das ciências humanas? Que conteúdo semântico?). Genética lógica, instrumento absolutamente complementar para uma rigorização mínima. Como diz Propp «o estudo estrutural de todos os aspectos... é a condição necessária para o seu estudo histórico» (18) tal como o estudo histórico

de todos os aspectos é a condição necessária para o seu estudo estrutural.

O *conceito de cultura* forma uma unidade única no campo das ciências do homem. Essa individual complexidade nasce da sua extensão e importância funcional. Extensão e aplicação que apenas encontra paralelo em áreas da ciência natural, em conceitos físicos como os de gravidade ou biológicos como os de evolução.

Problematizar a *cultura* é, portanto, confrontar-nos com um macro campo conceitual que atravessa todo o continente dos saberes sociais e humanos. Problema extensivo de alta intensidade funcional em Sociologia, Antropologia, Psicologia, História, etc. Mas, para além do problema extensivo confrontamo-nos com todo um caso *mitológico*. *Cultura* é uma palavra carregada de valor, faz parte dessas unidades mitológicas do reino humano que se aprende a «respeitar», isto é, admirar sem compreender.

Conceitualizar é fazer do múltiplo real uma unidade ideal, fabricar um vínculo relacional entre o individual e o universal de modo a prender, num determinado e não contraditório espaço teórico mínimo, as formas concretas da variedade particular. Todo o *conceito* é, assim, uma idealização do essencial (um atender ao nuclear) e um «esquecimento»/«silenciamento» do acessório.

## II.1. — Origem e Evolução do Conceito de Cultura

É necessário ter consciência de que o vocabulário das ciências do homem não vive o campo das unívocas e peremptórias definições. As suas *unidades conceituais* estão bem longe da fixidez ou mesmo duma mínima fronteira de concórdia. Evoluem e opõem-se de autor para autor, escola a escola, método a método (não será assim em todas as ciências? e de que diferentes modos assim é? Eis uma problemática impossível de abordar aqui).

Por outro lado, é também necessário não confundir palavra e conceito — significante e significado. Diferentes palavras cobrem um mesmo con-

ceito, as mesmas palavras podem significar conteúdos semânticos bem diferentes. A confusão entre estas duas unidades é bastante frequente havendo historiadores que fazem «baús» de palavras em bicha cronológica convencidos de estarem a fazer uma história conceitual<sup>(18)</sup>. Gaston Bachelard chamou a atenção para este equívoco ao dizer que «Numa mesma época, sobre uma mesma palavra, existem conceitos tão diferentes»! Aquilo que nos engana é que a mesma palavra designa e explica ao mesmo tempo. A designação é a mesma; a explicação é diferente»<sup>(20)</sup>.

*Cultura* é uma palavra de origem latina (cultus = cultivado e culto/colere = cultivar). A esta palavra recorre-se, desde a Antiguidade Clássica, para pensar e significar a criação humana sob as mais diversas facetas. *Cícero* utiliza a expressão *cultura do espírito/cultura animi* e, pela mesma época, encontramos o derivado verbal em diferentes domínios como o da agricultura (cultus agros) ou das letras (cultus Litteras)<sup>(21)</sup>.

Esta diversidade do termo preenchendo tanto o reino do conhecimento como o do acontecimento, tanto o campo espiritual quanto o material permaneceu durante toda a Medievalidade e Renascimento nas línguas românticas: *Camões* emprega em *Os Lusíadas* por duas vezes o termo *culto* e *cultura*. *Culto* (VII. 32 e VII. 33) aparece no sentido de prática de adoração religiosa enquanto que *cultura* (IX. 58) se refere ao cultivo dos campos:

«Os dões que da Pomona, ali natura  
Produze diferentes nos sabores  
Sem ter necessidade de cultura  
«Que sem ella se dão muito milhores»<sup>(22)</sup>

Cultura enquanto cultivo dos campos é um opoente a *natura-natureza*. A primeira é um movimento artificial do homem sobre os elementos naturais enquanto a segunda é o próprio movimento natural presente no campo fenomenal. *Camões* repete a oposição grega e em especial aristotélica do natural-artificial, *fusis* e *tecne*, *natura* e *ars*. Opo-

sição que na ordem renascentista «indústria»-«natureza» implica imitação/mimésis porque, como ensina Aristóteles, *Ars imitatur naturam in quantum potest*.

Ao longo do século XVII o termo é cada vez menos utilizado para significar actividades materiais «a cultura dos campos» e, cada vez mais, para actividades espirituais. Multiplicam-se as expressões «*cultura das letras*» e «*cultura das ciências*» para designar o acto da produção literária e científica.

Os historiadores do conceito de *cultura* datam do século XVIII o seu aparecimento isolado e substantivado num sentido já afim do contemporâneo. *Cultura* é, então, uma criação iluminista, devida em especial às luzes alemãs/aufklaerung. Sempre nos pareceu estranho que um termo nascido latino viesse a despontar no seu sentido «moderno» apenas no alemão e, se é evidente que apenas no século XVIII se normaliza o uso isolado tal não anula o seu aparecimento, provavelmente episódico, já no século anterior. A nossa dúvida teve confirmação, pois que, ao investigar o termo português, encontramos o substantivo pela primeira vez em 1651 na obra *Vida de Dom João de Castro Viso-rei da Índia*, escrita por Jacinto Freire de Andrade (1597-1657).

O caso Jacinto Freire de Andrade é paradigmático em termos metodológicos. Biógrafo de grande fama em Seiscentos e Setecentos, sendo mesmo chamado de *Tácito português*, sofre ao longo do século XIX a crítica do seu saber historiográfico de tal modo que Antero de Quental (1842-1891) dirá em 1871: «e já que falei de D. João de Castro, direi que poucos livros têm feito tanto mal ao espírito português, como aquela biografia do herói escrita por Jacinto Freire. J. Freire que era padre, que nunca vira a Índia e que ignorava tão profundamente a política como a economia política, fez da vida e feitos de D. João de Castro, não um estudo de ciência social, mas um discurso académico literário e muito eloquente... Há dois séculos que lemos todos o D. João de Castro, de Jacinto Freire, e acostumámo-nos a tomar

aquela fantasia de retórico pelo tipo de verdadeiro herói nacional»<sup>(23)</sup>.

Jacinto Freire de Andrade, de Tácito Português no século XVIII, a padre ignorante no século XIX, e texto ignorado nos nossos dias, ou, de como os documentos do passado são cobertos de poeiras valorativas e desvalorizativas que influenciam os problemas e monumentos a construir na investigação presente. A análise cultural duma obra do passado não é apenas o encontro entre esse *fragmento do passado* e a *técnica operatória do presente*, mas sim, um *encontro tridimensional* em que o *tempo* entre o *fragmento* e o *presente* se constitui como *sobretextualidade* discursiva ou silenciosa (rigorosa ou valorativa) que deve ser cuidadosamente analisada e pesada.

Esquecer o *tempo intermédio* relacionado/formulado sobre o fragmento temático a tratar é, muitas vezes, deixar entrar um verdadeiro cavalo de tróia subjectivo nos dois termos anteriormente enunciados. O passado não é uma categoria virgem a ser dominada por evidências presentes, é um problema bem complexo, coberto de poeiras arqueológicas que o iluminam ou silenciam ao longo duma certa idade, de tal modo que, esquecido ou desvalorizado o passado intermédio, podemos cair no erro de estarmos a analisar não o *verdadeiro fragmento epocal* que procuramos alcançar mas a poeira discursiva que sobre o mesmo se abateu/acumulou, alterando-o fortemente.

É evidente que o reencontro do passado em si mesmo, na sua pureza do então acontecido é uma impossibilidade mesmo quando o operatório termo presente consegue cavar e limpar todas as poeiras sedimentadas sobre o seu desejado objecto (uma espécie de intertextual contextualidade). O objecto, aquilo que então se encontra é um campo outro, um território textual a analisar sempre no reino da hipótese, da dúvida sistemática e crítica cuja presença deve sempre contar com o erro possível e provável. A compreensão histórica duma unidade cultural é uma leitura semântica, aproximativa: «uma palavra tem uma significação objectivamente fixada (por convenção,

uso, etc.) mas o sentido que lhe dá este ser determinado que a emprega num tal momento difere sempre mais ou menos da significação comum... logo que os interlocutores estão separados por séculos, a mera interpretação da linguagem implica uma reconstrução dos sistemas utilizados, pela época ou por tal pessoa, sem que jamais se esteja seguro de atingir a impressão singular que se traduziu de maneira talvez evidente aos contemporâneos»<sup>(24)</sup>.

Depois deste breve desvio metodológico em que a História da Cultura se apresenta como *diacrónica* e *hipotética hermenêutica* voltemos ao nosso J. Freire de Andrade e á sua frase de 1651 inserta no prólogo: «Escrevi esta história com verdade de memórias fiéis, sem que a pena, ou o afecto, alterasse o menor acidente. Antes que este papel saísse dos borrões, sem que muitos o taxassem de escasso, dizendo que houvera de dilatar a História com alusões e passos da Escritura, que fizessem mais crescido volume; estes compram os livros pelo peso, e não pelo feito: de mais que não permitem tão licenciosa pena as leis da História. Outros queriam que me valesse do estrépito de vozes novas, a que chamam *cultura*, deixando a estrada limpa por caminhos fragosos, e trocando com estimação pueril o que é melhor pólo que mais se usa»<sup>(25)</sup>.

Encontramos, portanto, o substantivo Cultura em maiúsculas e em clara referência ao mundo espiritual. Na gramática conceitual de J. Freire cultura significa o sistema de escrita que está na moda intelectual/que faz estilo presentemente. O conteúdo semântico assenta em dois vectores novidade («vozes novas» e «que mais se usa»). Vale a pena, ainda, atender na expressão «a que chamam» que aponta para um uso já habitual do termo enquanto substantivo significador de novidades discursivas.

O termo Cultura em Jacinto Freire de Andrade não deve ser sobrevalorizado. Julgamos contudo não o dever ignorar ou desvalorizar. Reconhecemos, sem dúvida, que essa emergência cultural tem um valor limitado apenas confirmável quando



a investigação da Cultura Portuguesa realizar quadros semânticos rigorosos em diferentes áreas e épocas. Trabalho fundamental mas esquecido porque «se pratica pouco a história dos conceitos» (J. Derrida). As inferências retiradas desta emergência factual devem ser tomadas como mera hipótese. Uma parte significativa da comunidade dita historiográfica é composta por aspirantes a ideólogos crentes nas sedentárias certezas da fé e para quem a incerteza, hipótese, relatividade, são valores de fraqueza. A hipótese é, sem dúvida, um valor ideológico fraco mas é um valor científico forte.

Os historiadores, à medida que vão rigorizando o seu saber, descobrem o peso da relatividade, da verdade como aproximação estatística. Os criadores da historiografia tomam cada vez mais consciência de que os seus modelos são explicações probabilísticas mais ou menos adequadas à massa documental que ao mesmo tempo possibilita e verifica em última instância a validade da inteligibilidade.

Bertrand Russel no prefácio de *The Principles of Mathematics/1903* enunciou claramente a atitude do rigor científico. Faço minhas as suas palavras ao considerar que «os temas tratados são tão difíceis que sinto pouca confiança nas minhas opiniões presentes e considero todas as conclusões que se podem defender como meras hipóteses».

Não cairemos no provincianismo de considerar cultura como um vocábulo aparecido, em sentido moderno, na língua portuguesa. O que pensamos é que este documento vem alterar profundamente as tradicionais histórias do conceito em dois pontos chave: (A) — O substantivo isolado não aparece apenas com o Iluminismo e os finais do século XVIII mas, bem mais cedo, pelo menos, já nos meados do século XVII<sup>(26)</sup>; (B) — O termo no seu sentido moderno não é especificamente francês passado para o alemão e inglês como o julgam Tonnelat e posteriormente Kroeber e Kluckhohn, mas sim, uma presença, bem provável, em todas as línguas românicas.

Ao longo do século XVIII cimenta-se o uso de Cultura em referência ao mundo do espírito. Voltaire emprega-o na *Henriade/1728*. No Iluminismo francês, Cultura refere-se ao *campo intelectual individual* (como em J. Freire), tanto para dar um horizonte quantitativo/informativo quanto para uma profundidade qualitativa/formativa.

No Iluminismo alemão, o termo ganha um peso funcional muito mais importante, *kultur-cultur*, designa já não uma unidade individualizada mas sim, e cada vez mais, o *processo em progresso intelectual e social da humanidade*, isto é, exprime a ideia de progresso/marcha da humanidade, caminho do homem fazendo-se a si próprio. É neste mais amplo sentido que Kant fala de Cultura na *kritik der Reinem vernunft/crítica da razão pura* em 1781: «A metafísica é, assim, o complemento de toda a Cultura (*cultur*) da razão humana»<sup>(27)</sup>.

Este deslocamento problemático iniciado na língua alemã (apenas?) nos finais do século XVIII vai cimentar-se e crescer em todo o século XIX. Esta mudança não corresponde a uma mera diferença de acentuação do *pólo individual* para o *social* (que já seria enorme), mas também, e, especialmente, a uma *transformação profunda de conteúdo conceitual*.

Essa profunda transformação faz com que o elemento «espiritual» deixe de ser o pai totalitário do termo e, cada vez mais se introduzam elementos do quotidiano e do mundo «material». Ao longo de Oitocentos a Cultura deixa de ser pensada como exclusivo campo de manifestação do *espírito / GEIST* e passa também a ser olhada como território de circuitos produtivos e campos de mercado, espaços de fabricação / distribuição de objectos e aglomerado de instituições ditadoras ou pressionadoras de padrões / normas culturais, isto é, formas de estar e ser.

A consolidação deste deslocamento oitocentista permite a explosão do conceito que abandona os limitados hemisférios de nascimento (História e Filosofia) e acompanha o aparecimento das modernas «Ciências do Homem» (tornando-se con-

ceito-chave nos discursos sociológicos, etnológicos, psicológicos, linguísticos).

Esse deslocamento é visível, antes de mais, no campo etnológico. Em 1871 aparece a *Primitiva Culture / Cultura Primitiva* de Edward B. Taylor (1832-1917) que produz a primeira definição etnológica do termo: «a cultura ou civilização, entendida no sentido etnográfico amplo, é esse conjunto complexo que engloba os conhecimentos, as crenças, a moral, a arte, o direito, os costumes e todas as outras aptidões e hábitos que o homem adquire enquanto membro duma sociedade» (28).

O enunciado de Taylor abre, pelo menos, três novas vias ao conceito. (I) — Total analogia entre *Cultura* e *Civilização*; (II) Enorme e global extensão da cultura, verdadeira estrutura unitária da totalidade, preenchida por sectores que vão do acontecimento ao conhecimento social (dos «hábitos à arte»); (III) — Relação funcional entre o *individual* e a *sociedade* aparecendo o segundo termo como *ethos* e *etos* em queo ser particular é inserido / culturizado nascendo assim, a sua verdadeira dimensão e condição humana (a parte «adquire» o conteúdo de comportamentos teóricos e práticos que formam o cimento social).

A partir do traçado etnológico de Taylor a *Cultura* torna-se o quadro global de interrogação e identificação do sujeito pessoal na unidade grupal / /sujeito colectivo. *Cultura* é o cimento armado de elementos que funcionam como bússolas existenciais. Consciência da identidade e diferença que permite situar-se como uno e múltiplo, igual e diferente, frente aos outros homens porque seres participantes doutras «*Culturas*», isto é, sistemas de língua, formas de comportamento, quadros de moralidade e religiosidade, formas de vida sagrada e profana, etc.

A par da sedimentação dum conceito etnológico de cultura, o século XX vem propor-nos a definição da *etnologia* como *ciência das culturas* (29). *Culturas* e já não cultura o que significa um novo deslocamento conceitual, uma cada vez maior identificação / relação cultural-so-

cial em que o primeiro é tomado como *hereditariedade social / genótipo comunitário*.

Nesta reclamação da etnologia como ciência das culturas destaca-se, em especial, a escola antropológica americana. Ruth F. Benedict (1887-1948), na sua obra *Patterns of Culture / Padrões de Cultura* — 1934, considera a cultura como um sistema de correlação entre o psiquismo individual e as outras normas grupais. Esta relação funcional parte / todo constitui a essência dos «padrões de cultura» — «a cultura fornece a matéria-prima de que o indivíduo faz a sua vida» (30). Bronislaw Malinowski (1884-1942), a figura essencial da escola funcionalista, apresenta a cultura como conjunto de fenómenos multiplamente constituídos em determinações espaço-temporais (daí, o chamarem-se culturas) e cujo conteúdo forma um «vasto aparelho, por um lado material, por outro, humano e um outro ainda espiritual que permite ao homem afrontar os problemas concretos e precisos que se lhe põem» (31).

Ainda nesta escola etnológica mas já na confluência da etnologia com a psicologia social, deve salientar-se Ralph Linton com a obra *The Cultural Background of Personality / 1945*. O campo de trocas interindividuais forma a «personalidade base» — «uma cultura é a configuração da conduta apreendida e resultados de conduta cujos elementos componentes são partilhados e transmitidos pelos membros de uma sociedade particular» (32). A cultura é a forma de comportamento individual recebida e praticada de modo a que a unidade particular se integre no todo social, o que implica uma determinação psicológica e antropológica.

Mas a etnologia não esgota o campo cultural. O conceito desempenha também uma função essencial no discurso sociológico, psicológico, historiográfico. As múltiplas definições de cultura no campo das ciências do homem foram seriadas por Kroeber e Kluckhohn (33) em sete grupos conceituais: I — Descritivo; II — Histórico; III — Normativo; IV — Psicológico; V — Estrutural; VI — Genético; VII — Generalizante.

Num breve sumário desses sete grupos confrontamo-nos com uma imensa pluralidade conceitual. Na verdade, num *mesmo sujeito discursivo* ou numa mesma *unidade discursiva*, coexistem diferentes e mesmo opostas determinações conceituais. No mesmo discurso particular sobre as ciências do homem existem diversas formas de pensar a cultura, conforme as escolas ou a intertextualidade donde se formulam as investigações.

O campo *descritivo* pensa a cultura como totalidade, por um lado grupal (os costumes) e por outro, individual (os hábitos) — «Cultura é essencialmente uma idealização que descreve o corpo total de crença, comportamento, conhecimento, sanções, valores e fins que marca o modo de vida de qualquer povo»<sup>(34)</sup>.

O grupo histórico acentua a cultura como «hereditariedade social» ou tradição social» enquanto processo, isto é, formação contínua e descontínua de elementos materiais e espirituais da vida do homem. O *normativo* tende a opor a *Cultura à estrutura social* situando a «artificialidade» do fenómeno cultural como uma função própria e particular, um «distinto modo de vida dum povo» que organizadamente se apresenta como «o total modo de vida de qualquer sociedade»<sup>(35)</sup>, isto é, o conjunto de forças dinâmicas que através duma certa normatividade no comportamento leva o ser individual e grupal a adoptar certos padrões e normas e a recusar ou esquecer outros.

O campo *psicológico* identifica o *cultural* com as formas de aprendizagem e solução de problemas segundo os modos tradicionais da *psicologia colectiva* duma determinada sociedade. A cultura é «todo o comportamento apreendido pelo individual em conformidade com o grupal»<sup>(36)</sup>. Também a psicanálise utiliza o conceito quer como «estilo de vida característico de grupos»<sup>(37)</sup> quer como «desvio energético» — «entendemos por cultura o total de todas as sublimações e substituições que na sociedade permitem a distorcida satisfação dos impulsos inibidos»<sup>(38)</sup>.

A modalidade estrutural acentua a cultura enquanto composto de elementos segundo uma in-



Um conceito aclara-se também no jogo de apoiantes e oponentes que melhor o caracterizam no campo textual. (Discussão entre doutores cristãos e mestres judeus. Gravura em madeira, séc. XVI)

terrelação que não permite qualquer isolamento particular. O plano cultural surge, então, como um *global intelectual / existencial* — «cultura é a soma total funcional e integrada das actividades não instintivas das existências humanas» (39).

O grupo *generalizante* procura incluir o máximo de elementos na sua definição adoptando uma perspectiva geral ao mesmo tempo sincrónica e diacrónica — «a cultura inclui todos os modos de sentir, pensar e agir que não são resultados inevitáveis do equipamento biológico humano» (41).

Não podemos nesta breve introdução descer a uma analiticidade radical da semântica cultural mas é possível e necessário traçar linhas de força que permitam a consciência da complexidade.

O conceito de Cultura é uma macro-unidade que faz comunicar porosamente os diferentes territórios das ciências do homem. O quadro operativo do historiador não é um álbum conceitual isolado mas uma caixa de ferramentas com utensílios iguais, afins e diferentes da caixa de ferramentas do sociólogo, antropólogo ou linguista.

As modernas correntes e disciplinas das ciências do homem utilizam cada vez mais a ideia de *Cultura*. Umberto Eco na sua introdução à semiótica intitulada *La Struttura Ausente/1968* define a memiótica como «o estudo da cultura enquanto comunicação» (42). A compreensão dos processos e sistemas culturais leva a que «qualquer aspecto da cultura se converta em uma unidade semântica» (43).

A *Sociologia* serve-se cada vez mais da ideia de cultura formulando a existência de «culturas particulares segundo as épocas e as sociedades» (44) ao mesmo tempo que descreve os traços particulares dessas culturas, como por exemplo a *cultura de massas* pensada como o «produzido segundo as normas massivas da fabricação industrial» (E. Morin). A *Sociologia* visa também libertar as grandes constantes do modelo fenomenal da cultura pensada como sistema organizacional criativo e limitativo: «uma cultura orienta, desenvolve, domes-

ta certas virtualidades humanas, inibindo ou proibindo outras... uma cultura constitui um corpo complexo de normas, símbolos, mitos e imagens que penetram o indivíduo na sua intimidade, estruturando os instintos, orientando as emoções» (45).

A História mais rigorosa acompanha este duplo movimento da Sociologia e procura quer os modelos culturais epocais quer (através de analogias) os elementos constantes que unem separando os diversos tempos e espaços, tal é, por exemplo, o objectivo de *Michel de Certeau-La Culture au Pluriel/1974*.

A Antropologia Estrutural de *Claude Lévi-Strauss* procura as relações entre a *linguagem* e a *cultura* considerando a primeira como *produto, parte*, mas também *condição* da segunda e ambas como «modalidades paralelas duma actividade mais fundamental... o espírito humano» (46). A Antropologia Estrutural Um e a Antropologia Estrutural Dois são atravessadas pela consciência de que a noção de cultura «é fundamental em etnologia» (C. Lévi-Strauss).

Esta breve passagem em cartão de visita pela multiplicidade e complexidade operatória da Cultura é um alerta epistemológico para o historiador. Um despertador do imenso diálogo que a sua investigação deve realizar com as mais diversas disciplinas das ciências do homem porque os territórios e fronteiras são bem mais artificialidades institucionais que realidades onto-gnosiológicas e mesmo quando reais as fronteiras servem tanto para separar como para comunicar.

O historiador da cultura necessita de ter uma apurada consciência do valor e complexidade do objecto e objectivos que escolheu. Essa consciência permite-lhe perder complexos de inferioridade (pôr o cultural a reboque do económico ou político considerando-o mero efeito ideológico/superestrutural) e evita-lhe ao mesmo tempo provincianas superioridades de conhecedor único ou óptimo: «a partir da segunda guerra mundial, a noção de cultura adquiriu uma importância política, social e

económica, em grande parte inédita. Talvez radique aqui uma das razões do interesse concedido simultaneamente à história cultural»<sup>(47)</sup>.

Eis, portanto, a imensa complexidade que envolve a determinação conceitual do termo cultura no contemporâneo território das ciências do homem. O *historiador da cultura* não pode partir para a investigação do seu objecto sem a clara consciência desses limites e fronteiras que se jogam em torno e no interior do seu campo de observação.

Um conceito aclara-se também no jogo de apoiantes e oponentes que melhor o *caracterizam* no campo textual. *Natureza* foi durante largos séculos o oponente por excelência da cultura e teve nos inícios do nosso século a explanação mais cimentada através da escola sociológica neokantiana em *Enrique Rickert (1863-1936)* na sua obra de 1899 repensada em 1926 *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. A oposição ontológica e gnosiológica entre os seres e saberes culturais e naturais é então radical.

A segunda metade do nosso século, com o desenvolvimento de novas ciências do homem como a *Etologia* e a *Ecologia* veio pôr em causa este oponente tradicional do racionalismo ocidental. Podemos mesmo dizer que o mais moderno pensamento antropológico não vê hoje qualquer oponente entre o natural e o cultural porque «cada homem é uma totalidade biopsicossiológica»<sup>(48)</sup> e a condição *simbólica* é tão-só um dos elementos do «ecossistema». A tradicional oposição ontológica e/ou epistemológica esbateu-se e desapareceu: «o grande corte entre as ciências da natureza e as ciências do homem oculta ao mesmo tempo a realidade física das segundas e a realidade social das primeiras»<sup>(49)</sup>.

*Cultura e civilização* mantêm hoje um imenso campo de relações. Ambas participam numa gramática de afinidades sendo por vezes tão irmãs que tendem para uma quase (con) fusão. Interessa-nos, portanto, fazer uma breve genética lógica do apoiante nuclear do cultural.

## II.2. — Evolução e Significação do Conceito de Civilização

O vocábulo *civilização* nasce nas línguas românicas a partir do latim *civis / civitas* (habitante da cidade). Segundo as investigações de Lucien Febvre e mais recentemente de F. Braudel, o termo aparece pela primeira vez em língua francesa. *Civilisation / civilização* é utilizado por volta de 1732 como termo técnico de jurisprudência designando então um acto de justiça. Em 1752 é usado por Turgot (1732-1781) em frases como «estado de civilização» e «ser civilizado». Em 1757 Mirabeau publica o seu *Tratado da População* e fala do «luxo dum falsa civilização»<sup>(50)</sup>. Estava encontrada a palavra exacta para uma ideia que até aí se havia pronunciado com o termo *polícia/policiado/civilizado*: «Decorre desses empregos que, para Mirabeau, «civilização» é um processo do do que se denominava até então *police*, acto que visava a tornar o homem e a sociedade mais «policiados», o esforço para levar o indivíduo a observar espontaneamente as regras da conveniência e para transformar no sentido de uma urbanidade maior os costumes da sociedade»<sup>(51)</sup>.

Na verdade, a partir da invasão do mundo pela Europa, a ocidente por mar e a oriente por terra, divulga-se a ideia dum conjunto populacional e histórico, superior ou/e inferior, semelhante e/ou diferente de outros conjuntos que se vão conhecendo. A partir dos séculos XV e XVI difunde-se na Europa uma *arqueologia sociológica-valorativa* que tipifica, os povos e sociedades, do presente e passado, em vastas unidades de nível. É na dialéctica concreta da troca entre os povos que se corporiza cada vez mais a necessidade dum conceito espelhador desse diálogo ou confronto, desse encontro ou desencontro, entre o uno e o múltiplo dos próprios homens.

Como o acentuou Lucien Febvre<sup>(52)</sup> o mundo europeu vai utilizar uma arqueologia valorativa e desnivelada para pensar o *outro/diferente* sempre visto em termos do referente do *mesmo* e, por isso, sem um verdadeiro direito à diferença,

mas tão-só a semelhança/presença e à ausência sentida como falha/falta, isto é, sinal de inferioridade.

Essa arqueologia subjectiva e etnocêntrica pode ser sistematizada num bloco de três níveis: (I) — Civilizados ou com polícia; (II) — Bárbaros; (III) — Selvagens. O primeiro nível serve para caracterizar o *mesmo* ou o *presente* enquanto que os outros níveis servem para nomear o *outro* ou um qualquer tempo passado negativo do mesmo. Vemos, portanto, que a ideia de bloco civilizacional tem, desde as origens, uma determinação espaço-temporal.

*Polícia* é a palavra quinhentista que significa os blocos sociais / «civilizacionais» com desenvolvimento-«processo». Duarte Pacheco Pereira (c. 1466-1533) dirá no *Esmeraldo de Situ Orbis*, escrito entre 1505-1508, ao fazer a comparação da superioridade europeia frente à asiática e africana que «... toda a habastança das armas e *polícia* d'ellas com outras muitas artelharias Europa possui, e sobre tudo os mais excelentes leterados em todas as ciencias, que o orbem em sy tem»<sup>(53)</sup>.

Num sentido já não de diferença geográfica *outro-mesmo* segundo os seus padrões de desenvolvimento mas de diferença temporal *presente-passado* volta-nos a aparecer a oposição polícia-bárbaros. Gaspar Barreiros (c. 1510-1560/1561), o sobrinho de João de Barros, diz-nos na sua *chorographia* (escrita entre 1546-1550/1.ª edição em 1561) «mas como à monarquia de Roma fez declinaçam em sua potentia, & n'ella soccedêram nações barbaras sem algua polícia, porque as boas artes & a doutrina das mais cousas se conservã, tudo logo foi trocado, alterado, & diminuido»<sup>(54)</sup>.

Na frase acima citada a dialéctica «bárbaras» / «polícia» é a chave da seriação das idades do mundo histórico europeu/cristão. A forma de, polemicamente, caracterizar a medievalidade, passado recente, frente ao presente. A *polícia* é a condição necessária à conservação do desenvolvimento / saber e opõe-se radicalmente ao bárbaro em que tudo é «diminuído» / atrasado.

Camões utiliza em *Os Lusíadas* o termo *polícia* por quatro vezes (VI, 2 — VII, 12 — VII, 72 — X, 92), sempre no sentido do desenvolvimento / saber múltiplo duma determinada zona geográfica — «... e folgaras de veres a polícia / portuguesa na paz & na milícia»<sup>(55)</sup>.

Zonas geográfico-sociais e idades históricas são assim envolvidas em categorias de *desenvolvimento ou atraso* e, ao longo do século XVII o vocábulo *polícia* descobre, cada vez mais, novos apoiantes como por exemplo o verbo *civilizar* — «Assim imaginei que os povos que haviam sido outrora meio selvagens / semi selvagens e que não se civilizaram / s'etant civilisés senão pouco a pouco e que não fizeram as suas leis senão à medida que a incomudidade dos crimes e das querelas os obrigaram não seriam tão bem polidos / policiados (policés) como aqueles que desde as origens da sua associação, observaram as constituições dum qualquer prudente legislador»<sup>(56)</sup>.

J. B. Bossuet em 1681 no seu *Discurso Sobre a História Universal* emprega frequentemente o termo *polícia* «havia espalhado por todo o lado esta excelente polícia dos egípcios»<sup>(57)</sup>, e utiliza o termo *cultura* apenas no sentido de cultivo: «A Antiguidade admira as ricas sementeiras dum país cuja negligência dos habitantes deixa hoje sem cultura»<sup>(58)</sup>.

O Iluminismo marca, não apenas o estabelecimento habitual do termo *civilização* no seu sentido antropológico «os homens do mundo civilizado»<sup>(59)</sup> mas também, e principalmente, o nascimento das *gramáticas civilizacionais*. Essas visões macro-diacrónicas do homem fazendo-se a si mesmo enquanto genética dum «quadro dos progressos do espírito humano» (Condorcet) marcam toda uma nova vida do conceito de civilização. O processo fundamental da historicidade humana visto na sua diversidade fenomenal mas também unidade fenomenal mas também unidade de sentido torna-se, desde os finais do século XVIII, o *espelho da civilização* que reflecte os valores do *progresso e desenvolvimento* próprios duma «intérpre-

tação optimista» (E. Benveniste). A passagem do vocábulo *civilizado* a *civilização* é não apenas a passagem dum termo estático a dinâmico mas também a abertura do universo da síntese à análise: «a aparição do termo civilização, que designa um processo, aparece na história das ideias, quase ao mesmo tempo que a noção de progresso. Civilização e progresso são termos destinados a estabelecer as relações mais estreitas ... não espanta que depois de se haver imposto pela sua virtude

de síntese, este termo não tenha tardado a fazer-se objecto de reflexões analíticas: desde o final do século XVIII, inumeráveis escritos esforçam-se por discriminar as condições e os constituintes — materiais, morais — da civilização»<sup>(60)</sup>.

Os finais do século XVII e os inícios do século XVIII vêem as primeiras *gramáticas «civilizacionais»* com os discursos de J. B. Bossuet (1627-1704) e J. B. Vico (1668-1744). Tanto o «*Discours sur L'Histoire Universelle*» como os *Principii*



Ao longo do séc. XVII, o termo cultura é cada vez menos utilizado para significar actividades materiais, a "cultura dos campos". Multiplicam-se então as expressões "cultura das letras", "cultura das ciências". (Atelier de um impressor do séc. XVI. Gravura em cobre de Théodor Galle, 1580)

di *Una Nuova Scienza Intorno alla Comune Natura delle Nazioni* de 1725 formam uma tentativa de história civilizacional do Ocidental Mundo Antigo.

As doze épocas e sete idades do mundo em *Bossuet* e três idades do acontecimento e conhecimento (divino-heróico-humano) em *Vico* marcam o nascimento dessa historiografia global que na sua perspectiva macroscópica procura situar e pensar as grandes unidades demográficas. A emergência destas diacronias da civilização torna-se desde o Iluminismo uma constante cada vez mais forte nas formas de pensar europeias. As gramáticas de *Bossuet* e *Vico* datam ainda da lógica conceitual assente nos *polidos* e *civilizados* mas são já o primeiro esboço de fórmulas posteriormente desenvolvidas.

Historiografia de telas globais que permanece no nosso século com as obras de *Oswald Spengler* *Der Untergang des Abendlandes*/1917 e *Arnold Toynbee* *A Study of History*/1934/1954 e, mais recentemente, com *Alfred Weber* *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*/1983 e *Fernand Braudel* *Le Monde Contemporain*/1963.

F. Braudel apresenta o conceito de civilização como «conjunto de vida colectiva», agrupamento humano pensado na totalidade extensiva e intensiva das suas linhas de força que podemos sintetizar em cinco corpos grupais.

Analiseemos a determinação dessas cinco ideias base. (I) — *Espaços-meios geográficos* — os homens na sua individualidade concreta passam mas o meio permanece com uma certa regularidade / identidade. A passagem do homem implica no entanto uma certa transformação, aproveitamento, conquista do meio, de tal modo que esse meio se funde e confunde na própria temporalidade do humano. Essa força humana não anula o peso do movimento natural do meio mas condiciona-o e é por ele condicionada. O espaço que fica sofre, cada vez mais, o peso das trocas e contactos do humano que passa.

(II) — *Sociedades-Campos de interacção individual/social* — O fermento social cria o horizonte

de tensões e progressões do próprio corpo civilizacional. As *sociedades* apresentam-se como átomos civilizacionais numa determinada e própria interioridade envolvida, no entanto, numa mais lata totalidade que é a *civilização* (qualquer uma destas totalidades / interioridades é uma unidade aberta participante dum sistema de trocas).

(III) — *Economia-Meios materiais, técnicos e biodemográficos* — Todo o corpo social é um conjunto banhado no concreto dos instrumentos e contratos interindividuais e intergrupais. O *campo económico* tem uma camada superficial de *oscilação* e *flutuação* com possibilidades de extrema intensidade (índices de preços, sistemas de rendimento, etc.) e uma camada de profundidade com uma alta consciência e uma quase imobilidade a nível de certas actividades básicas que se prendem com as formas materiais e técnicas de fazer o quotidiano (instrumentos agrários por vezes milenares, formas de tratar e aproveitar os cereais, etc) <sup>(61)</sup>.

(IV) — *Mentalidades colectivas-Visões do Mundo* — As épocas constroem determinadas representações do seu passado e presente, do seu e outros mundos. Nascem, assim, as *visões do mundo*, os quadros epistémicos onde os homens colhem o arsenal informativo de conhecimentos e os instrumentos operatórios de relação / invenção.

As *visões do mundo* são estruturas antropológicas (no sentido de Gilbert Durand) com mentalidades dominantes e dominadas, individuais e colectivas, que animam e penetram toda a arquitectura do ser e fazer social. Toda esta globalidade intelectual e existencial, portadora de normas do pensar e actuar, é um produto de continuidades e descontinuidades, de antigas heranças e inquietações tão conscientes quanto inconscientes.

O clima epocal tomado pelas gerações é uma intensa arqueologia de formas informativas e formativas, de lugares do permitido e interdito recebidos na aceitação ou transformação quase como germes sociais dum distante passado. Os padrões intelectuais, objectivos e subjectivos, da mundividência são bem pouco sensíveis ao rápido pulsar do tempo material das superfícies. Variam na len-



tidão, adaptando as suas «velhas» estruturas ao novo, reproduzindo-se como mesmo na aparência doutro.

(V) — *Continuidade-Um passado vivo no presente* — A civilização é sempre um lugar de permanência, um campo de heranças vivas no presente conjuntural (esse contínuo ir e vir) e no presente estrutural (lugar de grandes formas de vida). O território das permanências toma formas de consciência. Uma proclamada historicidade comum e afim de que somos herdeiros e de que se reclama os fundamentos / valores, e formas inconscientes (silenciados modos de julgar e estar no mundo). Como diz Toynbee, um século é para as civilizações um abrir e fechar de olhos, uma gota de água movendo-se num imenso oceano superficialmente agitado mas profundamente estabilizado e sedimentado na sua essencialidade arquitectural.

O conceito de civilização não esgota a sua funcionalidade no campo das gramáticas civilizacionais viradas para a observação descritiva das idades e zonas civilizacionais<sup>(62)</sup>. André Varagnac propõe a sua aplicação no território da história etnológica através do termo *civilização tradicional*<sup>(63)</sup>.

Nesta original conceptualização *civilização tradicional* significa lugar dos elementos não intelectualmente elaborados, isto é, espaço de produtos imediatamente existenciais (por exemplo, o mundo oral e o folclore). A *civilização tradicional* expulsa do seu campo de análise todos os materiais mediatamente elaborados e formalizados, mesmo que minimamente, procurando situar a sua atenção no «fundo das tradições não elaboradas intelectualmente»<sup>(64)</sup>.

Uma outra determinação conceitual da *civilização* hoje muito presente no campo historiográfico e sociológico é o termo *civilização industrial* que procura recobrir os traços essenciais do mundo industrial contemporâneo. O conceito de *civilização industrial* apoia-se no campo do intelectualmente elaborado e tecnicamente aplicado. Essa civilização tecnológica por excelência, produz uma

cultura específica baseada no alargamento quantitativo do campo produtor e consumidor de unidades culturais. A *Massicultura e Medicultura* (Macdonald) opera na sua linguagem quantificante um regresso ao oral através da tecnologia audio-visual<sup>(65)</sup>.

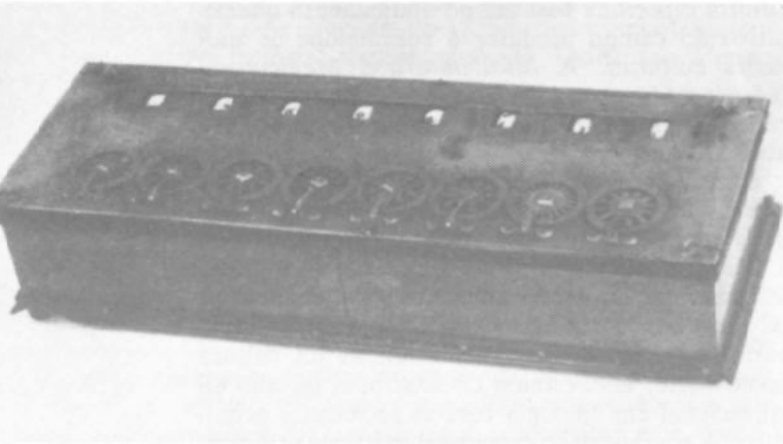
Como vemos são múltiplas as utilizações possíveis do termo *cultura e civilização*. Essa multiplicidade operatória leva por vezes à identificação ou à oposição entre ambos, na verdade bem diferentes mas também necessariamente complementares. A sua complementaridade e diferenciação toma vários aspectos desde a consideração da cultura como parte, mini-estádio civilizacional ou não civilizacional em analogia com as sociedades primitivas. A equívocidade conceitual existente está bem expressa na frase de Laloup e Nélis: «enquanto que a maior parte dos autores franceses tendem a confundir «cultura» e «civilização», os autores alemães vêem uma nítida diferença entre *Bildung* e *Kultur* dando à primeira uma acepção mais intelectual»<sup>(66)</sup>.

### II.3. — Conclusões

Interessa-nos agora retirar algumas conclusões sobre a *lógica da cultura* enquanto herança conceitual de todo um fazer problemático que resumimos em algumas das suas linhas de força.

As conclusões a tirar não assentam em qualquer visão dogmática de aceitação dum sistema fechado de explicação, antes pelo contrário, surgem como posturas abertas, flexíveis, enunciados cheios de relativismo que é o único modo de expressar a busca duma investigação rigorosa, duma *interpretação*, duma leitura que cria e ultrapassa as suas próprias aporias.

Antes de mais podemos assentar no carácter complexo e equívoco do *conceito de cultura*. Pensar a cultura implica um olhar de múltiplos campos teóricos, de zonas bastante diversas do território das ciências humanas (da linguística à história, da psicanálise à antropologia, da sociologia à etno-



O conceito de "civilização industrial" apoia-se no campo do intelectualmente elaborado e tecnicamente aplicado. (A máquina calculadora de Pascal, 1643, considerada, hoje, uma espécie de ordenador primitivo)

logia, etc. Reduzir toda esta multiplicidade e riqueza problemática a uma formulação assente em um único vector (a explicação freudiana ou marxista) é certamente um exercício de simplicidade divulgativa mas jamais de rigor de investigação.

Por outro lado, recolhemos a impressão de que jamais o *conceito / modelo* de cultura deve ser pensado em termos de idealismo transcendental. Apenas uma atitude fenomenológico-estrutural de grande abertura nos permite entender a verdadeira essência do *facto cultural*.

A cultura não é uma unidade etérea mas sim um *conceito em totalidade* que procura recobrir no seu enunciado toda uma variedade de produções humanas enquanto dados de *sentido*. O *campo cultural* explicita-se em toda a sua potencialidade semântica na absoluta *transtextualidade* de tudo o que é humano. É a partir desta abertura transtextual (J. Kristeva) que a cultura perde a sua dimensão meramente espiritual/ideal e ganha toda uma rede relacional com o social e o civilizacional.

É evidente que o *campo cultural* enquanto *totalidade global* tende cada vez mais a ser objecto de análises pontuais que tomam uma das zonas desse território como seu lugar de estudo (o mito, a ciência, o artesanato, as formas de comer e vestir, etc.).

A profunda extensão do *campo cultural* obriga a cortes, reduções, escolha de problemas. O conhecimento rigoroso nasce no exacto momento em que se *põe um problema*, isto é, no instante epistemológico em que se afirma um campo de objecto / documentos que se inclui e outro que se exclui, um objectivo que se procura e outros que se afastam/suspendem.

O *campo cultural* pode ser pensado em termos gerais como alargamento máximo que leva à identificação do *cultural* com o campo dos signos artificiais e naturais utilizados pelo homem ao longo de todos os espaços e tempos. Existe também a possibilidade de conceptualizar a cultura em *redução mínima* identificando-a com o *campo semiótico da significação* intelectualmente estruturada (lugar das discursividades «artísticas», científicas, filosóficas, religiosas, etc.). Entre estas extremidades habita todo um campo gradativo passível de redução ou amplificação conforme os objectos e objectivos que presidem à investigação.

A escala cria o fenómeno e o tomar como objecto de investigação o cultural na sua extensão máxima ou em uma das suas partes/zonas cria diferentes problemas metodológicos.

O crescente desenvolvimento, informativo e formativo, do conhecimento cimentou a divisão do saber e a tendência e validade da *especialização*. O campo historiográfico não ficou imune a este fenómeno e o grau de rigor hoje alcançado obriga cada vez mais ao *diálogo* inter e pluricompartimental.

O território historiográfico da cultura despedaçou-se pois em mil e um fragmentos devido à própria modalidade da racionalidade científica. A possibilidade de rigor está na razão inversa da extensão do *objecto, objectivo e problema*, daí a descida

cada vez em maior profundidade numa zona micro, desvendando as arqueologias invisíveis que se escondem sob as superfícies visíveis.

A analiticidade e especialização microscópica não devem contudo ser tomadas numa perspectiva triunfante e absoluta. O esforço do investigador voltado para a *especialização* deve ser acompanhado por um complementar e oposto movimento virado para a *globalização/pluralização*.

Especialização / microscópica e pluralização / macroscópica são duas atitudes contraditórias não apenas necessariamente irmãs como porosamente complementares. O investigador deve ser uma toupeira que desce às profundidades mas também e ao mesmo tempo uma águia que sobe às alturas.

Esta condição paradoxal da investigação rigorosa contemporânea obriga por outro lado ao nascimento dum novo tipo de investigador já não fechado sobre o seu território mas aberto a outros territórios e investigadores. Se a profundidade micro-analítica ainda pode ser realizada por um investigador individual embora não já clássico, as alturas macro-analítico/sintéticas obrigam a um trabalho de equipa onde dialogam e convergem múltiplos especialistas.

Esta fragmentação mas também estrutura dialogal do conhecimento sente-se no interior da historiografia cultural. O historiador do pensamento filosófico-científico tende a desconhecer o trabalho do historiador da arte, literária ou plástica e vice-versa. O historiador das religiões tende à ignorância da investigação do historiador doutros domínios próximos ou distantes (caso por exemplo da ética, dos sentimentos, dos sentidos, etc.).

Os dois movimentos têm pois que se completar e a especialização neste ou naquele nível ou campo do cultural não deve jamais impedir a observação mais lata não apenas no todo do sistema cultural mas mesmo no sistema dos sistemas do todo sócio-cultural.

A partir desta extensividade torna-se teoricamente primário atribuir tarefas de inteligibilidade

do cultural normativamente limitadas a fronteiras apriorísticas. Nenhuma questão cultural é propriedade privada deste ou daquele saber humano. O mesmo objecto é passível de diversas e múltiplamente enriquecedoras leituras criadas a partir de diferentes lugares analíticos.

Uma rigorosa consciência aberta implica o exercício das *histórias da cultura* em estreito diálogo com os restantes discursos exercidos sobre o cultural. Necessariamente, a *história da cultura* obriga à *filosofia da cultura* quando procura saltar duma compreensão analítica e particular para uma sintética / geral, e obriga também à *sociologia da cultura*, quando quer rigorizar no particular os resultados da sua análise nas exactas formas de relação cultural / social. Como os necessários apoios não se estabilizam nestes lugares torna-se impossível pensar a investigação da História da Cultura segundo formas burocráticas de passaporte intelectual (de que saber vens para que saber vais? Isto já não é História mas sim Filosofia ou Psicologia) e muito menos segundo formas autoritárias propondo a produção intelectual em campos de concentração mental (este autor é a Bíblia a servir e não discutir; esta perspectiva é a chave de tudo, de todos e da História).

Como diz P. Ricœur e já dizia Aristóteles... definir é limitar. A definição de campo cultural passa pela sua limitação frente ao social. Limitação pensada dialecticamente, isto é, jogo de oposição que é adjuvante complementar. A oposição complementar *cultural/social* é um jogo dialéctico de parte e todo, complexo relacional que permite investigar a cultura como um sistema outro do sistema social, lugar participante da sociedade, campo global da troca de todos e tudo.

Uma outra forma de limitação do cultural é a *civilização*, adjuvante complementar por excelência. Entendemos a *civilização* como *rede do socio-cultural tomada na sua mais lata diacronia*. Uma tal atitude conceitual implica a aceitação da *cultura* como parte da *civilização* mas agora já não em *relação estrutural* (sistema parcial/sistema to-

tal) mas sim em *relação processual* (parte epocal / todo epocal).

Tomar a relação *cultural/civilizacional* obriga a pensar a cultura em termos sincrónicos (por exemplo, a cultura portuguesa no século XVI) ou semi-diacrónicos (o todo da cultura portuguesa como um fenómeno particular/parcial resultante do encontro entre a civilização cristã, judaica e islâmica).

Para o historiador a *cultura* é o *campo simbólico do humano*, mas esse território simbólico pode e deve ser pensado de forma bem diversa conforme esse «comércio de signos» (U. Eco) é perspectivado no seu lugar minimamente intelectual ou maximamente existencial/vivencial.

Para além da análise dos *culturemas*, isto é, dos objectos formadores do campo cultural resta ao historiador da cultura todo um outro território feito das concretas relações contextuais que o território da *textualidade cultural* estabelece em cada momento com o social.

As determinações socio-culturais atravessam todo o lugar da cultura desde, o *sujeito discursivo* às *unidades discursivas*. A produção cultural realiza-se num definido *clima epocal* (jogo dos vectores *espaço-tempo* que fundamenta os quadros *ontog-nosiológicos* em que aparecem os pensamentos e linguagens), numa específica *conjuntura intelectual e social* (por exemplo, os sistemas de divulgação e repressão, as formas de gosto e policiamento, os quadros de crença desde a fé no religioso ou político até à credence em certos dogmas filosófico-científicos proclamados pelos divulgadores).

Os *culturemas* respiram os lugares da sociedade. As redes institucionais que apoiam ou se opõem. Os utensílios locais e epocais que possibilitam e impossibilitam. O *horizonte cultural* é radicalmente participante, limitador e limitado, condicionante e condicionado, pelo restante horizonte social do humano. Hoje, nos finais do século XX, depois da abertura psicanalítica, linguística, etológica, psicológica, a questão não se põe mais em termos de oposição *consciência/ser social*.

Os horizontes hegelianos, idealistas ou materialistas, que respectivamente consideram a consciência como determinante ou determinado<sup>(67)</sup> do ser social estão definitivamente ultrapassados. *Consciente e inconsciente. Sendo e ser social* são apenas facetas de todo um *complexo* que é o da produtividade biopsicossociológica do homem fazendo-se a si mesmo.

(Continua)

(1) L. Febvre — Le Problème de L'Incroyance Au XVI siècle — La Religion de Rabelais, Paris, 1968, pg. 11.

(2) Fernando Pessoa — Ultimatum e Páginas de Sociologia Política, ed. J. Serrão, Lisboa, 1980, p. 146.

(3) Este texto é a escrita dum ciclo de comunicações proferidas nos finais de 1981 no Instituto Português do Património Cultural. A conclusão e outras passagens são contudo textos já nascidos em 1982 e 1983.

(4) Gérard Genette — Discurso da Narrativa — Ensaio de Método, Lisboa, 1979, p. 21.

(5) Hans-George Gadamer — *Le Problème de la Conscience Historique*, Lovaina, 1963, p. 81.

(6) G. Canguilhem — *O Normal e o Patológico*, R. Janeiro, 1978, p. 16.

(7) Esta diferença entre a rēcita literária e a discursividade científica está bem expressa no enunciado de F. Châtelet: «Importa distinguir o reconhecimento parcial ou total do destino sensível — profano do homem que é o alcançado por Herodoto — da possibilidade efectiva de construir um saber científico do passado — que é um dado pertencente ao pensamento moderno» in *La Naissance de L'Histoire*, vol. I, Paris, 1974, p. 175.

(8) Giambattista Vico — *Princípios de uma ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Livro I, cap. X, México, 1978, p. 3. O campo das diferenças entre a anotação viajante de Herodoto e a investigação rigorizante de Tucídides é bem maior que o das identidades. Embora ambos construam o *politico* como objecto e objectivo de investigação, o papel do espaço e do tempo surge bastante mais aprofundado em Tucídides e, a causalidade humana na sua dialéctica de vontade de poder fracos-fortes marca a narratividade da guerra do Peloponeso enquanto que o «inquérito» vive à base do acaso e do poder transcendente e irracional da fortuna/destino sobre a vida dos homens.

(9) J. Burckhardt — *Considerations sur L'Histoire Universelle*, Paris, 1971, p. 49.

(10) Marc Bloch — *Apologie pour L'Histoire*, Paris, 1974, p. 26.

(11) M. Foucault — *L'Archéologie du Savoir*, Paris, 1977, p. 45.

(12) Sobre a pluralidade conceitual de *paradigma* veja-se E. Prado Coelho — *Os Universos da Crítica — Paradigmas nos Estudos Literários*, Lisboa, 1982, p. 19 a 169.

(13) Lucien Febvre — *Le Problème de L'incroyance au XVI siècle — La Religion de Rabelais*, Paris, 1968, p. 11.

(14) Os momentos historiográficos de salto qualitativo rigoroso são sempre acompanhados por enunciados proclamadores da «Nova História». *Jean Bodin* reclama-se em 1566 no *Methodus ad Facien Historiarum Cognitionem*. *Voltaire* em 1744 nas *Nouvelles Considerations sur L'Histoire* propõe a radical oposição entre a História e o historiador antigo fechado nos «gabinetes» e a nova História/historiador circulando no universo dos homens. Nos nossos dias, os *Dictionnaire du Savoir Moderne* propõem um volume intitulado *La Nouvelle Histoire* — Dir. de J. Legolf e R. Chartier, Paris, 1978.

(15) Leon Halkin — *Initiation à la Critique Historique*, Paris, 1973, p. 86.

(16) Fernand Braudel — *Écrits sur L'Histoire*, Paris, 1969, p. 55.

(17) Lucien Febvre — *La Terre et L'Evolution Humaine*, Paris, 1970, p. 19.

(18) V. Propp — *Morfologia del Cuento*, Madrid, 1971, p. 27.

(19) O caso da «Revolução da Experiência» na historiografia cultural portuguesa é exemplar na confusão entre significante e significado na primária analogia entre o signo linguístico e sentido conceitual filosófico-científico, veja-se *Luís Filipe Barreto* — *Descobrimientos e Renascimento: Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, 1983, p. 185 a 295.

(20) G. Bachelard — *La Formation de L'Esprit Scientifique*, Paris, 1972, p. 17.

(21) Veja-se Manuel Antunes — *Lições de História da Cultura Clássica*, Policopiado, F. L. L., 1966/1967.

(22) Luís de Camões — *Os Lusíadas*, rep. fac-similada da 1.ª ed. de 1572, C. IX. Lisboa, 1972, p. 154. No mesmo sentido encontramos *CULTURA em GASPARD BARREIROS/1561* — «Ao qual Saturno tambe atribuirã a doutrina das enxertias & cultura das arvores» in *CHOROGRAFIA*, Coimbra, 1968, p. 193 v.

(23) Antero de Quental — *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa, 1971, p. 62.

(24) Raymond Airon — *Introduction à la philosophie de L'Histoire — Essai sur les limites de L'Objectivité*, Paris, 1978, p. 109.

(25) Jacinto Freire de Andrade — *Vida de D. João de Castro — Quarto Viso-rei da Índia*, ed. J. Mendes de Almeida conforme à de 1651, Lisboa, 1968, p. 12.

(26) Está assim ultrapassada a proposição de E. Tonnelat — «No século XVII, a palavra «culture» — tomada no seu sentido abstracto — era sempre acompanhada dum complemento gramatical designando a matéria cultivada: do mesmo modo que se dizia «cultura de trigo» dizia-se «cultura das letras», «cultura da ciência». Pelo contrário, escritores do século XVIII, como Vevvenargues e Voltaire foram os primeiros a empregar a palavra dum modo absoluto, dando-lhe o sentido de formação do espírito» in E. Tonnelat — *Kultur — Histoire du Mot, Evolution du Sens in Le Mot et L'Idée*, Paris, 1930, p. 61.

(27) I. Kant — *Critique de la Raison Pure*, ed. A. Tremesaygues e B. Pacaud, Prefácio de C. Serrus, Paris, 1971, p. 568. Sobre os conceitos de cultura e civilização no mundo alemão veja-se *NORBERT ELIAS* — *La civilisation des moeurs*, Paris, 1973, p. 11 a 60.

(28) E. Tylor — *Primitive Culture*, Londres, 1929, p. 7. Para a História do conceito e método da *Cultura* no território antropológico veja-se *MARVIN HARRIS* — *The rise of Anthropological Theory — A History of Theories of Culture*, Londres, 1969.

(29) Assim o proclama Robert Lowie em 1937 — «A etnologia é a ciência que trata das culturas, dos grupos humanos. Entendemos por cultura a totalidade daquilo que um individuo recebe da sociedade que é a sua, as crenças, os costumes, as normas artísticas, os hábitos de alimentação e formas de artesanato que lhe vêm não pela sua pró-

pria actividade criadora mas por herança do passado, transmitida explícita ou implicitamente» in *Histoire de Ethnologie Classique*, Paris, 1970, p. 11.

(30) R. Benedict — *Padrões de Cultura*, Lisboa, s/d, p. 277.

(31) B. Malinowsky — *Une Théorie Scientifique de la Culture*, Paris, 1968, p. 35/36.

(32) R. Linton — *Cultura e Personalidade*, S. Paulo, 1973, p. 43.

(33) A. L. Kroeber e C. Kluckhohn — *Culture — A Critical Review of Concepts and Definitions*, N. York, s/d, Vintage Books, 1.ª edição/1952.

(34) Definição de Herskovits, 1948 in A. L. Kroeber e C. Kluckhohn, ob. cit., p. 84.

(35) A. C. Kroeber e C. Kluckhohn — *Culture — A Critical Review of Concepts and Definitions*, N. York, s/d, p. 100.

(36) Kroeber e Kluckhohn, ob. cit., p. 112.

(37) Pierre Kaufmann — *Psycanalyse et Théorie de la Culture*, Paris, 1974, p. 190.

(38) G. Roheim — *The Riddle of the Sphinx*, Londres, 1934, p. 61.

— Sobre a cultura na perspectiva freudiana, veja-se P. Ricoeur — *De L'Interpretation — Essai sur Freud*, Paris, 1963.

(39) Turner/1949 in Kroeber e Kluckhohn, ob. cit., p. 119.

(40) C. Kluckhohn — *Antropologia*, Mexico, 1970, p. 127.

(41) Definição de Kluckhohn e Kelly/1945 in Kroeber e Kluckhohn, ob. cit., p. 139.

(42) U. Eco — *La Estructura Ausente*, Barcelona, 1972, p. 15.

(42) Idem, p. 37.

(43) Edgar Morin — *L'Esprit du Temps*, Vol. I — *Neurose*, Paris 1975, p. 15.

(45) Idem, p. 15-16.

(46) C. Levi-Strauss — *Anthropologie Structurale*, Paris, 1947, p. 81.

(47) Paul Gerbod — *Europa Cultural y Religiosa de 1815 a Nuestros Dias*, Barcelona, 1982, p. 179.

(48) Edgar Morin — *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*, Lisboa, 1975, p. 18.

(49) Idem — *La Méthode*, Tomo I — *La Nature de la Nature*, Paris, 1977, p. 11.

(50) F. Braudel — *Le Monde Actuel, Histoire et Civilisation*, vol. II, Paris, 1966, p. 15.

(51) E. Benveniste — *Problemas de Linguística Geral*, S. Paulo, 1976, p. 375.

(52) L. Febvre — *Civilisation: Evolution D'Un Mot et D'Un Groupe D'Idées in Civilisation Le Mot et L'Idée*, Paris, 1930, republicado in *Pour une Histoire À Part Entière*, ed. F. Braudel, Paris, 1962, p. 481 a 528.

(53) D. P. Pereira — *Esmeraldo De Situ Orbis*, ed. Augusto E. S. Dias, Livro II, cap. 2, Lisboa, 1905, p. 103.

(54) Gaspar Barreiros — *Chorographia...* Dedicatória, Fl. 1, reimpressão da edição de 1561, Coimbra, 1968.

(55) L. de Camões — *Os Lusíadas*, rep. fac-similada da 1.ª ed. de 1572, Canto VII, 72, Lisboa, 1972, p. 125.

(56) R. Descartes — *Discours de la Méthode*, parte II, in *Euvres et Lettres*, ed. A. Bridoux, Paris, 1970, p. 133.

(57) Bossuet — *Discours sur L'Histoire Universelle*, Paris, Rep. da edição de 1700, parte III, cap. V, p. 34.

(58) Idem, cap. IV, p. 334.

(59) A. Nunes Ribeiro Sanches — *Método para Aprender e Estudar a Medicina*, ed. Joaquim de Carvalho, in *Obras*, vol. I, Coimbra, 1959, p. 7.

(60) Jean Starobinski — *Le Mot Civilisation in Le Temps de la Reflexion*, Paris, 1983, p. 16/17.

(61) Sobre a diferente velocidade de alteração dos componentes sociais, E. Labrousse afirmou que: «sobre o económico retarda o social, e sobre o social o mental». F. Braudel in *Histoire et Sociologie/1958* propõe mesmo um modelo de três níveis e durações: História acontecimento=Tempo curto=Micro história. História Conjuntura=Tempo médio=Ritmo repetitivo. História Estrutura=Longa Duração=Quase imóvel.

A superfície encontra-se o acontecer/factum. Mais abaixo os ciclos e interciclos materiais. Na profundidade estão as esperanças e desenganos da humanidade, os séculos de sentimento e ressentimento frente a si mesma.

(62) F. Braudel propõe in *Le Monde Actuel, Histoire et Civilisations*, vol. II, Paris, 1966, seis áreas de espaço civilizacional: 1—O Islão e o Mundo Muçulmano; 2—O Continente Negro; 3—O Extremo Oriente; 4—As Civilizações Europeias; 5—O Outro Novo Mundo; 6—A Outra Europa.

(63) André Varagnac — *Civilisation Traditionelle et Genres de Vie*, Paris, 1948. Para a definição do presente quadro conceitual de *civilização* veja-se *Guy Michaud e Edmond Marc — Vers une science des civilisations?*, Bruxelles, 1981.

(64) A. Varagnac — *Civilisation traditionnelle et Genres de Vie*, Paris, 1948, p. 21.

(65) A obra por excelência da Filosofia da cultura desta civilização é a *THE GUTENBERG GALAXY — The Making of Typographic man* de Marshall McLuhan, publicada pela 1.ª vez em Toronto, 1962.

(66) J. Laloup e J. Nélis — *Culture et Civilisation*, Paris, 1963, p. 17. Veja-se A. BERMAN — *Bildung et Bildungsroman in le temps de la reflexion* / 1983, Paris, p. 141 a 159.

(67) Sobre a perspectiva Oitocentista veja-se o enunciado de K. Marx em 1859 — «não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência» in *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, Prefácio, Lisboa, 1973, p. 9.

# INÉDITOS

---

# PESSOANOS

*Quatro cartas de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro, algumas absolutamente inéditas, e cinco reproduções de trabalhos de Emília Nadal que constituem um ciclo em torno da arca em que se arrecadam os escritos do poeta.*

*À pintora, bem como ao prof. João Paulo Monteiro, director do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, que nos facultou as cartas aqui publicadas, «Prelo» agradece reconhecida-mente.*



Acerca de Fernando  
Pessoa I

EMÍLIA NADAL 75





EMILIA NADAL 23

Acerca de Fernando  
Pessoa II



Acerca de Fernando  
Pessoa III



Acerca de Fernando  
Pessoa IV



Acerca de Fernando  
Pessoa V

# Cartas de Fernando Pessoa a Adolfo Casais Monteiro

Vai a Imprensa Nacional - Casa da Moeda publicar, conforme foi desejo expresso do Autor, que circunstâncias adversas nunca deixaram concretizar, a segunda edição do livro que, sob o título *Estudos sobre a Poesia de Fernando Pessoa*, Adolfo Casais Monteiro publicou no Rio de Janeiro em 1958. Nesta segunda edição, além de artigos dispersos e de material inédito que Casais Monteiro destinava à nova versão da obra, serão incluídas, em apêndice, as quatro cartas de Fernando Pessoa que a seguir se reproduzem.

São inéditas duas delas: as datadas de 11 de Janeiro de 1930 e de 24 de Dezembro de 1934.

Parece desnecessário sublinhar, desde já, a importância da primeira. Parafraseando o crítico do *Times* a propósito dos 35 *Sonnets*, poder-se-á falar, aqui, dos «pessoanismos ultra-pessoanos» de Fernando Pessoa... E caberá também propor uma aproximação dos pontos de vista nela expressos sobre «sensibilidade» e «intelectualização» com os da carta (datada de alguns meses mais tarde) a Adolfo Rocha (Miguel Torga) publicada em 1966 por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho nas *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias*.

A segunda carta inédita, embora mais circunstancial, valerá sobretudo pelo «tour de force» literário do primeiro parágrafo e por mais uma confissão da solidão de Pessoa e da sua «neurastenia».

A carta de 13 de Janeiro de 1935, sobre a génese dos heterónimos, foi publicada pela primeira vez por Adolfo Casais Monteiro na *presença* (n.º 49, de Julho de 1937), com omissão, solicitada por Fernando Pessoa, do parágrafo sobre ocultismo. Jorge de Sena republicou-a em idênticas condições, nas *Páginas de Doutrina Estética* (1946). Excertos do texto, de maior ou menor extensão, foram repetidamente reproduzidos e glosados desde 1942 até 1980. O parágrafo sobre ocultismo foi revelado por João Gaspar Simões na sua *Vida e Obra de Fernando Pessoa* (1950). A publicação integral facsimilada deste documento pessoano fundamental vai permitir, enfim, a fixação definitiva do respectivo texto.

A carta datada de 20 de Janeiro de 1935, isto é, de uma semana mais tarde, foi publicada por Adolfo Casais Monteiro no *Diário Popular* de 9 de Setembro de 1943. Jorge de Sena também a incluiu nas *Páginas de Doutrina Estética*, sob a epígrafe «Carta em continuação da anterior».

No volume agora em preparação serão também incluídas as cartas de Adolfo Casais Monteiro para Fernando Pessoa, num total de seis inéditos.

José Blanco

11 de Janeiro de 1930.

Meu querido Camarada:

Agradeço-lhe muito a offerta, com que me honrou, do exemplar do seu livro "Confissões", as palavras amáveis em que, no mesmo livro, faz essa offerta, e, ainda o poema que, nelle, distinctivamente me offerece.

O seu livro apresenta uma excelente sensibilidade e um uso ainda imperfecto d'ella. Para que qualquer impressão possa ser convertida em matéria de arte, e' preciso que, primeiro, se transmitta em impressão, não parcialmente, senão intieramente, intellectual. E "intellectual" quer dizer, não da intelligencia como expressão superior da personalidade, mas da intelligencia como expressão abstracta d'ella. Em outros, e mais simples, palavras; só quando o individuo se converte, pela intelligencia, em um pequeno universo, tem matéria, na impressão, em que assim se converte, para fazer o que chamamos

O que sentimos e somente o que  
sentimos. O que pensamos e somente  
o que pensamos. Porém o que, sentido  
no pensar, novamente pensamos como  
arte - e' isso que se transmuta na-  
turalmente em arte, e, afirmando,  
atinge a forma.

Não impede o que sente no pensar,  
se não quando houver dualidade de o sen-  
tir no pensar. Assim utilizará, em  
favor seu e de todos, a sua sensi-  
bilidade, naturalmente predisposta  
para esse aproveitamento.

Appreciei sinceramente o seu  
livro. Estas indicações, com ad-  
rados necessariamente pela cho-  
mada "opinião pessoal", não têm  
outro intuito que é não o de me  
fornecer uma crítica que, produzindo  
o erro, tem, ao menos, a van-  
tagem de ser sincera, e o pro-  
prio da  
sua elegância.

Seu amigo

Camacã, 11 de maio

Fernando Pessoa

Meu prezado camarada:

Agradeço-lhe muito a offerta, com que me honrou, do exemplar do seu livro «Confusão», as palavras amáveis em que, no mesmo livro, faz essa offerta, e, ainda, o poema que, nelle, distinctivamente me offerece.

O seu livro apresenta uma excelente sensibilidade e um uso ainda imperfeito d'ella. Para que qualquer impressão possa ser convertida em matéria de arte, é mister que, primeiro, se transmute em impressão, não *parcialmente*, senão *inteiramente*, intellectual. E intellectual quer dizer, não da intelligencia como expressão *superior* da personalidade, mas da intelligencia como expressão *abstracta* d'ella. Em outras, e mais simples, palavras: só quando o individuo se converte, pela intelligencia, em um pequeno universo, tem materia, na impressão, em que assim se converte, para fazer o que chamamos arte.

O que sentimos é sómente o que sentimos. O que pensamos é sómente o que pensamos. Porém o que, sentido no passado, novamente pensamos como *outrem* — é isso que se transmuta naturalmente em arte, e, esfriando, attinge a fôrma.

Não confie no que sente ou pensa senão quando houver deixado de o sentir ou pensar. Assim utilizará, em proveito seu e de todos, a sua sensibilidade, naturalmente predisposta para esse aproveitamento.

Appreciei sinceramente o seu livro. E estas indicações, condicionadas naturalmente pela chamada «equação pessoal» não tem outro intento que não o de lhe fornecer uma crítica que, podendo ser erronea, tem, ao menos, a vantagem de ser sincera, e o prazer de ser elogiosa.

Creia-me sempre  
camarada aff. e grato

*Fernando Pessoa*

Meu muito prezado camarada:

Soergo-me de sob a vergonha multipla que pesa sobre mim, com respeito a não lhe ter escripto, para, enfim, lhe escrever.

Recebi a participação do seu casamento, pelo qual o felicito, desejando-lhe, como a sua Mulher, as maiores felicidades.

Recebi o seu livro «Poemas do Tempo Incerto», que achei, francamente, admiravel. Conto passar parte do mes proximo no Estoril, com minha familia (tenho estado só, há meses, em Lisboa, a não ser que uma crise neurasthenica constitua acompanhamento); então lhe escreverei longamente, tanto sobre os «Poemas do Tempo Incerto» como sobre as «Considerações Pessoaes».

Vae por este mesmo correio o meu livro «Mensagem». Só ha dias recebi exemplares sufficientes para mim. Ao contrario do que costuma acontecer, o livro foi para a venda muito antes de eu ter exemplares meus.

Boas Festas, e um Ano Novo em coincidência com os seus desejos.  
Creia sempre no alto apreço e na profunda sympathia do

*Fernando Pessoa*

Apartado 147  
Lisboa  
24-XII-1934



meu muito prezado camarada:

Soergo-me de sob a vergonha multiple  
que para sobre mim, com respeito a não  
me ter scripto, para, enfim, me escrever.

Recebi a participação do seu casamento,  
pelo qual o felicito, desejando-me, como  
a sua Mother, as maiores felicidades.

Recebi o seu livro "Premes do Tempo  
Incerto", que achei, francamente, ad-  
miravel. Canto por sua parte do mes  
proximo no Estoril, com minha familia  
(tenho estado si, ha mes, em Lisboa, a  
sãr de que uma crise neurothetica  
constitua acompanhamento); então  
me escreverei longamente, tanto sobre  
os "Premes do Tempo Incerto" como  
sobre os "Considerações Pessoas".

Vae por este mesmo correio o  
meu livro "Mensagem". Si ha dias  
recebi exemplares sufficientes para  
mim. Ao contrario do que costuma  
acontecer, o livro foi para a  
venda muito antes de eu ter

exemplares meus.

Bom Fato, e um Anno Novo  
em coincidência com os seus desejos

Seja sempre no alto apuro,  
e na profunda sympathia do

Fernando Pessoa

Apartado 147,  
615 Box

24-XII-1934.

Caixa Postal 147,  
Lisboa, 13 de Janeiro de 1935.

Meu presado Camarada:

Muito agradeço a sua carta, a que vou responder imediata e integralmente. Antes de, propriamente, começar, quero pedir-lhe desculpa de lhe escrever neste papel de copia. Acabou-se-me o decente, é domingo, e não posso arranjar outro. Mas mais vale, creio, o mau papel que o addiamento.

Em primeiro lugar, quero dizer-lhe que nunca eu veria "outras razões" em qualquer coisa que escrevesse, discordando, a meu respeito. Sou um dos poucos poetas portugueses que não decretou a sua propria infallibilidade, nem tomou qualquer critica, que se lhe faça, como um acto de lesa-divindade. Além disso, quaesquer que sejam os meus defeitos mentaes, é nulla em mim a tendencia para a mania da perseguição. Aparte isso, conheço já sufficientemente a sua independencia mental, que, se me é permittido dizel-o, muito approvo e louvo. Nunca me propuz ser Mestre ou Chefe - Mestre, porque não sei ensinar, nem sei se teria que ensinar; Chefe, porque nem sei estrellar ovos. Não se preocupe, pois, em qualquer occasião, com o que tenha que dizer a meu respeito. Não procuro caves nos andares nobres.

Concordo absolutamente consigo em que não foi feliz a estreia, que de mim mesmo fiz com um livro da natureza de "Mensagem". Sou, de facto, um nacionalista mystico, um sebastianista racional. Mas sou, aparte isso, e até em contradicção com isso, muitas outras coisas. E essas coisas, pela mesma natureza do livro, a "Mensagem" não as inclue.

Concei por esse livro as minhas publicações pela simples razão de que foi o primeiro livro que consegui, não sei porquê, ter organizado e prompto. Como estava prompto, incitaram-me a que o publicasse: accedi. Nem o fiz, devo dizer, com os olhos postos no premio possível do Secretariado, embora nisso não houvesse peccado intellectual de maior. O meu livro estava prompto em Setembro, e eu julgava, até, que não poderia concorrer ao premio, pois ignorava que o prazo para entrega dos livros, que primitivamente fôra até fim de Julho, fôra alargado até fim de Outubro. Como, porém, em fim de Outubro já havia exemplares promptos da "Mensagem", fiz entrega dos que o Secretariado exigia. O livro estava exactamente nas condições (nacionalismo) de concorrer. Concorri.

Quando ás vezes pensava na ordem de uma futura publicação de obras minhas, nunca um livro do genero de "Mensagem" figurava em numero um. Hesitava entre se deveria começar por um livro de versos grande - um livro de umas 350 paginas -, englobando as varias sub-personalidades de Fernando Pessoa elle-mesmo, ou se deveria abrir com uma novella policiaria, que ainda não consegui completar.

Concorde consigo, disse, em que não foi feliz a estreia, que de mim mesmo fiz, com a publicação da "Mensagem". Mas concordo com os factos que foi a melhor estreia que eu poderia fazer. Precisamente porque essa faceta - em certo modo secundaria - da minha personalidade não tinha nunca sido sufficientemente manifestada nas minhas collaborações em revistas (excepto no caso do "Mar Português", parte deste mesmo livro) - precisamente por isso convinha que ella apparecesse, e que apparecesse agora. Coincidiu, sem que eu o planeasse ou o premeditasse (sou incapaz de premeditação practica), com um dos momentos criticos (no sentido original da palavra) da remodelação do subconsciente nacional. O que fiz por acaso e se completou por conversa, fôra exactamente tallado, com Esquadria e Compasso, pelo Grande Architecto.

(Interrompo. Não enrou doido nem bebado. Estou, porém, escrevendo directamente, tam depressa quanto a machina m'o permite, e vou me servindo das expressões que me occorrem, sem olhar a que literatura haja nellas. Supponha - e fará bem em suppor, porque é verdade - que estou simplesmente fallando çomigo.)

Respondo agora directamente às suas trez perguntas: (1) plano futuro da publicação das minhas obras, (2) genese dos meus heteronymos, e (3) occultismo.

Feita, nas condições que lhe indiquei, a publicação da "Mensagem"; que é uma manifestação unilateral, tenciono proseguir da seguinte maneira. Estou agora completando uma versão inteiramente remodelada do "Banqueiro Anarchista"; essa deve estar prompta em breve e conto, desde que esteja prompta, publical-a immediatamente. Se assim fizer, traduzo immediatamente esse escripto para inglez, e vou ver se o posso publicar em Inglaterra. Tal qual deve ficar, tem probabilidades europeias. (Não tome esta phrase no sentido de Premio Nobel immanente.) Depois - e agora respondo propriamente à sua pergunta, que se reporta a poesia - tenciono, durante o verão, reunir o tal grande volume dos poemas pequenos do Fernando Pessoa elle-mesmo, e ver se o consigo publicar em fins do anno em que estamos. Será esse o volume que o Cascaes Monteiro espera, e é esse que eu mesmo desejo que se faça. Esse, então, será as facetas todas, excepto a nacionalista, que a "Mensagem" já manifestou.

Referi-me, como viu, ao Fernando Pessoa só. Não penso nada do Cascaes, do Ricardo Reis ou do Alvaro de Campos. Nada disso poderei fazer, no sentido de publicar, excepto quando (ver mais acima) me fôr dado o Premio Nobel. E contudo - penso-o com tristeza - puz no Cascaes todo o meu poder de despersionalização dramatica, puz em Ricardo Reis toda a minha disciplina mental, vestida da musica que lhe é propria, puz em Alvaro de Campos toda a emoção que não douz nem a mim nem à vida! \* Pensar, meu querido Cascaes Monteiro,

que todos estes deem que ser, na practica da publicação, preteridos pelo Fernando Pessoa, impuro e simples!

Creio que respondi à sua primeira pergunta. Se fui omisso, diga em quê. Se puder responder, responderei. Mais planos não tenho, por enquanto. E, sabendo eu o que não dá e em que dão os meus planos, é caso para dizer, Gracias a Deus!

Passo agora a responder à sua pergunta sobre a genese dos meus heteronymos. Vou ver se consigo responder-lhe completamente.

Começo pela parte psychiatrica. A origem dos meus heteronymos é o fundo traço de hysteria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente hysteric, se sou, mais propriamente, um hystero-neurasthenico. Tendo para esta segunda hypothese, porque ha em mim phenomenos de abulia que a hysteria, propriamente dita, não enquadra no registro dos seus symptomas. Seja como fôr, a origem mental dos meus heteronymos está na minha tendencia organica e constante para a despersonalização e para a simulação. Estes phenomenos - felizmente para mim e para os outros - mentalizaram-se em mim: quero dizer, não se manifestam na minha vida practica, exterior e de contacto com outros; fazem explosão para dentro e vivo-os eu a sós commigo. Se eu fosse mulher - na mulher os phenomenos hystericos rompem em ataques e coisas parecidas - cada poema do Alvaro de Campos (o mais hystericamente hysteric de mim) seria um alarme para a vizinhança. Mas sou homem - e nos homens a hysteria assume principalmente aspectos mentaes; assim tudo acaba em silencio e poesia...

Isto explica, tant bien que mal, a origem organica do meu heteronymismo. Vou agora fazer-lhe a historia directa dos meus heteronymos: Começo por aquelles que morreram, e de alguns dos quos já me não lembro - os que fazem perdidos no passado remoto da minha infancia quasi esquecida.

Desde criança tive a tendencia para crear em meu torno um mundo ficticio, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas coisas, como em todas, não devemos ser dogmaticos.) Desde que me conheço como sendo aquillo a que chamo eu, me lembro de precisar mentalmente, em figura, movimentos, caracter e historia, varias figuras irreaes que eram para mim tam visiveis e minhas como as coisas d'aquillo a que chamamos, porventura abusivamente, a vida real. Esta tendencia, que me vem desde que me lembro de ser um eu, tem me acompanhando sempre, mudando um pouco o typo de musica com que me encanta, mas não alterando nunca a sua maneira de encantar.

Lembro, assim, ~~fo~~ que me parece ter sido o meu primeiro heteronymo, ou, antes, o meu primeiro conhecido inexistente - um certo Chevalier de Pas dos meus seis annos, por quem escrevia cartas delle a mim mesmo, e cuja figura, não inteiramente vaga, ainda conquista aquella parte da minha affeição que confina com a saudade. Lembro-me, com menos nitidez, de uma outra figura, cujo nome já me não occorre mas que o tinha estrangeiro tambem, que era, não sei em quê, um rival do Chevalier de Pas... Coisas que acontecem a todas as crianças? Sem duvida - ou talvez. Mas a tal ponto as vivi que as vivo ainda, pois que as relembro de tal modo que me é mister um esforço para não fazer saber que não foram realidades.

Esta tendencia para crear em torno de mim um outro mundo, igual a este mas com outra gente, nunca me ~~parece~~ da imaginação. Tive varias phases, entre as quaes esta, succedida já em maioridade. Occorria-me um dito de espirito, absolutamente alheio, por um motivo ou outro, a quem eu sou, ou a quem supponho que sou. Dizia-o, immediatamente, espontaneamente, como sendo de certo amigo meu, cujo nome inventava, cuja historia acrescentava, e cuja figura - cara, estatura, traje e gestos - immediatamente eu via deante de mim. E assim arranjei, e propaguei, varios amigos e conhecidos que nunca existiram, mas que ainda hoje, a porte de trinta annos de distancia, oigo, sinto, vejo. Repito: oigo, sinto, vejo... *E tunc Sordadas d'Alto.*

(Eu eu começando a fallar - e escrever à machina é para mim fallar -, custa-me a encontrar o travão. Basta de maçada para si, Casnes Monteiro! Vou entrar na genese dos meus heteronymos literarios, que é, afinal, o que v. quer saber. Em todo o caso, o que vae dito acima dá-lhe a historia da mão que os deu à luz.)

Ahi por 1912, salvo erro (que nunca pôde ser grande), veio me à idea escrever uns poemas de indole pagã. Esbocei umas coisas em verso irregular (não no estylo Alvaro de Campos, mas num estylo de meia regularidade), e abandonei o caso. Esboçara-se-me, contudo, numa pennabre mal urdida, um vago retrato da pessoa que estava a fazer aquillo. (Tinha nascido, com que eu soubesse, o Ricardo Reis.)

Anno e meio, ou dois annos, depois lembrei-me um dia de fazer uma partida ao Sá-Carneiro - de inventar um poeta bucolico, de especie complicada, e apresentar-lh'o, já me não lembro como, em qualquer especie de realidade. levei uns dias a elaborar o poeta mas nada consegui. Num dia em que finalmente desistira - foi em 8 de Março de 1914 - acerquei-me de uma comoda alta, e, tomando uma papel, comeci a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, numa especie de extase cuja natureza não conseguirei definir. Foi o dia triumphal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um titulo, "O Guardador de Rebanhos". E o que se

seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da phrase: apparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação immediata que tive. E tanto assim que, escriptos que foram esses trinta e tantos poemas, immediatamente peguei noutra papel e escrevi, a fio tambem, os seis poemas que constituem a "Chuva Obliqua", de Fernando Pessoa. Immediatamente e totalmente... Foi o regresso de Fernando Pessoa Alberto Caeiro a Fernando Pessoa elle só. Ou, melhor, foi a reacção de Fernando Pessoa contra a sua inexistencia como Alberto Caeiro.

Apparecido Alberto Caeiro, traxtei logo de lhe descobrir - instinctiva e subconscientemente - uns discipulos. Arranquei do seu falso paganismo o Ricardo Reis lateente, descubri-lhe o nome, e ajustei-o a si mesmo, porque nessa altura já o via. E, de repente, e em derivação opposta à de Ricardo Reis, surgiu-me impetuosamente um novo individuo. Num jacto, e á machina de escrever, sem interrupção nem emenda, surgiu a Ode Triunphal de Alvaro de Campos - a Ode com esse nome e o homem com o nome que tem.

Crei, então, uma coteria inexistente. Fixei aquillo tudo em moldes de realidade. Graçuei as influencias, conheci as amizades, ouvi, dentro de mim, as discussões e as divergencias de criterios, e em tudo isto me parece que foi eu, creador de tudo, o menos, que alli houve. Parece que tudo se passou independentemente de mim. E parece que assim ainda se passa. Se alguma dia eu puder publicar a discussão esthetica entre Ricardo Reis e Alvaro de Campos, verá como elles são differentes, e como eu não sou nada na materia.

Quando foi da publicação de Orpheu, foi preciso, á ultima hora, arranjar qualquer coisa para completar o numero de paginas. Suggesti então ao Sá-Carneiro que eu fizesse um poema "antigo" do Alvaro de Campos - um poema de como o Alvaro de Campos seria antes de ter conhecido Caeiro e ter cahido sob a sua influencia. E assim fiz o "Opiario", em que tentei dar todas as tendencias latentes do Alvaro de Campos, conforme haviam de ser depois reveladas, mas sem haver ainda qualquer traço de contacto com o seu mestre Caeiro. Foi dos poemas, ~~que~~ que tenho escripto, e me deu mais que fazer, pelo poder de despersonalização que tive que desenvolver. Mas, enfim, creio que não saiu mau, e que dá o Alvaro em botão...

Creio que lhe expliquei ~~as~~ a origem dos meus heteronymos. Se ha porém qualquer ponto em que precisa de um esclarecimento mais lucido - estou crevendo depressa, e quando escrevo depressa não sou muito lucido -, diga, que de bom grado lh'o darei. E, é verdade, um complemento verdadeiro e hysterico: ao escrever certos passos das Notas para a recordação do meu Mestre Caeiro, do Alvaro de Campos, tenho chorado lagrimas verdadeiras. E para que se saiba com quem está lidando, meu caro Casaes Monteiro!

Mais uns apontamentos nesta materia... Eu vejo deante de mim, no espaço incolor mas real do sonho, as caras, os gestos de Caeiro, Ricardo Reis e Alvaro de Campos. Construí-lhes as edades e as vidas. Ricardo Reis nasceu em 1887 (não me lembro do dia e mez, mas tenho-os algures), no Porto, é medico e está presentemente no Brasil. Alberto Caeiro nasceu em 1889 e morreu em 1915; nasceu em Lisboa, mas viveu quasi toda a sua vida no campo. Não teve profissão nem educação quasi alguma. Alvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de Outubro de 1890 (às 1.30 da tarde, diz-me o Ferreira Gomes e é verdade, pois, feito o horoscopo para essa hora, está certo). Este, como sabe, é engenheiro naval (por Glasgow), mas agora está aqui em Lisboa em inactividade. Caeiro tinha era de estatura media, e, embora realmente fragil (morreu tuberculoso), não parecia tam fragil como era. Ricardo Reis é um pouco, mas muito pouco, mais baixo, mais forte, mas secco. Alvaro de Campos é alto (1<sup>m</sup>,75 de altura - mais 2 cm. do que eu), magro e um pouco tendente a curvar-se. Cara rapada todos - o Caeiro louro sem côr, olhos azules; Reis de um vago moreno mate; Campos entre branco e moreno, typo vagamente de judeu portuguez, cabelo porrão liso e normalmente apartado ao lado, monoculo. Caeiro, como disse, não teve mais educação que quasi nenhuma - só instrucção primaria; morreram-lhe cedo o pae e a mãe, e deixou-se ficar em casa, vivendo de uns pequenos rendimentos. Vivia com uma tia velha, tia-avó. Ricardo Reis, educado num collegio de jesuitas, é, como disse, medico; vive no Brasil desde 1919, pois se expatriou espontaneamente por ser monarchico. É um latinista por educação alheia, e um semi-hellenista por educação propria. Alvaro de Campos teve uma educação vulgar de lyceu; depois foi mandado para a Escocia estudar engenharia, primeiro mechanica e depois naval. Numas ferias fez a viagem ao Oriente de onde resultou o "Opiarlo". *Escreveu a Latin um tempo que era padre.*

Como escrevo em nome desses trez?... Caeiro por pura e inesperada inspiração, sem saber ou sequer calcular que iria escrever. Ricardo Reis, depois de uma deliberação abstracta, que subitamente se concretiza numa ode. Campos, quando sinto um subito impulso para escrever e não sei o quê. (O meu semi-heteronymo Bernardo Soares, que aliás em muitas coisas se parece com Alvaro de Campos, apparece sempre que estou cansado ou somolento, de sorte que tenha um pouco suspensas as qualidades de raciocinio e de inibição; aquella prosa é um constante devaneio. É um semi-heteronymo porque, não sendo a personalidade a minha, é, não differente da minha, mas uma simples mutilação d'elle. Sou eu menos o raciocinio e a affectividade. A prosa, salvo o que o raciocinio dá de tono à minha, é igual a esta, e o portuguez perfeitamente igual; ao passo que Caeiro escrevia mal o portuguez, Campos razoavelmente nos com lapsos como dizer "eu proprio" em vez de "eu mesmo", etc., Reis melhor do que eu, mas com um purismo que considero exaggerado. O difficil para mim é escrever a prosa de Reis - ainda inedita - ou de Campos. A simulação é mais facil, até porque é mais espontanea, em verso.)



Nesta altura estará o Casaes Monteiro pensando que não sorte o fez cair, por leitura, em meio de um manicômio. Em todo o caso, o peor de tudo isto é a incoherencia com que o tenho escripto. Repito, porém; escrevo como se estivesse fallando consigo, para que possa escrever immediatamente. Não sendo assim, passariam mezes sem eu conseguir escrever.

Falta responder à sua pergunta quanto ao occultismo. Pergunta-me se creio no occultismo. Feita assim, a pergunta não é bem clara; comprehendo porém a intenção e a ella respondendo. Creio na existencia de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em existencias de diversos graus de espiritalidade, subtilizando-se até se chegar a um Ente Supremo, que presumivelmente creou este mundo. Póde ser que haja outros Entes, egualmente Supremos, que hajam creado outros universos, e que esses universos co-existam com o nosso, e interpenetradamente ou não. Por estas razões, e ainda outras, a Ordem Externa do occultismo, ou seja a Maçonaria, evita (excepto a Maçonaria ~~de~~ <sup>antiga</sup>) a expressão "Deus", dadas as suas implicações theologicas e populares, e prefere dizer "Grande Architecto do Universo", expressão que deixa em branco o problema de se Elle é Creador, ou simples Governador, do mundo. Dadas essas escalas de seres, não creio na communicação directa com Deus, mas, segundo a nossa afinação espirital, poderemos ir communicando com seres cada vez mais altos. Ha tres caminhos para o occulto: o caminho magico (incluindo practicas como as do espiritismo, intellectualmente no nivel da bruxaria, que é magia tambem), caminho esse extremamente perigoso, em todos os sentidos; o caminho mystico, que não tem propriamente perigos, mas é incerto e lento; e o que se chama o caminho alchymico, o mais difficil e o mais perfeito de todos, porque envolve uma transmutação da propria personalidade que a prepara, sem grandes riscos, antes com defezas que os outros caminhos não tem. Quanto a "iniciação" ou não, posso dizer-lhe só isto, que não sei se responde à sua pergunta: não pertenco a Ordem Iniciatica nenhuma. A citação, epigraphe ao meu poema Eros e Psyche, de um trecho (traduzido, pois o Ritual é em latim) do Ritual do Terceiro Grau da Ordem Templaria de Portugal, indica simplesmente - o que é facto - que me foi permittido folhear os Rituaes dos tres primeiros graus dessa Ordem, extincta, ou em dormencia, desde cerca de 1600. Se não estivesse em dormencia, eu não citaria o trecho do ritual, pois se não devem citar (indicando a origem) trechos de Rituaes que estão em trabalho.

Creio assim, meu querido Camarada, ter respondido, ainda com certa incoherencia, às suas perguntas. Se ha outras que deseja fazer, não hesite em fazel-as. Responderei conforme puder e o melhor que puder. O que poderá succeder, e isso me desculpará desde já, é responder tam depressa.

Abraça-o o camarada que muito o estima e admira,

*Fernando Pessoa*

P.S. (!!!)

14/1/1935.

Além da copia que normalmente tiro para mim, quando escrevo à machina, de qualquer carta que envolve explicações da ordem das que esta contém, tirei uma copia suplementar, tanto para o caso de esta carta se extraviar, como para o de, possivelmente, ser-lhe precisa para qualquer outro fim. Essa copia está sempre às suas ordens.

Outra coisa. Pode ser que, para qualquer estudo seu, ou outro fim analogo, o Casaes Monteiro precise, no futuro, de citar qualquer passo desta carta. Fica desde já auctorizado a fazel-o, mas com uma reserva, e peço-lhe licença para lh'a accentuar. O paragrapho sobre occultismo, na pagina 7 da minha carta, não pôde ser reproduzido em letra impressa. De-sejando responder o mais claramente possivel à sua pergunta, sahi propositadamente um pouco fóra dos limites que são naturaes nesta materia. Trata-se de uma carta particular, e porisso não hesitei em fazel-o. Nada obsta a que leia esse paragrapho a quem quizer, desde que essa outra pessoa obedeça tambem ao criterio de não reproduzir em letra impressa o que nesse paragrapho vaes escripto. Creio que posso contar consigo para tal fim negativo.

Continôo em dívida para consigo da carta ultra-devida sobre os seus ultimos livros. Mantenho o que creio que lhe disse na minha carta anterior: quando agora (creio que será só em Fevereiro) passar alguns dias no Estoril, porei essa correspondencia em ordem, pois estou em dívida, nessa materia, não só para consigo, mas tambem com varias outras pessoas.

Decorre-me perguntar de novo uma coisa que já lhe perguntei e a que me não respondeu: recebeu os meus folhetos de versos em inglez, que ha tempos lhe enviei?

"Para meu governo", como se diz em linguagem commercial, pedia-lhe que me indicasse o mais depressa possivel que recebeu esta carta. Obrigado.

*F. Passa*

Caixa Postal 147,  
Lisboa, 20 de Janeiro de 1935.

Meu querido Camarada:

Muito obrigado pela sua carta. Ainda bem que consegui dizer qualquer coisa que deveras interessasse. Cheguei a duvidar de que o fizesse, pela maneira precipitada e corrente como lhe escrevi, ao sabor da conversa mental que estava tendo consigo.

Respondo com igual espontaneidade, e portanto falta de methodo <sup>de</sup> arrumação, à sua carta agora recebida. Mas, emfim, qualquer coisa respondo. Sigo ao acaso os pontos a que tenho que responder.

Quanto ao seu estudo a meu respeito, que desde já, por o que é de honroso, muito lhe agradeço: deixe-o para depois de ~~um~~ publicar o livro grande em que congregue a vasta extensão ~~de~~ autonyma do Fernando Pessoa. Salvo qualquer complicação imprevista, deverei ter esse livro feito e impresso em Outubro deste anno. E então v. terá os dados sufficientes: esse livro, a faceta subsidiaria representada pela Mensagem, e o bastante, já publicado, dos heteronymos. Com isso já o Casaes Monteiro poderá ter uma "impressão de conjuncto", suppondo que em mim haja qualquer coisa tam contornada como um conjuncto.

Em tudo isto, reporto-me simplesmente a poesia. Não sou porém limitado a esse sorriso das letras. Mas, quanto a prosa, já me conhece, e o que ha publicado é o bastante. Até a data, que indico como provavel para o apparecimento do livro maior, devem estar publicados o Banqueiro Anarchista (em nova fórma e redacção), uma novella policiaria (que estou escrevendo e não é aquella a que me referi na carta anterior) e mais um ou outro escripto que as circumstancias possam evocar.

É extraordinariamente bem feita a sua observação sobre a ausencia em mim do que possa legitimamente chamar-se uma evolução qualquer. Ha poemas meus, escriptos aos vinte annos, que são eguaes em valia - tanto quanto posso apreciar - aos que escrevo hoje. Não escrevo melhor do que então, salvo quanto ao conhecimento da lingua portugueza - caso cultural e não poetico. Escrevo differentemente. Talvez a solução do caso esteja no seguinte.

O que sou essencialmente - por tras das mascaras involuntarias do poeta, do raciocinador e do que mais haja - é dramaturgo. O phenomeno da minha despersonalização instinctiva, a que alludi em minha carta anterior, para explicação da existencia dos heteronymos, conduz naturalmente a essa definição. Sendo assim, não evoluo, VIAJO. (Por um lapso da tecla das maiusculas, sahiu-me, sem que eu quizesse; essa palavra em letra grande. Está certo, e assim deixo ficar.) Vou mudando de personalidade, vou (aqui é que póde haver evolução) enrique-

endo-me na capacidade de crear personalidades novas, novos tipos de fingir que comprehendo o mundo, ou, antes, de fingir que se póde comprehendel-o. Porisso dei essa marcha em mim como comparavel, não a uma evolução, mas a uma viagem: não subi de um andar para outro; segui, em planicie, de um para outro logar. Perdi, é certo, algumas simpliczas e ingenuidades, que havia nos meus poemas de adolescencia: isso, porém, não é evolução, mas envelhecimento.

Creio ter dado, nestas palavras apressadas, qualquer vislumbre de uma idéa nitida do em que concordo com, e aceito, o seu criterio de que em mim não tem havido propriamente evolução.

Refiro-me, agora, ao caso da publicação de livros meus num futuro proximo. Não ha razão para se preocupar com difficuldades nesse sentido. Se quizer realmente publicar o Caeiro, o Ricardo Reis e o Alvaro de Campos, posso fazel-o immediatamente. Succede, porém, que receio a nenhuma venda de livros desse genero e typo. A hesitação está só ahi. Quanto ao livro grande de versos, esse, como qualquer outro, tem desde já a publicação garantida. Se penso mais nesse do que noutro, é que acho mais vantagem mental na publicação d'elle, e, apesar de tudo, menos risco de inexistencia na sua edição.

Quanto à publicação do "Banqueiro-Anarchista" em inglez, tambem ahi não haverá, creio eu, mas por outras razões, difficuldade notavel. Se na obra houver capacidade de interesse para o mercado inglez, o agente literario, a quem eu a enviar, a collocará mais tarde ou mais cedo. Não será preciso recorrer ao appoio do Richard Aldington, cuja indicação, todavia, muito lhe agradeço. Os agentes literarios (respondo agora à sua pergunta sobre o que são) são individuos, ou firmas, que collocam os livros ou escriptos dos auctores junto de editores ou directores de jornaes, que elles, melhor que os auctores, avaliam quaes devam ser, mediante uma comissão, em geral de dez por cento. Neste ponto, sei o que hei de fazer e a quem me hei de dirigir - coisa rara, aliás, em mim, em qualquer circumstancia practica da vida.

Abraça-o o camarada amigo e admirador,

*Fernando Pessoa*

# LIVROS NA PRELO

---





## Sobre as "Religiões da Lusitânia"

por José Manuel Garcia

---

**J. Leite de Vasconcelos, Religiões da Lusitânia** na parte que principalmente se refere a Portugal, 3 Vols., reimpressão facsimilada da 1.ª edição, Lisboa, IN-CM, 1981.

---

As páginas densas das *Religiões da Lusitânia* têm uma beleza rara que advém do facto de elas nos fazerem penetrar lentamente no cerne das nossas mais profundas raízes his-

tóricas. O conhecimento de um passado tão distante como o vai da Pré-história até ao século VII d. C. constitui uma operação intelectual de difícil realização. Podemos considerar, no entanto, que José Leite de Vasconcelos conseguiu construir um discurso inteligível dessas épocas nebulosas, graças a estudos cientificamente bem conduzidos e com amplas perspectivas interpretativas que partiram de uma análise e inventário sistemático de todos os testemunhos que pôde identificar. A apreensão de uma história de muito longa duração tão bem elaborada foi concebida e amadurecida depois de morosas e criteriosas pesquisas a que foi procedendo durante muitos anos.

José Leite de Vasconcelos Pereira de Melo, nasceu em Ucaña, concelho de Tarouca, em 7 de Julho de 1858 (e não de 1878 como por lapso está impresso na apresentação de Orlando Ribeiro à edição facsimilada de 1981). Depois de uma vida integralmente consagrada à ciência e mais concretamente ao estudo da etnografia, da história, da arqueologia, da epigrafia, da numismática, da filologia, etc., morreu em Lisboa a 17 de Maio de 1941 (1).

O seu interesse pelo conhecimento das religiões antigas começou a patentear-se desde que publicou no dia 25 de Maio de 1890 no n.º 846 do jornal *O Dia*, o artigo «O deus lusitano Endovellico» (2), logo se-

guido de outro artigo sobre «Novas inscrições de Endovellico» (3), publicado no número de 30 de Julho de 1890 do jornal *Aurora do Cávado*. Dois anos depois traçou já um esboço sintético sobre as religiões da Lusitânia num opúsculo de 9 páginas intitulado *Sur les Religions de la Lusitanie* (4) que preparou para a 10.ª sessão do *Congresso Internacional dos Orientalistas* que deveria ocorrer em 1892 em Lisboa. Já então estava a ser impresso o primeiro volume das *Religiões da Lusitânia* que só seria concluído e apresentado ao público em 1897, constituindo o contributo do autor como membro da Sociedade de Geografia de Lisboa no âmbito da celebração do Quarto Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo da Índia pelos Portugueses, (5) que então ocorria.

A obra começou a surgir na conjuntura dos inícios da década de 90 do século XIX que era marcada por uma profunda crise económica e política. José Leite de Vasconcelos reflecte muito bem esse ambiente ao justificar a sua obra dizendo que: «Quando um povo, em virtude das más cabeças dos homens que o constituem, ou de condições históricas e gerais, está em decadência como o nosso, permita-se ao menos aos que amam a terra em que nasceram furtar-se, pela contemplação e estudo das cousas do passado, às misérias do presente: assim se evitará uma

causa de sofrimento moral, e ao mesmo tempo se tirará do conhecimento etnológico do país, e da consciência da solidariedade em que os diversos momentos históricos estão entre si, estímulo para não deixar abismar-se completamente no pântano das protérvias sociais o que ainda resta de sentimentos puros na alma nacional (6).»

Apesar do desânimo que estas palavras patenteiam, foi no aprofundamento dos «sentimentos puros na alma nacional» que ele empreendeu um imenso labor científico onde o rigor da análise se envolvia sempre num amor à pátria portuguesa que nele atinge um dos cumes mais elevados. A orientação geral dos seus esforços encontra-se fundamentalmente virada para a caracterização do povo português. Pode-se pois dizer que o grande objectivo que dá coesão a uma obra imensa, e que numa abordagem inicial e superficial parece dispersa, consiste na obtenção de uma visão global do que foi e é o povo português. Foi exactamente essa ideia que presidiu à elaboração das suas duas obras maiores e que são inter-conexas: as *Religiões da Lusitânia* e a *Etnografia Portuguesa*.

### Contra a tese de Herculano

A fundamentação do empreendimento das *Religiões da Lusitânia* encontra-se, por outro lado, na contraposição da sua explicação da formação de

Portugal à de Alexandre Herculano.

O mestre da historiografia portuguesa do século XIX havia emitido juízos que chocavam frontalmente com as concepções de Vasconcelos. Na verdade em 1846 Herculano manifestara-se abertamente contra a «opinião de que somos os sucessores e representantes dos lusitanos [que] não só se firmou e perpetuou entre os eruditos, mas também se tornou por fim uma crença nacional e quase popular que dificilmente se poderá desarraigá-lo do comum dos espíritos» (7). Ele concluía: «Que é impossível ir entroncar com elas [as tribos de lusitanos] a nossa história ou delas descer logicamente a esta» (8) e «que ao acabar o império dos romanos, a nacionalidade dos anteriores habitantes da Espanha, não sendo já, antes da entrada destes, simples e exclusiva, mas uma confusa mistura de diversos povos, acabou brevemente por delir-se e incorporar-se na forte nacionalidade romana» (9).

Desculpando o exagero de Herculano com o atraso científico da Etnologia, da Antropologia, da Glotologia e da Arqueologia, no seu tempo, Vasconcelos é peremptório ao contrapor à posição daquele autor a ideia de que estas ciências confirmam que: «Não obstante os cruzamentos étnicos que de todos os tempos se têm operado no nosso território, devemos contar entre os nossos ascendentes os povos da Lusitânia» (10).

De forma mais concreta e directa afirma mesmo com toda a segurança, fruto dos longos estudos sobre o assunto, que: «se o território de Portugal não concorda exactamente com o da Lusitânia, está porém compreendido no dela; que a língua que falamos é, na sua essência, mera modificação da que usavam os Luso-Romanos; que muitos dos nossos nomes de lugares actuais provêm dos nomes pré-romanos; que certas feições do nosso carácter nacional se encontravam já nas tribos da Lusitânia; que grande parte dos nossos costumes, superstições, lendas, isto é, da vida psicológica do povo, datam do paganismo; que bom número das nossas povoações correspondem a antigas povoações lusitânicas ou luso-romanas; que numa palavra quando estudamos por miúdo, qualquer elemento tradicional da nossa sociedade, nos achamos constantemente em estreita relação com o passado ainda mesmo com o mais remoto» (11). Com uma frontalidade, vigor e clareza que lhe eram características rebate assim pontualmente a fundamentação de Herculano de que Portugal «é uma nação inteiramente moderna» porque, segundo ele, «Tudo falta; a conveniência de limites territoriais, a identidade de raça, a filiação de língua, para estabelecermos uma transição natural entre esses povos bárbaros e nós» (12).

É na contextura desta problemática que surge a obra que



mais apreciava e na qual tinha gasto, segundo dizia, «os melhores anos» da sua vida — as *Religiões da Lusitânia*. Amadurecida ao longo de dezasseis anos, o terceiro volume ficou concluído em 1913<sup>(13)</sup> marcando o fim de um empreendimento cultural dos mais monumentais levados a cabo pela historiografia portuguesa.

O ambiente científico português então existente, imbuído de positivismo, favoreceu o justo êxito da obra que vinha culminar e sistematizar tudo o que se tinha iniciado anteriormente.

### Os antecessores

O domínio específico concernente ao estudo das religiões da Lusitânia pode-se considerar que tinha começado a ser abordado nas décadas de setenta e oitenta por Francisco Martins Sarmiento,<sup>(14)</sup> Gabriel Pereira,<sup>(15)</sup> Adolfo Coelho<sup>(16)</sup> para não referir alguns trabalhos anteriores sem carácter acentuadamente científico. As investigações tinham sido entretanto facilitadas pela publicação em 1869 do monumental volume II do *Corpus Inscriptio-num Latinarum* (= CIL II)<sup>(17)</sup> onde Emilio Hübnner conseguiu recolher todas as inscrições até então conhecidas.

Mas a geneologia destes estudos é muito anterior pois o interesse pelos testemunhos das religiões antigas já vinha desde o Renascimento, tendo André de Resende<sup>(18)</sup> e Bernardo de

Brito<sup>(19)</sup> publicado alguns textos epigráficos e comentários sobre o assunto. Com o Iluminismo do século XVIII os estudos sobre tal matéria começaram a ter um pouco mais de consistência, primeiro com Jerónimo Contador de Argote<sup>(20)</sup> e depois com José Diogo Mascarenhas Neto<sup>(21)</sup>. Os progressos eram no entanto muito lentos como se pode observar pelo reduzido valor dos trabalhos já publicados no séc. XIX nomeadamente por António da Visitação Freire de Carvalho, J. da Silva Caldas, José Barbosa Canais de Figueiredo Castelo Branco e Levy Maria Jordão<sup>(22)</sup>. Pensamos, no entanto, que foram os trabalhos de Hübner e depois de Martins Sarmiento, Gabriel Pereira e Adolfo Coelho, já referidos, que incutiram um maior interesse pelo assunto que culminou no aparecimento das *Religiões da Lusitânia*. Por outro lado os progressos da arqueologia da Pré-História, iniciados desde muito cedo na década de 50, por pioneiros portugueses como Carlos Ribeiro, Pereira da Costa, Nery Delgado, Possidónio da Silva, Gabriel Pereira, Martins Sarmiento, Estácio da Veiga, Sá Villela e Felipe Simões contribuíram para que a parte inicial do projecto se pudesse materializar<sup>(23)</sup>. José Leite de Vasconcelos já tinha também escrito em 1885 um opúsculo de 62 páginas onde apresentara uma síntese sobre *Portugal Pré-Histórico*, Lisboa, David Corazzi editor, vol. 106

da *Biblioteca do Povo e das Escolas*, onde demonstrava o interesse pela arqueologia, em cujos trabalhos práticos se estreou em 1890, ao explorar as ruínas do santuário de *Endovellico* em S. Miguel da Mota, Terena.

Entre 1897 e 1913 outros investigadores foram estimulados pelos estudos de Vasconcelos e foram dando novos contributos no sentido de enriquecerem aquela temática e simultaneamente a obra daquele autor, onde eram recolhidos. Entre os nomes dos que de alguma forma contribuíram para a valorização das *Religiões* (...) são de destacar os nomes de Francisco Manuel Alves, Albano Bellino, Félix Alves Pereira, António dos Santos Rocha e Francisco de Tavares Proença Júnior.

Depois de vários retoques e acréscimos ao plano inicialmente traçado a obra veio a ser concluída em 1913, não sem que Vasconcelos a sentisse bem acabada pois por duas vezes veio a trazer acréscimos em adendas que intitulou: «Hierologia lusitânica (Novos aditamentos às *Religiões da Lusitânia*, vols. I a III)» e foram publicadas em *O Archeologo Português*, vol. XIV, 1920, pp. 270-286 e vol. XXVII, 1925-1926, pp. 23-24. Ainda relacionado com as *Religiões* (...) Vasconcelos escreveu um opúsculo de 24 páginas intitulado *Deuses da Lusitânia (Respostas às Fantasias de um Censor)*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1913,

(24) onde respondia às críticas emitidas por G. L. Santos Ferreira no opúsculo *Breves Observações Acerca do Método Seguido no vol. 2.º das Religiões da Lusitânia para a Leitura de Certas Inscrições Latinas*, Lisboa, 1913. Alguns anos depois voltou ainda a reflectir sobre as *Religiões da Lusitânia* a propósito de críticas à obra de M. Toutain, *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, que publicou em França, juntamente com a tradução dos capítulos «Considerações gerais sobre as religiões protohistóricas da Lusitânia» no artigo intitulado: «Idées religieuses des Lusitaniens» in *Revue Archéologique*, Paris, XVI, 1922, pp. 128-157 (25).

Ficava desta forma realizada uma obra que, dentro das limitações que pode ter uma abordagem histórica, se pode considerar sistemática.

### Instrumentos metodológicos

Nas *Religiões da Lusitânia* a erudição no tratamento das fontes informativas encontra-se envolvida por um raro poder de sensibilização que toca profundamente aqueles que se lançam na leitura atenta das suas páginas. Aí se encontram as palavras sóbrias de um discurso próprio de um cientista a que, com uma certa condescendência ao tradicionalismo, cabe o título de *mestre*. Elas possuem um valor quase que iniciático na revelação de que em tempos antigos houve práticas de ado-

ração nas forças da natureza, de coisas simples, de abstrações, da vida e da morte. Vasconcelos dá-nos a conhecer o significado, mais ou menos fácil de determinar com maior ou menor rigor, de palavras de sentido misterioso, de atitudes estranhas, de objectos antigos, de factos esquecidos, de nomes de pessoas e de povos desaparecidos.

A recuperação de realidades tão recônditas na profundidade dos séculos só foi possível nesta obra a partir da recolha e estudo, tão completo quanto possível, das curtas frases dos poucos textos literários sobreviventes e dos vestígios materiais encontrados, onde avultam, para lá de objectos e monumentos dispersos, as lápides epigráficas com os breves traços gravados para a posteridade e que nos transmitem as mais significativas mensagens.

A construção de uma História Antiga foi então possível porque o lento e árduo trabalho de pesquisa e análise de crítica histórica se apresentou eficaz e exemplar no rigor e profundidade e porque a ele se seguiram relações e explicações que permitiram sínteses esclarecedoras. Recorrendo sempre que possível ao método comparativo, Vasconcelos conseguiu tecer um panorama onde sobressaem, em traços fortes, os elementos estruturais de toda uma vasta época. Preocupado com a religião e com todas as suas implicações, não pôde efectuar um desenvolvimento

necessário a sectores mais de ordem social e económica e política - administrativa, embora essa temática não deixe de ser abordada de quando em quando. Mas não há dúvida que evidenciou no estudo da religião como esta constitui um sistema de representações que possuem uma função histórica essencial no interior de certas formações sociais e económicas. Permite assim aferir imensos aspectos da civilização por um longuíssimo espaço de tempo.

Porque nos apresentam as múltiplas dimensões dum mundo a descobrir no passado, as *Religiões da Lusitânia* merecem ser consideradas por todos aqueles que amam a história, como um dos monumentos mais valiosos da Historiografia Portuguesa.

Sendo um levantamento e estudo exaustivo de dados úteis para a História, Epigrafia, Arqueologia, Etnografia, Filosofia e Geografia da Antiguidade, uma obra como esta está necessariamente sujeita a ser alvo das acções do tempo. O relativismo da história toca-a a cada nova descoberta arqueológica e epigráfica e ao sopro de novas problemáticas. A ciência exige uma renovação constante de estudos que sem macular os monumentos do génio humano os tornam passíveis de actualizações. Estas observações resultam precisamente da constatação dos trabalhos que continuaram a ser publicados nos anos seguintes quer em Portugal quer em Espanha.

### Depois de Vasconcelos

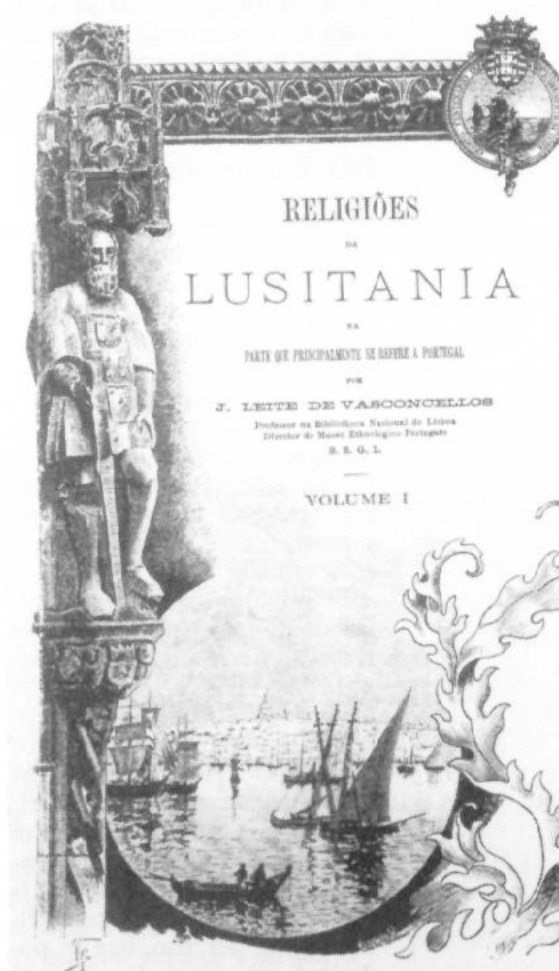
Em 1950 António Tovar e Joaquim M. de Navasqués<sup>(26)</sup> puderam apresentar uma visão global das divindades indígenas da Península Ibérica retocando já o panorama apresentado por Vasconcelos. A historiografia espanhola, que nunca chegara a realizar empreendimento idêntico às *Religiões (...)*, só em 1962 passou a contar com uma obra equiparável que abordava também o conjunto da Península. Trata-se do volume de José Maria Blazquez Martinez, *Religiones Primitivas de Hispania-I — Fuentes Literárias y Epigráficas*<sup>(27)</sup> onde este autor reunia o resultado das investigações levadas a cabo nos anos anteriores por ele próprio e por outros autores de que podemos destacar os nomes de Maria de Lourdes Alberto, Firmin Bouza-Brey, Fidel Fita, António Garcia y Bellido, Juan Malquer de Motes, F. Lopes Cuevillas, Joaquim M. de Navasqués e António de Tovar, entre outros<sup>(28)</sup> além de vários autores portugueses. Podemos, no entanto, ressaltar o carácter especulativo de algumas das suas hipóteses.

Em Portugal o estímulo inculcido por Vasconcelos a este tipo de estudos revelara-se profícuo pois, desde que surgiram as *Religiões (...)*, numerosas achegas têm vindo a ser dadas com a publicação de novos materiais. Entre os autores que de forma variável têm contribuído para esses progressos con-

tam-se os nomes de Jorge de Alarcão, Carlos Alberto Ferreira de Almeida, Fernando de Almeida, Domingos de Pinho Brandão, Mário Cardoso, José Coelho, Fernando Russel Cortez, Octávio da Veiga Ferreira, Moreira de Figueiredo, Eugénio Jalhay, Scarlat Lambrino, João de Castro Nunes, Manuel de Paiva Pessoa, Adriano Vasco Rodrigues, Carlos Faya Santarém, Augusto Vieira da Silva<sup>(29)</sup>.

Em 1969 José d'Encarnação apresentou uma tese de licenciatura na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, sobre as *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal* onde recolheu esses novos contributos, adicionando-os aos que já eram conhecidos por obras de Vasconcelos. Nesse trabalho muito meritório ordenou alfabeticamente e de forma crítica os teónimos até então conhecidos. Adicionando mais alguns dados essa obra foi publicada em 1975<sup>(30)</sup>. Neste mesmo ano José Maria Blazquez voltou a publicar uma obra de conjunto sobre as divindades indígenas hispânicas mais actualizada mas também mais lacónica que a que apresentara em 1962 — *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*<sup>(31)</sup>.

Os trabalhos destes autores ampliam e corrigem os conhecimentos de parte dos trabalhos de Vasconcelos mas tal não significa, na nossa opinião, que superassem de forma eficaz



*Sendo um levantamento e estudo exhaustivo de dados úteis (...) uma obra como esta está necessariamente sujeita a ser alvo das acções do tempo.* (Frontispício da 1.ª edição das "Religiões da Lusitânia", Lisboa, Imprensa Nacional, 1897)

a solidez alcançada na profundidade da análise e na clareza da síntese expressa nas *Religiões da Lusitânia* (32).

### Limites da reedição

Quererá tudo isto dizer que estamos de acordo com a edição facsimilada dos três volumes das *Religiões da Lusitânia* lançada pela Imprensa Nacional - Casa da Moeda em 1981? A resposta não é fácil, tendo em conta os eternos (?) problemas e contingências financeiras. Julgamos, contudo, que esse louvável empreendimento é passível de algumas observações críticas.

O novo lançamento constitui uma homenagem justa ao trabalho de José Leite de Vasconcelos, mas a manutenção na pureza integral da apresentação dos volumes publicados entre 1897 e 1913 não nos parece completamente aceitável, tendo em conta o que já foi feito para obras tão importantes como as de Alexandreerculano (33) e Gama Barros (34). Pensamos, por isso, que se poderiam ter adoptado algumas outras soluções de que destacamos as seguintes:

1 — Actualizar a ortografia e renovar a composição dos textos de forma a facilitar uma maior fluência e atracção na leitura por um público mais amplo.

2 — Restituir à forma original os volumes como o autor

pretendia, isto é, publicar no volume II toda a segunda parte que corresponde aos «Tempos Proto-históricos», com as suas duas secções tal como é expresso no «Prólogo» do volume II (35). Para esse efeito bastaria retirar do volume III as páginas 3-94, o que Vasconcelos não pudera realizar apenas por motivos de ordem técnica. Dessa forma não só se restituiria a forma lógica da obra, como ficariam simultaneamente mais equilibrados os volumes II e III.

3 — Acrescentar nas páginas respectivas os «Aditamentos» que o autor publicou no fim de cada volume, pois de outra forma aqueles perdem o seu impacto por nem sempre se observar essas partes finais das obras.

4 — Anexar ao terceiro volume as adendas que intitulou «Hierologia Lusitânica» e as observações complementares publicadas em *Deuses da Lusitânia* e «Ideias Religiosas da Lusitânia», todas elas já indicadas atrás.

5 — Acrescentar uma introdução desenvolvida à obra que a situasse no contexto dos estudos peninsulares antigos e modernos sobre a temática tratada. As breves palavras de apresentação por Orlando Ribeiro ainda que apresentem referências importantes, estão longe de poder constituir tal trabalho.

6 — Anotar as passagens que de tal mais carecessem. Dessa forma se poderiam corrigir pontos menos correctos ou elucidar certas questões hoje um pouco mais esclarecidas.

7 — Adicionar um apêndice onde se reunissem todos os textos epigráficos e vestígios religiosos que foram descobertos desde então até à actualidade (36).

Seguindo estes preceitos teríamos um novo lançamento, crítico e mais completo, que, sem afectar de forma alguma a obra de Vasconcelos, a tornaria muito mais profícua na consulta dos estudiosos do tema.

Admitamos, contudo, a validade da pureza da edição facsimilada, já que se pode admitir haver fundamentos económicos e que tal não afectava o conteúdo. O que não julgamos acertado, pelo menos, é a falta de realização dos pontos 4 a 7. E para tal poderia ter surgido uma esplêndida ocasião que não iria «macular» a edição anterior. Na verdade a Imprensa Nacional - Casa da Moeda editou em 1982 um volume preparado por Paula Bârcia e intitulado — «*As Religiões da Lusitânia* de J. Leite de Vasconcelos: Contribuição para o seu estudo — Alguns Comentários e Índices Gerais, onde se poderia ter realizado um útil trabalho científico que valorizaria extraordinariamente as *Religiões* (...)

Esta obra foi apresentada como dissertação de licenciatura na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 1972, nela se incluindo comentários que não aparecem na obra impressa.

Ao observarmos a sua estrutura verificamos que a obra contém quatro mapas com a distribuição geográfica: dos berões; dos cultos indígenas na Lusitânia; dos cultos romanos na Lusitânia (cujos números de referência são quase imperceptíveis); dos monumentos romanos citados na obra (onde se podem apontar várias deficiências) e vários índices: didascálico, onomástico, ideográfico, geográfico, de figuras, de instituições, de diversos assuntos e por fim uma bibliografia. Perante os muito esquemáticos índices que Vasconcelos deixou — 28 páginas a duas colunas no total — não podemos deixar de evidenciar e louvar a utilidade deste lançamento inédito em Portugal de um volume de índices de maior conveniência para a consulta proveitosa das *Religiões da Lusitânia*. Mas mesmo atendendo ao carácter do volume não podemos deixar de alinhar algumas observações críticas.

1 — No título atrás enunciado regista-se a expressão «alguns comentários», do qual inicialmente esperávamos muito. Ao analisarmos a obra, contudo, não conseguimos ver, nas três curtas páginas de aberturas (ou em qualquer uma das

274 páginas do volume), mais que o resumo do conteúdo e critérios de apresentação dos índices. Sinceramente que pensávamos poder ler aí algumas considerações sobre a complexa estrutura da obra, as leituras do autor, as formas de trabalhar e organizar as informações, etc.

2 — Nos índices onomástico e ideográfico foram repetidos os teónimos e teria sido muito mais simples, proveitoso e correcto apresentar um índice só de teónimos.

3 — No índice onomástico teria sido conveniente juntar todos os nomes incluindo os dos indígenas referidos por Vasconcelos.

4 — Perguntamo-nos se teria valido a pena apresentar um índice didascálico quando existe uma bibliografia cujo conteúdo é coincidente ocupando cada um deles quase o mesmo volume de páginas (58 para o primeiro e 60 para a segunda). A existirem talvez se pudessem colocar juntos não só por uma questão formal mas também por ser mais prático.

5 — Apesar de Paula Bárcia nos dizer a propósito do (reduzido) índice ideográfico, que se apresentaram, «palavras-chaves diferentes das do resumido índice primitivo da obra, para abrir o leque de pesquisas e tentar que os dois índices se completem»<sup>(37)</sup> pensamos que teria sido função muito mais

útil desta obra reuni-los para dessa forma não obrigar a uma dupla pesquisa a todos aqueles que se procuram esclarecer sobre um determinado assunto.

6 — Atendendo a que um dos objectivos do volume organizado por Paula Bárcia consistiu em facilitar a consulta e «tornar mais manuseável»<sup>(38)</sup> uma obra tão complexa, pensamos que teria tido interesse, sem que isso acarretasse perda de tempo ou interesse, a reunião no fim da obra dos «índices metódicos», como lhes chama Vasconcelos, dos três volumes<sup>(39)</sup>.

7 — Quanto aos mapas que são inseridos eles têm algum interesse para dar uma panorâmica das informações fornecidas pelo autor, mas a verdade é que a sua escala e desactualização tornam-nos de reduzida utilidade, pelo menos desintegrados de comentários ou complementos.

8 — Quanto à bibliografia pensamos que teria sido mais correcto e útil separar as referências aos autores e às obras da Antiguidade das das Épocas Moderna e Contemporânea.

### Reler as *Religiões*

Estas considerações inserem-se certamente em critérios diversos dos seguidos pela autora, mas julgamos que são razoáveis pois resultam da experiên-



Vasconcelos dá-nos a conhecer o significado (...) de palavras de sentido misterioso, de atitudes estranhas, de objectos antigos... (Placas de ardósia encontradas na "anta grande", no concelho de Avis)

cia na consulta frequente de uma obra tão proveitosa para quem se interessa pela História Antiga do nosso país. O usufruto das informações e perspectivas de Vasconcelos, combinadas com novas informações e novas problemáticas, poderão um dia permitir a redacção de uma *História da Lusitânia*, que José Leite de Vasconcelos sonhou realizar mas não pode materializar<sup>(40)</sup>. A importância que atribuía ao conhecimento desses tempos recuados era enorme, pois entendia que um português: «não pode (...) deixar também de se

interessar pela Lusitânia, visto que dela descende, e a ela se acha vinculado por laços de toda a ordem»<sup>(41)</sup>. Daí a expressão do seu empenhamento científico que soube traduzir de forma tão incisiva ao defender que: «Quanto mais intenso for o conhecimento da História, tanto mais firme será a consciência da nacionalidade»<sup>(42)</sup>.

O conjunto dos seus estudos avulta entre os daqueles que também se esforçaram, utilizando perspectivas diversas, por compreender/explicar a formação de Portugal e dos quais

poderíamos destacar, entre outros, os nomes de Alexandre Herculano, Oliveira Martins, Teófilo Braga, Alberto Sampaio, Gama Barros, Mendes Correia, Jaime Cortesão, Vergílio Correia, Damião Peres, Paulo Mereia, Amorim Girão, Orlando Ribeiro, Torquato de Sousa Soares e José Mattoso.

Ao terminarmos estas observações sobre alguns aspectos de uma das obras mais importantes de José Leite de Vasconcelos, resta-nos a esperança de estar a contribuir para aumentar o estímulo à leitura de páginas que o tempo não amarelece.

Na verdade, julgamos que *As Religiões da Lusitânia* possuem ainda um fascínio especial que atrai os amantes da História e os leva a enfrentar as trevas dos tempos antigos à custa das árduas investigações baseadas em frágeis vestígios que têm de saber valorizar. Assim fez o sábio investigador, assim o sabiam e possam fazer e melhor os historiadores de agora.

(1) Para o estudo da vida e da obra de José Leite de Vasconcelos é de consulta indispensável o volume — *José Leite de Vasconcelos. Livro do Centenário (1858-1958)*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa — Imprensa Nacional, 1960. Aí se publicam interessantes páginas de homenagem e de reflexão de autoria de João da Silva Correia, Oliveira Guimarães, Hernâni Cidade, Manuel Heleno, Francisco Rebelo Gonçalves, Orlan-

do Ribeiro, Vitorino Nemésio e Manuel Viegas Guerreiro. É de destacar de seguida a enorme e espantosa «bibliografia de José Leite de Vasconcelos» organizada por Isabel Vilares Cepeda que distribui os 1243 títulos do autor entre as pp. 139 e 265.

(2) Recolhido pelo autor em *Opúsculos*, vol. V (parte I), Lisboa, Imprensa Nacional, 1938, pp. 197-206.

(3) Idem, pp. 206-213.

(4) Idem, pp. 123-131.

(5) *Religiões da Lusitânia* (= *Rel. Lus.*), vol. I, p. VII.

(6) Idem, p. VIII.

(7) *História de Portugal*, Tomo I, Lisboa, Livraria Bertrand, 1980, p. 41.

(8) Idem, p. 81.

(9) Idem, p. 64.

(10) *Rel. Lus.*, vol. I, p. XXV.

(11) Idem, p. XXVI.

(12) *História de Portugal*, loc. cit. p. 82.

(13) Como já foi referido o volume I saíu em 1897 e o II em 1995.

(14) O seu primeiro artigo sobre o assunto foi «O deus Bormânico» in *Museu Ilustrado*, Porto, 1878, vol. I, pp. 155-156 e nos *Dispersos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933 pp. 10-11.

(15) O primeiro artigo intitulou-se «Mytologia Ibérica — inscrições endovellicas de Vila Viçosa» in *Renascença*, 1878, pp. 42 e ss.

(16) Num estudo apresentado em 1880 «Sur les Cultes peninsulaires antérieurs à la domination Romaine», in *Congrès International d'Anthropologie et d'Archeologie Préhistoriques*, Lisboa, 1884, pp. 438-451.

(17) Editado em Berlim com um suplemento publicado em 1892.

(18) *Libri Quatuor de Antiquitatibus Lusitaniae*, publicado postumamente em Évora em 1593.

(19) *Monarquia Lusitana*, Primeira Parte, Alcobaca, 1597 e segunda parte, Lisboa, 1609.

(20) *Memórias para a História Eclesiástica do Arcebispado de Braga, Primaz das Espanhas*, três tomos — I, 1732, II, 1734, III, 1744.

(21) «Memória sobre Antiguidades de Vizela», in *Memórias da Li-*

*teratura Portuguesa*, tomo III, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1792, pp. 93-110.

(22) Para a bibliografia destes autores pode-se consultar o CIL II ou o livro de José d'Encarnação, *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1975, pp. 25-76.

(23) São muito elucidativas as informações fornecidas pelo próprio J. L. de Vasconcelos nas *Rel. Lus. I*, pp. 3-12.

(24) Republicado em *Opúsculos*, vol. V, 1.ª parte, Lisboa, Imprensa Nacional, 1938, pp. 213-239.

(25) Idem, 131-172.

(26) «Algumas Consideraciones sobre los nombres de divindades del Oeste Peninsular» in *Miscelánea de Filologia, Literatura e História Cultural à Memória de F. A. Coelho*, Lisboa, 1950, pp. 178-191.

(27) Publicado pelo Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegacion de Roma, Madrid, 1962.

(28) Para a bibliografia destes autores, veja-se José Maria Blazquez Martinez, *Religiones Primitivas de Hispania - I — Fuentes Literárias y Epigráficas*, Roma, 1962, pp. 231-242.

(29) Para a bibliografia destes autores veja-se José d'Encarnação, ob. cit., pp. 25-76.

(30) Vide nota (22).

(31) Madrid, Coleccion Colegio Universitário, 6, Ediciones Istmo, 1975.

(32) Como já tivemos ocasião de referir na recensão bibliográfica que fizemos à excelente obra de síntese de Paul-Marie Duval, *Les Dieux de La Gaule*, Paris, Pavot, 2.ª ed. 1966 (1.ª ed. 1957), publicada na revista *Conimbriga*, 17 (1978), pp. 179-180, é nossa convicção de que está ainda por realizar uma obra com uma «sólida estruturação ensaística», que possa sistematizar em novos moldes a obra de Vasconcelos. Por isso esta continua com todo o seu esplendor a ser uma obra exemplar.

(33) No caso deste autor, que é sem dúvida das figuras mais mar-

cantes de toda a nossa cultura tem-se publicado a obra de forma criteriosa sendo de destacar as edições da *História de Portugal*, 4 volumes, Lisboa, Livraria Bertrand, 1980-1981, com prefácio e notas críticas de José Mattoso, e dos *Opúsculos* em 10 volumes (saíram até agora três em 1982-1983-1984), Lisboa, Editorial Presença, com edição crítica, organização, introdução e notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia.

(34) Cuja 2.ª edição da *História da Administração Pública em Portugal nos séculos XII a XIV*, 11 volumes, Lisboa, Sá da Costa, 1945-1954 foi organizada e anotada por Torquato de Sousa Soares.

(35) *Rel. Lus. II*, pp. VII-VIII.

(36) Estes dois últimos pontos levar-nos-iam muito longe nas considerações que se impunham. Não é o momento azado para tal fim, mas não deixamos, contudo, de assinalar a título de exemplo referencial e só para nos reportarmos aos volumes II e III, que os testemunhos epigráficos do culto de Marte, do grupo *Band*, de *Arentius*, de *Reve*, de *Júpiter* e de tantos outros, aumentou consideravelmente. Importantes questões como a da relação entre os cultos de *Trebaruna* e *Victoria* ainda estão por estudar, embora neste caso tenhamos um trabalho em vias de conclusão. Por último e para verificarmos a necessidade de renovação dos estudos epigráficos veja-se o nosso trabalho sobre *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu de Tavares de Proença Júnior*, Castelo Branco, Ministério da Cultura - Museu de Tavares de Proença Júnior (no prelo).

(37) Ob. cit., p. 8.

(38) Ob. cit., p. 7.

(39) É o que acontece, por exemplo, na edição da obra de Jaime Cortesão *Os Descobrimientos Portugueses*, volume VI, Lisboa, Livros Horizonte, 2.ª edição, 1978, pp. 1631-1635.

(40) *Rel. Lus.*, I, p. XXVIII.

(41) Idem, p. XXVI.

(42) Idem, *ibidem*.







... O tema é Portugal (essa «promessa não cumprida») objecto e sujeito histórico que se prende programaticamente com o objectivo da própria revista. Expresso

O aparecimento, no fim do ano, da revista «Prelo» é um acontecimento cultural de irrecusável importância. Ao seu nível, é mesmo o acto mais marcante registado entre nós nos últimos tempos.

*Fernando Dacosta,*  
in O Jornal

Um acontecimento cultural... uma revista de erudição e crítica, de excelente aspecto gráfico, que poderá marcar uma posição significativa na cultura portuguesa do nosso tempo.

Diário de Notícias

O pórtico da revista, exacto, *comme il faut*, explica algo do porquê e como da excelente revista... Alguns, se não todos os textos, merecem ser lidos e não apenas observados.

*Jorge Listopad,*  
in Diário de Notícias

É então altura de tentar adquirir a excelente (e graficamente sedutora) revista «Prelo», n.º 1, que a Imprensa Nacional/Casa da Moeda acaba de lançar.

*Eduardo Prado Coelho,*  
in Jornal das Letras



## EXPOSIÇÃO DA INCM EM PARIS

Um conjunto de edições da Imprensa Nacional - Casa da Moeda, desde o século XVIII até hoje, em particular da última fase de actividades, num total de 300 espécies, algumas bastante raras, ficou patente ao público numa exposição inaugurada, em Paris, a 19 de Março e que se prolongará até 13 de Abril, no Centre Culturel Portugais da Fundação Calouste Gulbenkian.

A par destas amostras bibliográficas, ficaram igualmente expostas as ilustrações de Fernando Azevedo, Júlio Resende, Noronha da Costa, Bartolomeu Cid, Emília Nadal, Mário Botas, Nikias Skapinkis, etc., incluídas no álbum *Camões* editado no ano das comemorações do centenário do poeta; medalhas de João Cutileiro, José Rodrigues, José Aurélio, Clara Menéres e outros artistas portugueses; diversas moedas realizadas na Casa da Moeda; e ainda a maquette das instalações da Imprensa Nacional no século XVIII.

A exposição foi apresentada pelo prof. José Augusto França, director do Centro da Gulbenkian em Paris, e pelo dr. Vasco Graça Moura, administrador da INCM. À cerimónia de inauguração compareceram o Directeur de l'Imprimerie Nationale, V. Beausang, o Di-

recteur de La Monnaie de Paris, P. Dehaye, os embaixadores portugueses em França, Walter Rosa, junto da Unesco, Victor Crespo, junto da OCDE, Pedro Roseta, o cônsul-geral em Paris, Gervásio Leite, o conselheiro cultural da embaixada, Liberto Cruz, e os professores Paul Teyssier, Léon Bourbon, A. Sibert, Roger Bismut e P. Rivas, além de numeroso público, designadamente dos meios editoriais. Presente ainda uma equipa da televisão francesa, que deu ampla cobertura ao acontecimento.

**AS EDIÇÕES DA INCM  
PARECER DO CONSELHO  
EDITORIAL**

As linhas principais do programa de edições apresentado para 1984 resultam de propostas ou sugestões avulsas de origem diversa, tendo sido acolhidas algumas das sugestões emanadas do Conselho Editorial em anteriores pareceres ou sessões de trabalho, designadamente quanto à reedição de textos dramáticos, de obras esquecidas da novelística portuguesa do séc. XIX, de obras fundamentais do pensamento filosófico mundial e da série «Pensamento Português», bem como quanto ao previsto lançamento da nova colecção «Escritores de Países de Língua Portuguesa».

No que se refere a esta última haveria vantagem em privilegiar a edição de textos literários, de preferência a estudos sobre autores ou obras, de modo a dispor-se dum corpus tão lato quanto possível.

O programa para 84, alargado a áreas até agora menos contempladas, tem, no seu conjunto, as características positivas e dinâmicas dos dois programas anteriores, assegurando claramente a expansão cultural pretendida, e, por sua vez corroborada pelo êxito comercial, indispensável à sua prossecução.

No que se refere ao projecto de viabilização da atribuição de uma verba anual que permita subsidiar a formação de equipas de jovens investigado-

res universitários que se dediquem à publicação de textos ignorados ou de difícil acesso, recomenda-se uma escolha criteriosa dos responsáveis por esses grupos e uma regulamentação cuidada do sistema a instituir.

O Conselho teve em atenção que certas opções editoriais encontram a sua justificação na necessidade de, na ausência de subsídios, a Empresa ter de encontrar soluções rentáveis e que libertem meios, de modo a fazer face aos encargos com a publicação de obras cujo difícil escoamento e elevado custo se encontram na razão inversa do respectivo interesse cultural.

Em conclusão, e nos termos do art.º 32 do Decreto-Lei 333 de 7.12.81, o Conselho Editorial da Imprensa Nacional-Casa da Moeda dá parecer favorável, na sua globalidade, ao programa editorial para 1984 que lhe foi submetido.

*(Aprovado em reunião do Conselho Editorial da INCM de 16-2-83).*

# LIVROS DA IMPrensa NACIONAL

**nm** IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA

## BIBLIOTECA DE AUTORES PORTUGUESES

---

António Nobre  
ALICERCES  
seguido de LIVRO DE APONTAMENTOS  
*Prefácios e leitura de Mário Cláudio*

COPILAÇAM DE TODALAS OBRAS  
DE GIL VICENTE  
*Intr. e normalização do texto  
por Maria Leonor Carvalhão Buescu*

Antónia Margarida de Castelo Branco  
AUTOBIOGRAFIA (1652-1717)  
*Pref. de João Palma-Ferreira*

Álvaro Lopes de Chaves  
LIVRO DE APONTAMENTOS  
(1438-1489)  
*Intr. e leit.  
de Anasásia Mestrinho Salgado  
e Abílio José Salgado*

Mário Cláudio  
AMADEO

Alberto Lacerda  
OFERENDA I

TRATADO DO SUBLIME,  
DE DIONISIO LONGINO  
(Traduzido da lingua grega na portuguesa  
por Custódio José de Oliveira)  
*Intr. e act.  
de Maria Leonor Carvalhão Buescu*

José Bruno Carreiro  
OS MAIAS  
(Adaptação teatral do romance  
de Eça de Queirós)  
*Prefácio de J. Almeida Pavão  
Estudo de Carlos Reis*

Fernão Mendes Pinto  
PEREGRINAÇÃO E CARTAS (2.ª ed.)  
(Texto segundo a edição de 1614)  
*Leitura de Adolfo Casais Monteiro*

Alexandre O'Neill  
POESIAS COMPLETAS (1951-1984)  
*Prefácio de Clara Rocha*

## ESTUDOS E TEMAS PORTUGUESES

---

José Esteves Pereira  
O PENSAMENTO POLÍTICO  
EM PORTUGAL NO SEC. XVIII  
António Ribeiro dos Santos

SANTA MARIA DA BARÇA  
TRÊS TESTEMUNHOS  
PARA UM NAUFRAGIO  
*Intr. e leit. de Giulia Lanciani*

A. Moreira de Sá  
HUMANISTAS PORTUGUESES  
EM ITALIA

Maria Leonor Carvalhão Buescu  
BABEL OU A RUPTURA DO SIGNO  
Gramática e Gramáticos portugueses  
do Séc. XVI

Maria Manuela Gouveia Delille  
A RECEPÇÃO LITERARIA  
DE H. HEINE  
NO ROMANTISMO PORTUGUES  
(1844-1871)

CARTAS BAIANAS (1821-1824)  
(Subsídio para o estudo dos problemas  
da opção na independência brasileira)  
*Est., org. e notas  
de António d'Oliveira Pinto da França*

ESTUDOS SOBRE JORGE DE SENA  
*Org. de Eugénio Lisboa*

Luís F. Lindley Cintra  
A LINGUAGEM DOS FOROS  
DE CASTELO RODRIGO

P. Diogo Pereira Sotto Maior  
TRATADO DA CIDADE  
DE PORTALEGRE  
*Intr. e notas de Leonel Cardoso Martins*

Teófilo Braga  
HISTÓRIA DA LITERATURA  
PORTUGUESA (4 vols.)  
*Prefácio de João Palma-Ferreira*

E. M. de Melo e Castro  
PROJECTO: POESIA

Eduardo Prado Coelho  
A MECÂNICA DOS FLUIDOS

Beatriz Berrini  
PORTUGAL DE EÇA DE QUEIROZ

Martim Albuquerque  
ESTUDOS DE CULTURA  
PORTUGUESA - I

## ARTE E ARTISTAS

---

Fernando Pernes  
JOSÉ DE GUIMARÃES  
Ed. normal/Ed. especial

Francisco de Holanda  
DA PINTURA ANTIGA  
Ed. crítica de Angel Gonzalez

António Vieira  
A FENOMENOLOGIA DA CRIAÇÃO  
ARTISTICA EM MARIO BOTAS

## PRESENCAS DA IMAGEM

---

LIVRO DE HORAS DE D. MANUEL  
Estudo introdutório de Dagoberto Markl

## PLURAL

---

José Emilio-Nelson  
POLIFEMO E OUTROS POEMAS

Eduardo Pitta  
A LINGUAGEM DA DESORDEM

Isabel Mendes Ferreira  
UM CORPO (SUB)EXPOSTO

Fernando Gandra  
O LADO DO CISNE

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

Luís Amorim de Sousa  
OCEANOGRAFIA

Luís Castro Mendes  
RECADOS

António Cabrita  
DUAS LUAS, ENTREDEDOS

## OUTRAS EDIÇÕES

CRONICA GERAL DE ESPANHA  
DE 1344 (4 vols.)  
*Ed. crítica do texto português  
por Luís Filipe Linalely Cintra*

Nikias Skapinakis  
5 IMAGENS PARA NEMÉSIO



### **Crónica Geral de Espanha de 1344**

Edição crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra.

Reedição de um monumento essencial da cultura portuguesa. *Vol. I*: Estudo introdutório de história da cultura literária onde se identifica, caracteriza e situa a «Crónica». *Vols. II, III e IV*: Texto integral da «Crónica», um dos mais extensos entre os primeiros ensaios da prosa portuguesa. (IV vol. no prelo).

LIVROS  
DA  
IMPrensa  
NACIONAL

IMPrensa NACIONAL - CASA DA MOEDA

Luis F. Lindley Cintra

A LINGUAGEM DOS FOROS  
DE CASTELO RODRIGO



temas portugueses

IMPrensa NACIONAL - CASA DA MOEDA

Luís F. Lindley Cintra

**Linguagem dos Foros  
de Castelo Rodrigo**

Contribuição para o estudo do leonês e do galego-português do Século XIII.

«C'est vraiment un livre magistral, aussi bien comme édition que comme commentaire linguistique».

*Prof. Walther Von Wartburg, da Universidade de Basileia, em carta ao autor, de 9.3.60, a acusar a recepção da obra.*

«É um trabalho beneditino de altíssimo mérito, em que o saber filológico do Prof. Cintra e a sua cultura histórico-literária se desdobram em toda a sua opulência e virtuosidade».

*Domingos Maurício, in Rev. Brotéria (Lisboa), LXX, 1960.*



## LIVRO DE HORAS DE D. MANUEL

Estudo introdutório de Dagoberto Markl

colecção presenças da imagem  
Crédito Predial Português • Imprensa Nacional-Casa da Moeda

LIVRO DE HORAS  
DE D. MANUEL  
*O Livro de Horas de D. Manuel  
integra-se no período mais rico  
da iluminura portuguesa  
que podemos situar  
entre 1495 e 1557.*

Reprodução a cores e a ouro  
de todas as iluminuras  
no tamanho original.  
Estudo introdutório  
de Dagoberto Markl.  
Edição INCM  
Crédito Predial Português,  
sob os auspícios  
do Comissariado para a  
XVII Exposição de Arte,  
Ciência e Cultura.









PRÓXIMA

DUDE  
PRELO

NÚMERO ESPECIAL  
DEDICADO A  
EDUARDO LOURENÇO