JAIME CORTESÃO

O SENTIDO DA CULTURA EM PORTUGAL NO SÉCULO XIV

LISBOA
1956

JAIME CORTESÃO

O SENTIDO DA CULTURA EM PORTUGAL NO SÉCULO XIV

LISBOA
1956

Separatas da «Seara Nova»
(N.os 1311 a 1316)

(Conferência realizada no Clube dos Fenianos do Porto em 10-12-1955)

À separata desta conferência acrescentamos duas fotografias, com a representação do selvagem, *uma do século XIV, outra do seguinte, pois nos parece tratar-se dum dos factos, de significado e relevo, mais pitorescos e definidores da cultura em Portugal no século de Trezentos. A mais antiga destas figurações, a qual, ao que nos informam, foi assinalada pela primeira vez pelo prof. Mário Chicó, representa um combate entre dois selvagens nus e armados de paus, provàvelmente conforme o modelo vivo dos momos ou exibições públicas da época. Na segunda, aparece um jovem casal de selvagens, literalmente cobertos de pêlo, segurando um escudo heráldico, — tema já então igualmente difundido em Espanha.*

Desta conferência, que foi pronunciada e não lida, eliminamos apenas as palavras de abertura e as da peroração, pelo seu carácter circunstancial.

Convidados a dar a lição inaugural de um curso sobre a história geral da cultura, ou das culturas, entenderam os organizadores desta benemérita iniciativa e conviemos nós em que seria útil começar pela definição do objecto, métodos e processos de interpretação deste ramo tão complexo das ciências humanas.

O conceito de cultura abrange quer as formas de domínio do homem sobre a natureza, quer as criações sociais ou individuais que visam a expandir, dignificar e exaltar a vida humana. Tem-se ùltimamente dado grande primazia à palavra cultura, que os alemães divulgaram, em detrimento de outra — civilização — de proveniência francesa, que nos parece em muitos casos preferível. Sempre que a cultura tende, por qualquer das suas formas, a libertar o homem da mentalidade dogmática, imposta pela compressão social, a eliminar o jugo da submissão gregária sem limites e da fé ortodoxa sem opção, trata-se, ao que pensamos, da sua forma superior — a civilização — cujo sentido se contém na raiz etimológica, — *civilização* de *civil* e, em última análise, de *cives*, o cidadão.

Por consequência, a história das culturas, envolvendo sempre como etapa superior este último conceito, ocupa-se do esforço conjunto e uno de criação humana para modificar o meio, quer físico, quer social e moral, em benefício e melhoria do homem.

Conjunto e uno, repetimos, pois a cultura de cada época só existe como um todo. Podemos discriminar e estudar dentro dela as suas diferentes formas, *verbi gratia,* as técnicas, a ciência, o direito, as artes e a religião. Mas um nexo profundo as liga: o impulso de vida que a todas plasma e anima. Presas entre si por uma estreita conexão, cada uma só ganha pleno significado quando integrada no conjunto das demais. Por conseguinte, o objecto supremo da história da cultura é buscar as conexões entre as suas formas e o sentido que as dirige para o melhoramento e unificação da humanidade. E não será verdadeiramente um historiador da cultura aquele que não busque no seu estudo os caminhos que levam ao alargamento da consciência humana, pela acção, pela justiça, pela arte e pelo amor.

Nestes conceitos e princípios estão implícitos um método e um processo de interpretação. Dentro de cada forma de cultura há que buscar as suas criações, símbolos, estilos e ideais mais significativos numa época determinada; mergulhá-los contìnuamente na corrente dos factos sociais que a explicam e se explicam por ela; separar o que é herança cultural e criação dos outros povos, do que é próprio, novo e original em cada povo ou grupo social e em cada época, para ao fim destacar do feixe das formas e expressões o impulso criador de vida, que levou à

crescente libertação do homem e ao enriquecimento da sua consciência.

Por isso a história da cultura tem que recorrer constantemente à geografia ou à geopolítica, que ajuda a compreender o nexo que as liga ao meio geográfico, à etnografia que lhes busca as raízes nas profundidades do passado; à história económica, à das técnicas, das ciências, das instituições, das belas-artes e da religião; à sociologia que lhe oferece os paradigmas das formas e das suas mutações; e à filosofia que interpreta, em última análise, as relações causais do homem com a vida e o universo.

E apesar de que não há história sem uma filosofia subjacente, não nos propomos versar aqui uma filosofia da história da cultura ou da história em geral. Seria, ao que nos parece, transcender do objectivo que nos propomos. Diremos, todavia, para findar este prólogo que, a nosso ver, a história da cultura não se explica apenas por causas económicas ou sócio-económicas. Não desdenhando por forma alguma a interpretação económica da história, somos dos que entendem que se tem desconhecido a existência ou desprezado a importância dos factores espirituais, e em particular as mutações religiosas na urdidura da história, — o que pretendemos exemplificar mais adiante.

Tudo o que até aqui dissemos não passaria, para a maioria dos ouvintes, de locubrações abstractas, *flatus vocis,* que atravessaria como um rápido clarão pela memória, se não objectivássemos num determinado período da história o seu conteúdo cultural, a aplicação do método específico para definir-lhe as

formas e mútuas conexões e, finalmente, a interpretação das suas funções em vista a largos fins humanos. Só assim poderemos esperar que os nossos ouvintes alcancem a compreensão íntima do que seja a história da cultura e a antevisão dos largos horizontes que ela pode abrir ao pensamento.

Para isso escolhemos por tema o *Sentido da Cultura em Portugal no século XIV*, pois nos pareceu mais adequado a iniciar um público português no problema das origens, plasmação e desenvolvimento das culturas. E para ganhar-vos a atenção, entraremos de chofre na entranha do problema, deixando por momentos entrever o fundo mais fundo dos horizontes que pretendemos devassar.

Um grande historiador contemporâneo, o inglês Toynbee, dividiu a história universal em duas grandes épocas: a pré-gâmica, ou seja a anterior à viagem de Vasco da Gama, em que a humanidade se encontrava fraccionada em povos do Ocidente e do Oriente e, por consequência, de culturas superiores, mas umas e outras desconhecidas, ou quase desconhecidas entre si; e a post-gâmica, ou seja posterior à viagem do Gama, que produziu, por forma dramática e revolucionária, uma completa transformação da carta física e humana do mundo, alargando infinitamente a perspectiva histórica e, em particular, da história da cultura, considerada como obra conjunta de toda a humanidade.

Dessa grande reviravolta da história, de cujas consequências, na opinião de Toynbee, os povos do Ocidente ainda não se deram inteiramente conta, foram agentes principais os portugueses. E quando

se considera quantos milénios a humanidade viveu em compartimentos separados e estanques, alheia ao equador que unifica os mundos físicos e culturais; e quantas e terríficas lendas vedavam o acesso aos mares tenebrosos e às terras inhabitáveis, é impossível furtar-se a uma impressão de pasmo. E mistério se afigura que um povo, contando na época dos Grandes Descobrimentos à volta de um milhão e duzentos mil habitantes, houvesse iniciado as grandes navegações, realizado o périplo da África, percorrido os litorais índicos da Ásia, descoberto o Pacífico ocidental e uma grande parte das costas do Novo-Mundo... e tudo isto em menos de um século! Como explicar este fenómeno, a que, parafraseando Renan, poderíamos chamar o milagre luso?

Causas económicas e estritamente económicas? Que elas actuassem de certo modo não temos dúvida. Mas o comércio das especiarias, alvo económico do Gama e da Europa da sua época, interessava, sim, aos Estados mediterrâneos que o praticavam, e buscá-lo por novos e largos caminhos exigia um tal dispêndio de energias, capitais e sacrifícios, que um interesse indirecto não poderia, a nosso ver, dinamizar todo um povo e levá-lo a realizar tamanha empresa. Portugal, cujo comércio marítimo a distância tinha por base a agricultura, cuja vida urbana, pouco intensa, não exigia a larga importação de produtos ricos, e que não estava interessado no comércio dos portos do Levante, empório dos produtos orientais, não tinha qualquer interesse directo e primacial, nem preparação económica e mercantil que o forçassem a tentar resolver aquele magno problema. A posição

geográfica oferecia-lhe, é certo, vantagens inegualáveis: situado numa das esquinas do planeta, entre o Mediterrâneo e o Atlântico, e à beira das estradas marítimas mais próximas da América-meridional e do Oriente, e mais ou menos adestrado em viagens de longo curso no Atlântico-Norte, estava em condições magníficas para aproveitar-se das culturas dos povos mediterrâneos e dos mares do Norte e visionar novas soluções aos problemas do comércio cosmopolita. Mas factores prementes não existiam. Ausência de solicitação económica directa e de antecedentes comerciais veio a dar à nossa *carreira da Índia* o carácter de transportadora e intermediária entre os interesses directos e a tornar-se o germen mais activo da falência dos portugueses no Oriente.

Como explicar então aquilo a que chamamos milagre luso, parafraseando Renan, que à história e à cultura da Grécia antiga apelidou de milagre grego? Poderíamos falar ainda de outros milagres como, por exemplo, o milagre holandês, no século XVII; e quer a Grécia, quer a Holanda, povos de minúsculo volume demográfico, mas notáveis justamente por uma cultura própria de forma urbana e laica e pela sua expansão geográfica. Será que o segredo do milagre português se esconde então na história da cultura?

Ponhamos, pois, o problema: que formas tomou a cultura em Portugal durante o século XIV? Haverá nessa morfologia cultural um impulso e sentido de vida capaz de lançar um povo num grande movimento de expansão? Será que Portugal, depois de ter recebido muito dos outros povos, lhes tenha oferecido algo de próprio e original?

Vamos primeiramente relancear a sociedade portuguesa durante o século XIV, sob o ponto de vista da estruturação económica, social e política.

O que desde logo caracteriza a sociedade em Portugal neste século é o aparecimento e predomínio de uma burguesia, cujo poderio assenta no comércio a distância com base na agricultura e numa indústria extractiva, a do sal. É esse o facto que vem dar *facies*, vigor e tonalidade própria à sociedade portuguesa. Burguesia e mesteirais, ou sejam os trabalhadores manuais, que surgem então como nova classe, aliam-se à realeza na sua luta contra a nobreza e o clero, de tendências feudais. Estas duas últimas classes, ao dealbar o século XIV, começam a perder ascendência e entram num período de abatimento do poder. Tal fenómeno é, aliás, ligeiramente tardio em relação à Europa mediterrânea e ocidental, de cujas influências Portugal veio a beneficiar em larga escala.

Definida que seja a grei na sua classe e actividades mais representativas, começaremos por estudar a cultura portuguesa sob os aspectos das técnicas marítimas e comerciais; na ciência; no que houver de mais específico no direito; nas formas típicas da literatura e das artes plásticas; e, finalmente, nos movimentos de fundo que renovaram as crenças e cultos religiosos durante o século XIV. E pouco mais poderemos traçar que um rápido esquema, tão incompatível com a duração normal de uma lição seria o desenvolvimento de cada um destes temas.

Três factos assinalam os progressos da burguesia e do comércio marítimo durante o século de Trezentos. Se, ao terminar o século XIII, os navios portu-

gueses frequentavam com grande assiduidade os portos da Flandres, da Inglaterra, da França, da Espanha, do Norte de África e, em muito menor grau, do Levante, esse tráfico entra em rápido crescimento e sobe de importância quando, em começos do século XIV, a França proibiu aos flamengos o acesso às feiras da Champagne e, para suprir essa carência, concedeu grandes privilégios, sucessivamente confirmados, aos mercadores portugueses, que acorreram a fixar-se nos portos franceses do Atlântico e do Menas; os catalães e maiorquinos; pelo tratado de 1353, celebrava-se um tratado entre Portugal e Inglaterra, concedendo a liberdade recíproca de tráfico e particulares garantias, nos dois países, aos seus comerciantes.

Mas o comércio atrai o comércio. E Portugal, durante esse século, torna-se não só grande mercador mas, com o afluxo de estrangeiros aos seus portos, grande mercado. Desde o segundo quartel do século que D. Afonso IV favorece com privilégios, e sucessivamente, os mercadores das grandes cidades italianas; os catalães e maiorquinos; pelo tratado de 1353, os ingleses; e, por fim, os flamengos.

Este desenvolvimento e a correlativa formação cosmopolita da burguesia portuguesa influíram na estrutura e directrizes do Estado e tiveram as suas modalidades e representantes que lhes servem de símbolos. Dissemos que entre a Inglaterra e Portugal foi celebrado um tratado de comércio, em 1353. É necessário acrescentar que esse convénio, cujas cláusulas essenciais já declarámos, oferece a eloquentíssima originalidade de se dizer celebrado, não entre

dois soberanos de dois países contratantes, mas entre Eduardo III de Inglaterra, de uma parte, e, da outra, Afonso Martins, o Alho, mercador do Porto e representante das vilas e comunidades marítimas de Portugal e, em particular, de Lisboa e do Porto. Assim, o primeiro tratado de comércio celebrado com a Inglaterra, um dos actos de mais perdurável alcance na história portuguesa, foi negociado e firmado por um burguês portuense. Aqui, característica suprema, — o Estado português aparece definido como uma comunidade de burgos e actividades marítimas, com abstracção da realeza, substituída nas suas eminentes funções da política exterior por um mercador.

Este poderio da burguesia marítima não se limita ao quadro nacional. Alcançou influência e conexões exteriores. Uma comunidade tão notável como a de Bruges, empório comercial dos países do Norte, desde o século XIII ao XIV, não se pejou de contrair avultados empréstimos com mercadores portugueses. E, se Bruges foi obrigada a recorrer, para acudir a necessidades prementes durante as suas lutas com os duques de Borgonha, ao crédito junto de todos os mercadores estrangeiros residentes na cidade, nunca o fizera a um único mercador e para empréstimo de quantia tão avultada, como no caso que vamos apontar. Em Maio de 1333 o mercador de Lisboa Martim Gonçalves passava perante notário desta cidade uma procuração para se cobrar da comunidade de Bruges duas dívidas do valor global de cerca de 3.000 libras parisis, soma enorme para a época ([1]). Outro facto, ainda que mais tardio, confirma a importância dos mercadores portugueses na mesma cidade. Em 1438,

para pagar uma pesada multa imposta pelo duque de Borgonha, a comunidade de Bruges pediu aos mercadores estrangeiros um avanço de 9.000 libras parisis. Para reunir esta soma contribuíram os portugueses com mais de um terço; os venezianos, então os comerciantes mais poderosos de toda a Europa, com soma igual; rateando-se o que faltava entre catalães, aragoneses, pisanos e genoveses ([2]).

Foram tais e tão intensas as actividades dos mercadores portugueses no estrangeiro, que Bruges na Flandres, o Havre na França, e até Sevilha na Andaluzia se podem considerar, de certo modo e em parte, como criação sua, em tão grande número eles afluíram a essas cidades, fundando ali bairros próprios, construindo armazéns e criando ou desenvolvendo o tráfico daqueles portos marítimos.

Essa fixação de portugueses em portos estrangeiros e de estrangeiros em Portugal, mais particularmente em Lisboa e no Algarve, permitiu à burguesia lusa, pelos contactos íntimos com as culturas peregrinas, alargar os horizontes da cultura própria e a compreensão geopolítica dos grandes problemas do tráfico cosmopolita, do mesmo passo que lhes ensinava novos caminhos de expansão.

Ao findar o terceiro quartel do século XIV, eram tão evidentes os sinais de prosperidade económica entre as classes urbanas, em consequência do tráfico marítimo a distância, que as demais classes e potentados começam a entregar-se ao comércio marítimo. Em 1371-1372, nas cortes de Lisboa, os representantes dos concelhos queixam-se de que «os monarcas, os mestres das Ordens militares, os bispos e os clé-

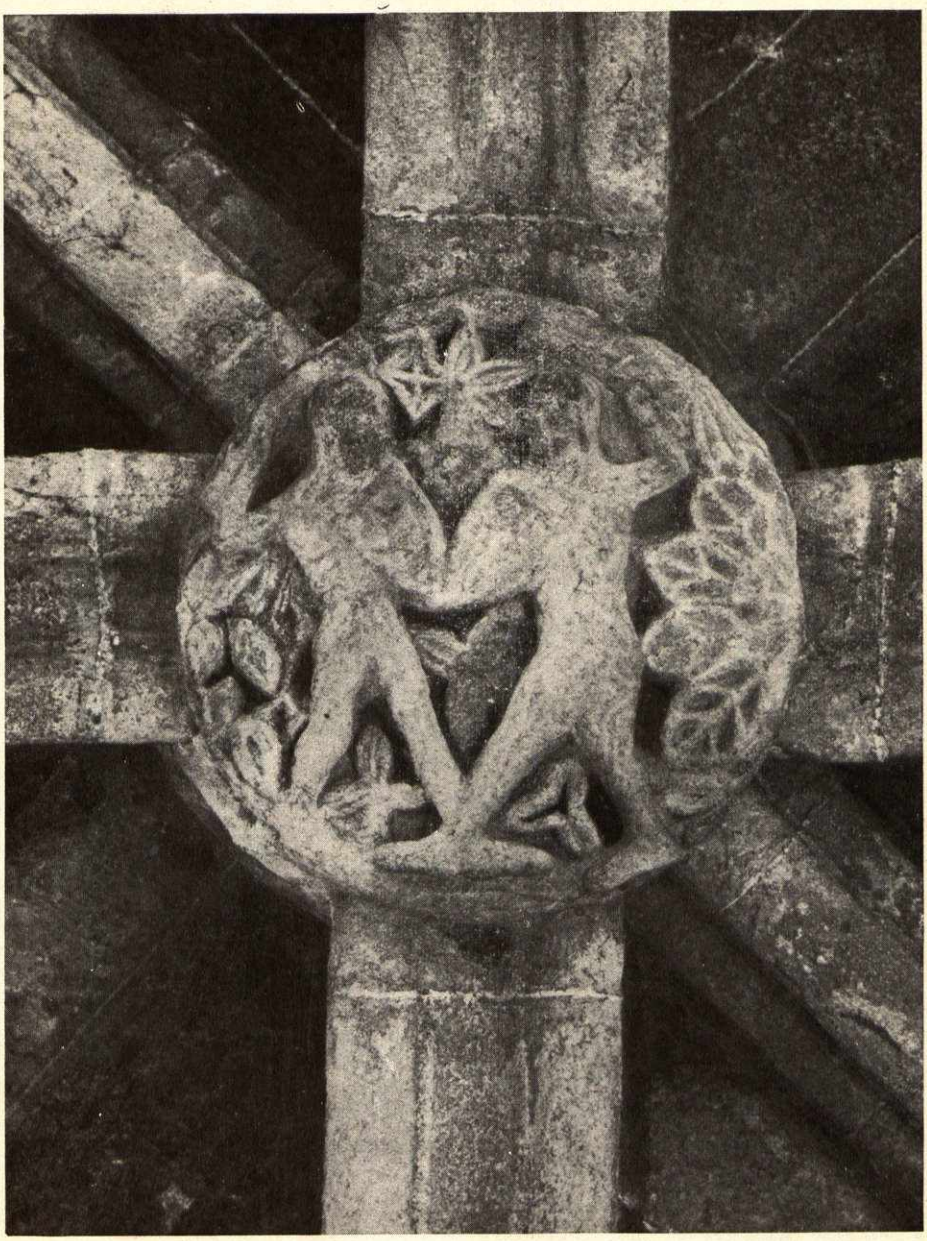
rigos em geral, os fidalgos e os oficiais do rei, todos se faziam mercadores e regatões, especialmente nos portos do mar», mas se furtavam ao pagamento dos impostos respectivos. Do rei D. Fernando é sabido que, nessa época, possuía doze navios de comércio, os quais carregavam vinho e outras mercadorias para o estrangeiro. Estava não só formado, mas generalizado a todas as classes um género de vida e, como consequência, uma mentalidade própria, que mais do que nunca se tornara nacional. Ao Estado-mercador presidia o rei-mercador.

Entretanto o Estado português tomara, no dizer do historiador inglês Beazley, o carácter de uma aliança entre a Coroa e as cidades na luta contra as classes privilegiadas e especialmente o clero. Este facto vai caracterizar profundamente a cultura portuguesa nessa época e dar-lhe, como iremos ver, tendências rasgadamente civilistas e laicas.

Para atar mais sòlidamente os laços desta aliança, os monarcas concederam cartas de concelho a povoações que fundavam, ou já fundadas, por meio das quais lhes davam personalidade e privilégios, ou, como veio a dizer-se, «liberdades». Tem-se discutido muito quais as origens do município em Portugal. Durante um certo tempo vingou a opinião de Herculano, que as filiava no direito e no passado romano na Península. Hoje domina o critério, tão amplamente fundamentado por Pirenne, de que os concelhos ou comunas nasceram com o aparecimento da economia monetária e o desenvolvimento do comércio e da burguesia urbana, cujas actividades eram incompatíveis com os privilégios feudais.

Tomando na maior conta essa opinião, que em Portugal explica, mais que tudo, o desenvolvimento das vilas marítimas, entendemos que o município em Portugal teve como precedente e modelo a organização primitiva das comunidades agro-pastoris, dirigidas por *juntas* ou *adjuntos*, desde os tempos pré-históricos nas citânias, que se estendiam a todo o país e mais designadamente ao norte do Mondego e mais ainda entre o Douro e o Minho ([3]). Sabido que ainda existem no país e particularmente no Norte algumas comunidades agro-pastoris e vestígios de muitas outras, organizadas numa base democrática, regidas, como são, por governos representativos e eleitos, é de aceitar como certo que essas comunidades, formadas por trabalhadores livres, fossem em número muito maior durante a Idade-Média e, por consequência, exercessem um irresistível influxo sobre os habitantes de novas povoações, às quais os monarcas eram obrigados a dar o que já existia nas antigas, concedendo a umas e outras vantagens e garantias que as prendessem à Coroa.

Desenvolvidos ao calor da economia burguesa, os novos organismos municipais tiveram o seu melhor e mais evoluído tipo na cidade do Porto, onde durante as lutas contra os bispos, nos séculos XIII e XIV, se formou uma democracia urbana muito afim, pelo espírito de independência, das comunas da Flandres. O Porto tornou-se, durante aqueles séculos, a grande escola de educação política do povo português, como defensora, a ferro e fogo, das liberdades individuais e da supremacia do poder civil. Ali se formou o modelo mais perfeito da cidadania em Por-



Dois selvagens lutando

(Fecho da abóbada no claustro da Sé de Évora)

tugal, o *cidadão do Porto*, cujos direitos foram mais tarde reclamados pelas maiores cidades do Brasil e estão na base sucessiva das suas autonomias provinciais e independência de nação.

Comunidades primitivas e concelhos novos — as comunas de que falava o tratado de 1353, conforme a designação da Europa setentrional, enxameavam no país e, amparadas pelos reis, combatiam os privilégios da fidalguia, esta já muito alcançada pelo espírito novo, e os do clero, mais renitente, mas ambos desacreditados pelo abuso do poder, a mesma voracidade dos bens terrestres e uma igual tendência a fazer, dos paços laicos ou episcopais, pequenos sultanatos.

Mais que uma vez iremos referir-nos à oposição com que as classes urbanas responderam aos desmandos, violências e corrupção do clero. Comecemos, pois, por prestar justiça à fecunda e larga acção civilizadora que a Igreja, especialmente as ordens religiosas de São Bento, de Cluny e Cister, exerceram anteriormente, durante os séculos da economia privada, em Portugal, arroteando terras, servindo de escolas e construindo centenas de graciosas igrejas românicas, tão abundantes ainda hoje na parte do país ao norte do Mondego.

É precisamente durante o reinado de D. Dinis, com que abre o século XIV, que o poder civil, quer do rei quer dos municípios, começa a libertar-se da tutela eclesiástica que até então lhes disputava a primazia; que o soberano, obedecendo às tendências das classes urbanas, contracta em Génova os instrutores da guerra naval, que ao mesmo tempo dão novo im-

pulso à navegação à vela e ao largo em barcas próprias; que se fazem sentir as influências da chamada *matéria da Bretanha,* tão cheia de espírito laico, na literatura; e que, pelo casamento do rei com Isabel de Aragão, entram em Portugal mestres escultores e germes de transformação religiosa, que exerceram poderosa e fecunda influência no desenvolvimento das artes plásticas e ao mesmo tempo no aparecimento de um espírito laico e anti-eclesiástico entre o povo.

No reinado seguinte, de D. Afonso IV, realizam-se as primeiras viagens às Canárias, começadas antes e cerca de 1336, mas que se repetiram várias vezes nos reinados seguintes. No retorno dessas expedições se devem ter descoberto os arquipélagos da Madeira e dos Açores, os quais começam a figurar conjuntamente nos primeiros e contemporâneos mapas do Atlântico. E das Canárias, pelo menos em 1341, como é sabido por uma relação de Bocácio, vieram alguns dos seus habitantes, de aspecto e costumes primitivos, logo conhecidos na Europa com o nome de *homens silvestres* ou *selvagens,* facto que teve a sua repercussão nas artes plásticas e na formação da mentalidade experimental.

Tempo é de estudar as formas que a vida urbana, nas suas ligações com os factos históricos antes mencionados, imprimiu à cultura, começando pelas mais directamente ligadas ao comércio marítimo e aos interesses mais comuns da vida civil.

Não conhecemos no pormenor como e quanto a marinha portuguesa progrediu e aperfeiçoou, nessa época, as técnicas da navegação no Atlântico. Sob o

ponto de vista da construção naval, devemos admitir como certo que os mestres genoveses, chamados a Portugal por D. Dinis, tenham melhorado as práticas já existentes nos estaleiros nacionais. O mesmo não é de crer no que respeita às navegações atlânticas. As viagens neste oceano punham problemas muito diversos daqueles que haviam sido resolvidos no Mediterrâneo. Entre os primeiros conta-se o das marés, quase inexistentes neste mar interior, mas da maior importância para viajar nas costas e entrar nos portos do Atlântico; e o de fazer o ponto no mar largo e nas terras distantes, que só poderia resolver-se conforme a concepção matemática da geografia, criada por Ptolomeu.

Que certas regras indispensáveis ao conhecimento das marés, como o regimento das horas da noite pela estrela do Norte, já estavam muito divulgadas em Portugal no século XIV, sabemos pelo testemunho do rei D. Duarte no *Leal Conselheiro*. Mas nós estudámos, na Biblioteca Nacional de Madrid, aquilo a que chamámos os *Almanaques de Madrid*, códice e fragmentos de códices portugueses da primeira metade do século XIV, quase todos de carácter tabular e didáctico, obra juntamente de *astrologia judiciária*, ou seja, para desvendar o futuro pela posição dos astros, e de ciência astronómica, onde se contêm os princípios científicos para traçar o regimento das marés no Atlântico, assim como os elementos básicos da geografia matemática de Ptolomeu, donde viriam a sair, no século seguinte, a estrutura cosmográfica e as regras práticas de navegação de longo curso e ao largo, *por alturas*, ou seja pela correlação da

terra com os astros. Provàvelmente, a parte didática desses códices serviu de manual na Universidade de Coimbra ([4]).

Em resumo: a única ou mais notável obra de elaboração científica e didáctica em Portugal, no século XIV, constitui uma espécie de preparação e prólogo à ciência náutica, que serviu de base à obra dos descobrimentos geográficos dos portugueses, e que estes ensinaram ou transmitiram aos demais povos navegadores da Europa.

Falámos da Universidade de Coimbra. Fundada por D. Dinis em 1293, teve, é certo, grande influência nos primeiros estudos do direito em Portugal, mas um grande número de estudantes preferiram para a sua formação jurídica as univresidades de Salamanca, Paris, Monpiler e Bolonha. Foi principalmente nesses grandes centros universitários que, sob a influência do direito romano e das doutrinas de Aristóteles, se criou a classe dos *letrados* e dos *legistas*, saídos da burguesia. Dentro dessa classe passaram a recrutar-se os chanceleres, os escrivães da puridade do rei e o pessoal da chancelaria real, que tão ardentemente defenderam a Coroa contra as pretensões da Igreja, opondo-se-lhe em nome da soberania laica e da estrutura civil do Estado.

Mas as criações e formas mais típicas do direito em Portugal nasceram da prática diuturna do comércio marítimo com o estrangeiro; da transformação de velhos costumes populares em leis; ou como consequência do combate da burguesia marítima aos privilégios da nobreza e do clero.

Assim é que em tempo de D. Fernando, cerca de 1383, mas com origens anteriores de quase um século, foi promulgada uma série de medidas que tiveram por objecto principal a criação dos seguros marítimos. O monarca instituiu, em Lisboa e Porto, duas bolsas, cujo capital era formado por uma percentagem sobre os fretes dos navios para cima de 50 tonéis, ficando os proprietários a pertencer a uma espécie de companhia de seguros contra as perdas por naufrágio ou qualquer outro acidente, e de mútuo auxílio para acudir aos encargos do proveito comum. Para regularizar o funcionamento destas bolsas, organizou o monarca um serviço de registo marítimo e estatística naval e ao mesmo tempo a inspecção técnica dos barcos, para evitar o descuido dos armadores.

Um historiador do direito marítimo, Karl Reatz, referindo-se a esta lei, afirma que para chegar à fórmula do prémio de seguro era necessário um lento trabalho de evolução, e que a ideia da existência de uma certa regularidade no risco só por uma sólida experiência se podia adquirir. Ora, sabemos nós, em 1293, ou seja noventa anos antes, os mercadores portugueses tinham entre si estabelecido e foi ratificado por D. Dinis que, nos lugares de Portugal e Flandres e onde lhes parecesse, tivessem sempre um certo capital, para acudir às despesas de interesse comum e constituído pela imposição de uma certa soma sobre o *frete dos navios* para os portos do estrangeiro. Por uma carta régia de D. João I, de 1397, restabelecendo, a pedido do concelho e dos *homens bons* do Porto, a bolsa desta cidade, cujo

funcionamento se interrompera durante as guerras com Castela, apura-se igualmente que, «no tempo dos reis passados», sempre ali houvera uma bolsa para ocorrer às despesas do geral interesse do comércio marítimo. Aqui temos, pois, as condições de *sólida prática* do comércio marítimo, a que se refere aquele historiador.

Que lugar ocupam estas medidas no conjunto das disposições sobre o direito marítimo, criadas durante a Idade Média? Responda por nós o historiador belga A. Goris: «Desde o século XIV, a navegação portuguesa elaborara os rudimentos dos seguros marítimos modernos. Sob os auspícios do rei de Portugal, esse iniciador sem exemplo na história económica, tinha-se chegado a resolver, por etapas, todas as fases desse complicado problema». E acrescenta: «A regulamentação minuciosa e sólida, que D. Fernando estabeleceu, exerceu uma influência capital sobre a formação do direito marítimo na bacia do Mediterrâneo» ([5]).

Mas, conhecidas as origens e as condições que determinaram a legislação fernandina sobre seguros marítimos, a glória atribuída pelo historiador belga a D. Fernando tem de transferir-se para os mercadores e navegantes portugueses dos séculos XIII e XIV — eles, sim, verdadeiros iniciadores em matéria de direito marítimo durante a Idade Média.

Na organização do direito em tempos de D. Dinis, outro facto merece menção especialíssima: a declaração como regra de que o costume faz direito, ou, conforme a letra da própria lei — «Costume he, dês hi he direito»; e, na versão contemporânea de Her-

culano: costume é e portanto é direito. Este princípio de várias disposições do direito consuetudinário dos primeiros reinados só verdadeiramente ganha significado, sabendo-se que na lei a que nos referimos, de 1311, D. Dinis confirma a legislação de seu pai sobre os casamentos clandestinos, conforme a designação da Igreja, quer dizer o casamento laico e até o casamento livre, vulgar na Idade Média e já sancionado pelo direito romano ([6]).

A essa espécie de casamentos opunha-se a Igreja, como é lógico, fulminando excomunhões contra os casados e os leigos, que se arrogavam a função de sancionar tais uniões. Alexandre Herculano, que nos *Estudos sobre o casamento civil* se ocupou desta prática, ignorou as disposições das Constituições sinodais do século XIV, das quais se conclui não só que existia o casamento laico, celebrado apenas com *palavras de presente,* isto é, de mútuo consenso, perante testemunhas civis, ou sem elas, mas que os bispos se lhe opunham com tenacidade e violência ([7]).

Esta lei de D. Dinis, sobre revelar quanto o espírito laico se arreigara e alargara em Portugal, torna patente que o monarca o partilhava, dando foros de lei aos costumes por forma geral e atribuindo, por consequência, ao povo uma parte relevante da soberania na função de legislar.

Outras medidas, essas promulgadas já por D. João I, mas no século XIV, na esfera do direito, merecem ser lembradas. Dissemos atrás que, em 1372, os representantes dos concelhos reclamaram em Cortes contra o facto dos poderosos de todas as

classes privilegiadas se fazerem mercadores e regatões, mas furtando-se a pagar os respectivos impostos.

Quinze anos volvidos, já quando o Defensor do Reino subira ao trono com o decidido apoio das classes populares, eram, nas Cortes de 1387, votadas cisas gerais — a cisa era o imposto sobre as coisas negociadas — com a determinação expressa de que ninguém, por mais privilegiado que fosse, ficasse isento desse imposto. Data desta reunião das Cortes, — facto da maior importância — a existência do primeiro imposto de carácter geral e permanente. E, para se avaliar o alcance da medida, acrescente-se que a quantia assim cobrada representou, durante o reinado de D. João I, conforme afirma João Lúcio de Azevedo, mais de três quartos do total das rendas públicas.

Não menor golpe vibrou D. João I contra a nobreza, tomando para si os vassalos dos fidalgos que serviam militarmente sob as suas bandeiras, fazendo assim da milícia um serviço público, em vez de apanágio de uma classe opressiva, como fora até então.

Se a legislação de D. Dinis consagrava o espírito laico do povo, e a de D. Fernando promulgava medidas de segurança ao comércio marítimo a distância na base do auxílio mútuo, obedecendo à inspiração da burguesia, o Mestre de Aviz dava um passo decisivo para o equilíbrio das classes em proveito do povo e da consolidação democrática do Estado.

Mas o que na esfera do direito legalizava experiências, costumes e reivindicações do povo, torna-se na literatura criação de símbolos, modelados conforme a índole da grei e as suas aspirações ideais.

Pomos por agora de parte a *Demanda do Santo Graal*, obra pertencente à chamada *matéria da Bretanha*, mas cuja versão em português, já num português literário, teve certa voga no país, durante a época a que nos estamos referindo. Ùltimamente mereceu a atenção de ilustres estudiosos, como Rodrigues Lapa, o Padre Magne, Pierre David, e António José Saraiva e Óscar Lopes, autores de uma recente «História da Literatura Portuguesa», de méritos notáveis. Como, por via das suas conexões com as formas do sentimento religioso em Portugal, essa obra cabe igualmente nesta parte da morfologia cultural, retenhamos apenas por agora que, apesar de mística, um forte sentimento laico e anti-eclesiástico inspira a *Demanda do Santo Graal*.

E passemos à mais representativa das obras literárias do século XIV em Portugal, a novela de cavalaria *Amadis de Gaula*. Embora possam descobrir-se na composição e ambiência da novela influências estrangeiras, consideramos esta obra como eminentemente representativa do *ethos* nacional. Dividem-se as opiniões, é certo, quanto à autoria portuguesa ou castelhana da novela, mas críticos eminentes da Espanha, como Menendez y Pelayo, Milá y Fontanals e Agustin Duran, dão-na como estranha ao carácter histórico dos heróis espanhóis e à veia profundamente realista da inspiração castelhana. São estas as razões negativas, em relação à Espanha, somadas às que afirmam o carácter português, que nos convencem de uma autoria nacional.

Estampado mais de vinte vezes antes dos fins do século de Quinhentos, imitado em outros ciclos de

cavalaria, traduzido para as principais línguas vivas, «o *Amadis* ficou sendo, no dizer de Carolina Michaelis de Vasconcelos, um dos livros predilectos da fantasia, tanto em cortes, palácios e solares, como em casas burguesas, hospedarias e celas de frades e freiras, lido e relido pelos reis, fidalgos, letrados, artistas e santos».

Acrescentemos às palavras da romanista eminente que nem tudo foram gabos, glosas e admirativas preferências. Ao *Amadis* não faltaram também apaixonados detratores. Se a prezaram com ardor monarcas, como Carlos V e Francisco I, santos, como Santa Teresa e Santo Inácio, escritores, como Cervantes, Ariosto, Tasso, Corneille e Goethe, isto é, personalidades de carácter épico ou poderosa imaginação criadora, detestaram-na os humanistas, encharcados em cultura clássica, ou os moralistas estreitos, como Luís Vives, o jesuíta italiano padre Possevino ou Justus Lipsius.

Rodrigues Lapa fez, a nosso ver, uma observação de todo o ponto certeira, quando chamou a atenção para a mistura tão portuguesa de idealismo saudoso e de sensualidade, que caracteriza o amor do *Amadis*. Ao que pensamos, o que, por forma geral, encantou os leitores dessa novela foi a qualidade mestra dos livros de cavalaria: o poder criador e sem limites dos heróis, o apelo à excedência da vontade, que caracteriza essa espécie literária. O *Amadis* foi um mestre de superação humana — e nada mais conforme com as tendências da sociedade portuguesa nessa época.

Em particular, como novidade e revelação, conquistou admiradores a doutrina e a qualidade do

amor do *Amadis*. O herói não se perde nas angústias da paixão adúltera de Tristão ou do Lançarote; tão pouco no misticismo casto dos heróis do Santo Graal, alheio ao realismo castelhano ou ao naturalismo português. Para o *Amadis* o amor é a maior bondade do cavaleiro; a excelência máxima, — e nada, mais uma vez, tão conforme ao perpétuo veio inspirador da literatura nacional.

Por outro lado, sabendo-se que no século XIV eram vulgares em Portugal os chamados casamentos clandestinos, melhor dito casamentos laicos ou livres, compreende-se melhor certo passo da novela. No decorrer do raconto, Oriana, a heroína, discretamente solicitada, entrega-se ao herói, *Amadis*, num cenário de naturalismo cândido, à Giotto, — bosque cerrado, sob a folhagem das árvores e junto de um fresco arroio. E põe, como única condição, a pureza da vontade do amante perante Deus: — «E vós fazei com que, embora pareça erro e pecado ao mundo, o não seja perante Deus».

Mas esta sagração dos instintos naturais completa-se com a lei moral da fidelidade no coração do herói. O bravo cavaleiro, «advogado e guardador de todos os que sofrem sem razão, mantenedor do direito», é capaz, quando abandonado por Oriana, de levar a sua fidelidade aos extremos místicos do retiro perpetuado até à morte, que ele intenta levar a cabo numa ilha solitária do Atlântico. O *Amadis* já anuncia, pois, el-rei D. Pedro, o trágico e lendário amante, saudoso até ao delírio daquela que «depois de morta foi rainha».

E desde já percebe-se uma conexão íntima entre os costumes, o direito legislado por D. Dinis, e o religioso, mas livre amor do *Amadis*. O costume popular, depois de incorporado às leis do Estado, ganha idealidade e acaba por florir na elaboração poética e lendária dos amores de D. Pedro e de D. Inez.

Nesta original combinação de real e ideal, de lirismo e epopeia, sagração livre do amor, envolvida por um sentimento da natureza, fino como luz de alvorada, é que, a nosso ver, mergulha a qualidade nacional e o penetrante encanto da novela. Todas as figuras rompem do entrecho com um viço fresco de Primavera e movem-se no ambiente profético dos Primitivos na arte.

Elaboração lendária, de sentido laico, épico e livre, se afirma igualmente na historiografia desta época e mais designadamente em duas das *Crónicas breves de Santa Cruz de Coimbra*, ou na *Crónica Geral de 1344*, onde com bárbaro vigor se descreve um D. Afonso Henriques que recorre aos expedientes extremos, como erguer da espada para cortar a cabeça ao cardeal legado, em defesa do poder civil. Trata-se, é evidente, de uma efabulação em harmonia com o espírito laico e anti-eclesiástico do século de Trezentos.

Uma floração semelhante desabrocha nas artes plásticas. Mas aqui há que distinguir entre a arte importada de Aragão e realizada por mestres aragonezes, ao amparo da Rainha Isabel, e a arte local, de mestres e significado nacional, única de que nos vamos ocupar e, aliás, uma e outra limitadas à escultura.

Tomemos como exemplo, na arte religiosa, as representações mais comuns durante o século XIV, — as do Cristo e as da Virgem. Nada mais novo e humano, pelo seu pungente realismo, do que o Cristo trecentista, de madeira, do Museu Machado de Castro, de Coimbra, que tamanha admiração provocou, conforme o testemunho de Reinaldo dos Santos, durante a recente Exposição de Arte Portuguesa em Londres, num público de tão larga cultura artística, como o inglês. Pela primeira vez durante a Idade-Média, o Cristo, suspenso pelos braços na cruz, violentamente distendido pelo peso do corpo, se opõe, pelo tipo humano, a atitude quebrada e os estigmas físicos, ao Deus solene e hierático, envolto no saio rígido, da tradição bizantina. A imagem de Coimbra é, sim, a de um pobre e triste ser humano, amarfanhado e torcido pelas convulsões finais da dor e da agonia. O corpo, com seu exíguo torax, onde as costelas ressaltam, e os membros, quase raquíticos de magros, já ultrapassa, pela estrutura mórbida, os domínios do normal. Fossem acaso imaginários Pôncio Pilatos, que o entregou à plebe, ou os legionários que lhe ficaram de guarda ao cadáver, e não teriam esculpido figura mais dramàticamente marcada pela miséria física e a garra niveladora da morte. Apenas a cabeça e a face, que lhe pendem pesadamente sobre o peito, envoltas nas madeixas soltas e ensanguentadas, e se afundam na paz e esquecimento totais da morte, irradiam a nobreza ideal da divindade. O Cristo subiu mais uma vez à cruz, para se tornar o Messias de um sentido novo da vida e, por consequência, da arte, — a humanização da divindade.

A esta lógica íntima corresponde igualmente um novo tipo da Virgem, sob a espécie da Senhora do Ó. Desde o museu de Lamego, passando pelo de Coimbra até à Sé de Évora, podem ver-se, testemunhando o novo espírito dos tempos, essas imagens da Mãe de Deus, com seus trajes de dona em dia festivo, poisando a mão sobre o ventre dilatado pela gravidez, como o de qualquer das suas irmãs, as demais mulheres que conceberam, e pronta a dar à luz um Deus, cuja vida vai encarnar em corpo, sujeito, desde o berço até ao túmulo, à mesma e misérrima condição dos outros homens.

Esta exaltação do humano em temas religiosos, levada pelo seu impulso criador, de tão evidente inspiração franciscana, transpõe os limites do sacro e manifesta-se, sob o puro aspecto laico, embora ao abrigo do templo. É o que particularmente se dá na arte tumular trecentista, através da qual o homem, na plenitude da sua humanidade, vai surgir, sob o cinzel do escultor, com seu estilo de vida rude e passional. Assim, e por exemplo, nos túmulos monumentais de granito, — e podemos tomar como protótipo o do conde D. Pedro de Barcelos, em S. João de Tarouca, — o cavaleiro jacente é representado também nas paredes da arca tumular, acometendo, a cavalo, e em caçada, o javali, em meio dos seus monteiros e alões, numa lufada de vida bárbara e livre, que invade o templo. Já nos túmulos de D. Pedro e D. Inez, em Alcobaça, bem por certo uma das obras-primas mais extraordinárias da Idade-Média em toda a Europa, a pedra, intensamente lavrada, exalta o poema tão português da paixão saudosa, que anseia

perpetuar-se para além da morte, por toda a eternidade e, desta vez, aquecendo e perturbando a majestade austera das naves cistercienses com o sopro do amor profano e a sagração do pecado.

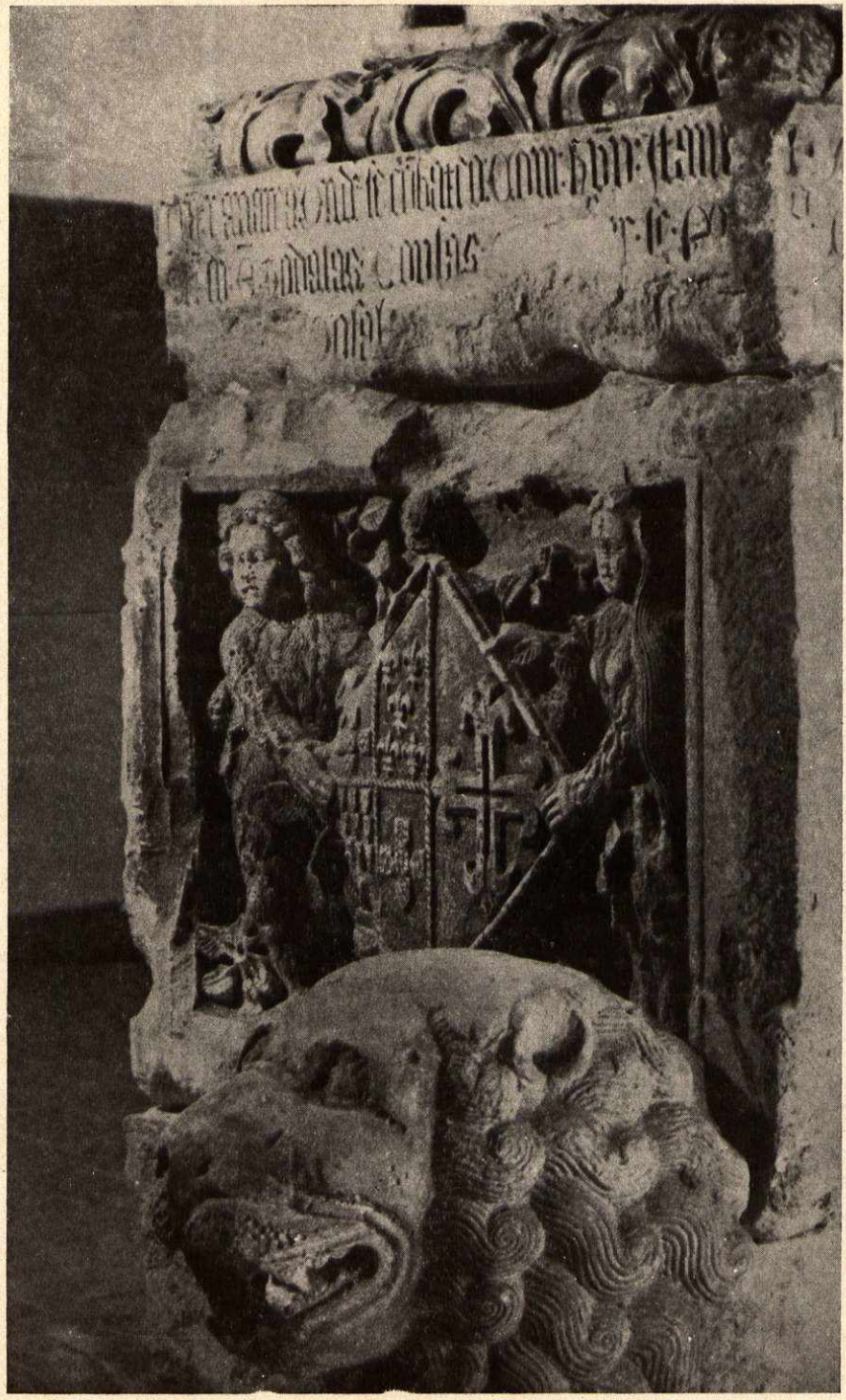
Não é, pois, de estranhar que neste mesmo século e a seguir às primeiras navegações descobridoras dos arquipélagos atlânticos, iniciadas já, antes de 1336, às Canárias, aquela arte tão revolucionàriamente humanizante se houvesse apoderado com avidez da maior das novidades reveladas por essas explorações, — a existência naquelas ilhas de um homem novo, o *homem silvestre* ou *selvagem*. Nus, hirsutos e literalmente cobertos de pelos, com a longa cabeleira caindo-lhes até cerca da cintura, assim os descreve, em 1341, Bocácio, referindo-se a uma expedição portuguesa, onde colaboraram alguns capitães italianos, que naquele ano regressou do arquipélago, trazendo para Lisboa quatro dos seus habitantes; e mais tarde e em termos semelhantes, o bispo de Burgos, D. Afonso de Cartagena, no concílio de Basileia, em 1435 ([8]).

A representação do selvagem surge pela primeira vez, em meados do século XIV, num fecho de abóbada do claustro da Sé de Évora, à direita de quem entra. No século seguinte, esse tema passa a figurar em túmulos, como o do conde de Cantanhede, em Santa Clara de Vila do Conde (c. 1440), ou no de D. João de Albuquerque (c. 1480), hoje no museu de Aveiro, nos quais um casal de selvagens segura um escudo heráldico, sendo que, no último, rompendo dentre tufos espessos de ramos e de folhas. Aparece também no mosteiro de S. Marcos, mas aí

os dois selvagens erguem ao alto do túmulo ogival as cortinas do esperavel, para deixar ver a estátua jacente de Fernão Teles de Menezes (c. 1475), de mãos erguidas sobre o leito de morte. Omitimos outras figurações em altares, para acrescentar apenas que, durante este mesmo século e o seguinte, o tema do selvagem se multiplica em salvas de prata, por via de regra em atitude de combate, e sempre com o mesmo aspecto exterior. Na recente exposição de Londres figuravam sete dessas salvas, representando os *primitive men*, homens primitivos, conforme a designação do catálogo respectivo.

Nesta ou naquela forma, este motivo plástico, primeira manifestação do exótico numa arte incipiente dos Descobrimentos e que tão grande expansão adquiriu nos países do Ocidente europeu, durante os séculos XV e XVI, mostra que aos portugueses interessou conjuntamente o descobrimento da terra e o do homem. O franciscanismo, que humanizara a divindade, desce dos altares para tornar-se apenas fervor humano. E antes, porventura, que os cartógrafos traçassem as cartas geográficas das novas terras, já os imaginários portugueses elaboravam, até à categoria do símbolo, o homem novo e silvestre, alheio ao Paraíso e em conflito com os mitos adâmico e do pecado original, pois o selvagem nu era, como os símios, alheio ao sentimento do pudor.

Tema tão frequente e vàriamente figurado, torna-se na vida e na arte nacional o perturbante apelo do mundo desconhecido, que de ora avante acenderá a inquietação e a sede portuguesas de aventura, expe-



Casal de selvagens segurando um escudo heráldico

(Túmulo de D. João de Albuquerque no Museu de Aveiro)

riência e conhecimento das novas terras e da nova humanidade.

Sob o ponto de vista religioso, o que caracteriza a Baixa-Idade-Média, em Portugal, é o advento da Ordem de São Francisco e a sua fulminante expansão desde os meados do século XIII e, com ela, do conjunto de valores novos, sociais, morais e espirituais, a que conveio chamar-se o franciscanismo.

Até ao advento de São Francisco, a terra para os crentes era apenas um lugar de passagem e de expiação; e o ideal religioso, o isolamento, a inércia contemplativa e a abstenção ascética. A S. Francisco e aos seus continuadores se deve a mudança radical desse espírito inibitório da expansão do homem no planeta.

Três caracteres distinguiram, em princípio, a Ordem de São Francisco: o voto de pobreza e a exclusão da vida claustral; a ambição de estender o seu proselitismo, não só a todas as classes, sexos e estados, mas a toda a terra e a toda a humanidade; finalmente, S. Francisco de Assis aproximou o homem juntamente da divindade e da natureza. Os *irmãos menores,* nome de classe e das classes populares na cidade de Assis, deviam sustentar-se do seu trabalho e viver em contacto permanente com os pobres. Segundo eles, Cristo era o irmão dos humildes; e a Virgem, cujo culto difundiram e exaltaram, a Mãe misericordiosa dos homens. Da mesma sorte, aves, águas, árvores e estrelas eram também os seus irmãos.

Junto das outras Ordens ou do clero, afastadas do povo, umas pelo abstencionismo da clausura, outras pelo sentido hierático e a voracidade do sacerdócio

medieval, o franciscanismo, que representava o espírito de colaboração fraterna e de renúncia, tomou por vezes o aspecto de um levante revolucionário e como tal foi com veemente oposição recebido por muitos dos representantes mais elevados da Igreja. Não foi sem dificuldade que a Ordem se implantou e chegou a exceder todas as outras em prestígio e função educadora entre as classes populares. Frei Manuel da Esperança conta, na «História seráfica da Ordem dos Frades da Ordem de São Francisco em Portugal», que os franciscanos encontraram no país, e muito especialmente no Porto, da parte do bispo e do cabido, uma violenta oposição, a ferro e fogo, à fundação do seu convento.

Todavia, escondidos pelas moradas dos populares que os favoreciam, apesar de que o prelado os tratava de ladrões e heréticos, os franciscanos conseguiram, ao cabo de dez anos de luta porfiada, fundar o seu convento.

Mas as tendências revolucionárias da Ordem de São Francisco poderiam, na sua lógica íntima, chegar às últimas consequências, se, por acaso, aumentasse o contraste entre o seu ideal de pobreza, humildade e amor dos pobres, por um lado, e, do outro, o luxo, a soberba e a prepotência de que davam mostra os membros mais altos na hierarquia da Igreja. E foi o que sucedeu. Desde a primeira metade do século XIII que se propaga entre os franciscanos a chamada heresia dos *irmãos espirituais,* que exigiam a estrita observância da regra de São Francisco, em particular o voto de pobreza, em breve seguidos pelos *fraticelli;* e todos, sob a influência de Joaquim de Flora, divi-

diam a história em três idades: a do Pai e da lei de Moisés, que terminara; a do Filho e do Novo-Testamento, em crise; e, por fim, a do Espírito Santo, cujo advento estava próximo e viria substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente. Os *irmãos espirituais* seriam a alma dos Tempos novos. Como é lógico, negavam a autoridade do Papa; e durante o grave conflito das investiduras, entre o papado e o imperador da Alemanha, tomaram o partido deste último, assim como o de todos os monarcas de tendências civilistas, que, por sua vez, os ampararam nas suas lutas dentro da Ordem ou contra a Santa Sé.

Conhecida, como conhecemos, a rapidíssima expansão da Ordem de São Francisco em Portugal; a sua comunhão de espírito com as classes populares; e o grande prestígio dos frades observantes, continuadores dos *espirituais*, entre nós, não será de considerar que a heresia dos *irmãos espirituais* houvesse vingado também aqui, onde fora tão ardente e dramática a luta entre os reis, em defesa da soberania civil, contra os bispos e o clero?

Até hoje, segundo cremos, o único indício do prestígio dos *espirituais* em Portugal foi a existência de numerosas e diferentes versões da *Demanda do Santo Graal* e da sua extraordinária voga, durante o século XIV, na corte portuguesa. Essa tradução ou traduções datam, na opinião dos especialistas, dos fins do século XIII e, por consequência, do reinado de D. Dinis.

Ainda recentemente, um autor, a quem já nos referimos, António José Saraiva, conjugando opiniões de mestres, entre as quais a de Pierre David,

pôs em relevo o carácter de *ideologia espiritual* que inspira a obra, a ponto de figurar, na urdidura da novela mística, um bispo ordenado apenas e directamente por Deus, que reza missa no Palácio espiritual; e a primazia de um sacerdócio, meramente laico e de pessoas virtuosas, sobre o sacerdócio oficial da Igreja. Mas o círculo de influências da *Demanda,* embora tão ìntimamente ligado ao estado de rebeldia latente na Ordem dos franciscanos, não poderia ter ido além da nobreza mais ligada à corte ([9]).

Falámos de D. Dinis, o monarca durante cujo reinado a soberania civil começa a impor-se à Igreja; o que sanciona os casamentos clandestinos e arvora o costume do povo em lei do Estado; e, enfim, aquele mesmo cujo espírito se terá alimentado com a leitura da *Demanda.* E Isabel de Aragão, a futura rainha Santa Isabel? Até que ponto partilharia ou renegaria tais doutrinas, sabido que foi mulher com personalidade poderosa?

Ao que nos parece, será parte da resposta saber-se que toda a família de Isabel de Aragão, — seu pai, Pedro III, seus irmãos e tios, que sucederam nos tronos de Aragão, de Maiorca, da Sicília e Nápoles, — partilhou, em maior ou menor grau, das crenças dos *espirituais,* cujos princípios religiosos, éticos e políticos adoptou. Sabe-se também que aquelas cortes foram refúgio e amparo dos franciscanos heréticos, embora esses monarcas contemporizassem por vezes com a Santa Sé, na luta travada com aqueles.

Educada neste meio e mantendo estreitas e contínuas relações com os demais príncipes de sua família, todos eles *espirituais,* é de crer que Isabel de Ara-

gão tivesse partilhado as crenças de seus maiores e irmãos.

Certo é que Isabel, em seu conceito místico da vida — exaltado amor aos pobres e protecção aos fracos e deserdados, desapego pelos bens terrenos, predilecção constante pelos franciscanos — e até no facto de fundar o convento de Santa Clara, onde se recolheu nos anos derradeiros da vida, seguiu exactamente o exemplo das demais princesas que, pelo casamento, partilharam os tronos de seus irmãos, — o que mais nos confirma na opinião de que ela houvesse comungado as mesmas crenças, a que o próprio rei D. Dinis não seria de todo alheio ([10]).

Ora vários cronistas portugueses, como D. Rodrigo da Cunha, Frei Manuel da Esperança e Frei Francisco Brandão, afirmam que a rainha Isabel de Aragão e o rei D. Dinis, seu marido, fundaram, nos começos do século XIV, certa festa do Império do Espírito Santo no convento franciscano de Alenquer. Documentos do arquivo desta vila levam a concluir que o aparecimento daquele culto, e sob esta forma, data de 1323, sendo mais crível que a sua criação se deva a franciscanos, de tendência espiritual, e que a rainha, a quem aquele culto de família e a forma revestida lisongeavam, o tenha favorecido ([11]).

Conforme aqueles cronistas, a principal cerimónia desse culto, celebrado durante a semana do Pentecostes, constava especialmente da coroação com três coroas, uma imperial e duas reais, do imperador e dois reis, geralmente na pessoa de três homens do povo, pertencentes à irmandade do Espírito Santo. O imperador empunhava ainda o estoque ou vara,

símbolo do mando; e era acompanhado por três pagens e duas damas de honra. Esta cerimónia da coroação, em Alenquer e outras povoações, foi ao princípio feita por um franciscano, paramentado de sacerdote. Às duas donzelas que faziam de damas de honra dava-se um dote nupcial, e as festas terminavam com um bodo, depois duma tourada, reservando-se a carne dos bois corridos para distribuição aos pobres. Uma irmandade, que por via de regra administrava um hospital, assumia o encargo de realizar todos os anos a festa do Imperador.

Esta festa alcançou tamanho êxito que em breve tempo se espalhou por todo o reino. Que o facto se deu imediatamente após o primeiro quartel do século XIV, não pode restar dúvida. Tendo realizado uma demorada pesquisa documental sobre a cronologia e distribuição geográfica do culto do Espírito Santo em Portugal, não nos foi possível encontrar mais que quatro hospitais colocados sob a sua invocação, antes de 1321. Desse ano conhece-se uma lista de todas as igrejas matrizes de freguesia, que existiam em Portugal, com a invocação dos seus oragos. Pois nenhuma ali se menciona sob aquela invocação ([12]). Depois daquele ano e até fins de Quinhentos, podemos contar 75 cidades, vilas ou aldeias cuja igreja matriz tinha o Espírito Santo por orago; cerca de 80 hospitais e albergarias com suas capelas, e à volta de um milhar de conventos, capelas de igreja e muito principalmente ermidas, daquela invocação. Quase sempre, nesses grandes ou pequenos templos, irmandades do Espírito Santo celebravam festas, procissões e romarias alusivas ao Império e à coroa-

ção do Imperador. E ainda hoje, um ilustre etnólogo português, o Dr. Jaime Lopes Dias, pode escrever que na Beira Baixa «muito raras são as povoações que não adoram o Espírito Santo em capela própria ou altar privativo na igreja matriz». Assinale-se também que todas as classes participaram deste culto e que o Espírito Santo se tornou, desde o reinado de D. Dinis, uma das principais devoções da casa real. Reis, infantes e nobres pertenceram às irmandades respectivas. Em todas as povoações da Rainha Santa, como Leiria, Alenquer, Porto de Mós, Torres Novas e Sintra, se realizava com esplendor a festa do Império. Na última destas povoações, ia o povo, na Idade-Média e nos alvores do Renascimento, realizar a coroação do Imperador numa das mais belas salas, então chamada dos Infantes e hoje Sala dos Cisnes, do palácio real, cuja capela ainda tem por orago o Espírito Santo ([13]).

Foi durante os séculos XIV e XV e primeira metade do seguinte que o culto do Espírito Santo, ligado à festa do Império, tomou maior desenvolvimento em Portugal e se espalhou pela África portuguesa, a Índia, os arquipélagos da Madeira e dos Açores, donde passou mais tarde, em grande parte por obra dos açoreanos, ao Brasil e à América portuguesa. Por outras palavras: o auge do culto do Espírito Santo coincide no País com o período mais intenso da expansão portuguesa no planeta. Não se nos afigura excessivo, por consequência, crer que a cerimónia da coroação do Imperador tenha significado aos olhos de muitos portugueses, e quando menos daqueles, frades ou leigos, iniciados na dou-

trina dos *espirituais*, a investidura simbólica da nação pelo Espírito Santo — espécie de Pentecostes nacional, na missão de propagar a fé a todo o mundo.

Não podemos neste lugar, é óbvio, desenvolver plenamente a interpretação histórica do significado deste culto. Citemos, todavia, alguns factos mais eloquentes. Em Lisboa, desde o século XIV, existiam duas confrarias do Espírito Santo, uma dos mercadores, aqueles a quem mais directamente interessava a expansão além dos mares, outra, a dos mareantes e pescadores do alto, que a realizaram. Finalmente, conta-nos Azurara que a decisão da tomada de Ceuta foi resolvida num conselho real em Torres Vedras, numa quinta-feira, «na qual el-rei e seus filhos ouviram uma missa do Santo Espírito... e dali ficou a el-rei sempre por devoção, ouvir semelhante missa, cada semana e naquele dia (quinta-feira), não sòmente ele, mas todos os seus filhos sempre, enquanto viveram» ([14]). Aqui o culto aparece ìntimamente ligado ao acto inicial e decisivo da expansão portuguesa no período a que podemos chamar enriquino. Acrescente-se apenas que, desde os primórdios da colonização do arquipélago dos Açores, em meados do século XV, que o culto do Espírito Santo, sob a forma do Império, se mantém ali com a intensidade duma crença quase exclusiva. Nos Açores se criou este prolóquio: *a cada canto seu Espírito Santo.* E não há cidade, vila, bairro ou rua, que não tenha o seu Império. Quer dizer: O povo português, que para ali foi no século XV, pertencia àquilo a que podemos chamar, na história religiosa em Portugal, a *época do Pentecostes.*

A que vinha e que significado podia ter esta cerimónia de Coroação do Imperador?

Quando nos lembramos de que o problema máximo da política na Idade-Média foi o da investidura, ou seja da coroação do imperador da Alemanha, a cuja família pertencia a Rainha Santa, prerrogativa que o Papa reivindicava como sua, própria e exclusiva, mas que os soberanos e os *espirituais* lhe negavam; e que esse conflito esteve particularmente aceso ou reaceso nos fins do século XIII e começo do seguinte, torna-se evidente que a cerimónia, logo tão ràpidamente estendida a todo o reino, representava, e não podia deixar de o ser, o *mistério* litúrgico dum culto que negava a autoridade do supremo Pontífice, por consequência herético, e que, ao contrário, proclamava a supremacia triunfante do poder civil.

E como explicar essa rápida difusão no País, então sob a influência dum sentido de vida laico e civilista? Só uma Ordem religiosa de acordo com esse espírito a poderia ter levado a cabo. E outra não havia senão a dos franciscanos. Uma prova temos desse facto. A única província de Portugal, onde não encontramos rasto do culto do Espírito Santo, sob a forma do Império, é a de Trás-os-Montes, também aquela onde nos séculos XIV e XV a Ordem dos franciscanos menos influiu. O que vale dizer que a heresia dos *espirituais* teve larga difusão em Portugal.

Mais tarde a Igreja esforçou-se vitoriosamente por incorporar à ortodoxia o culto do Espírito Santo, facto de que já existem seguros indícios na segunda

metade do século XV. Mas ganha então um significado que já não entra nesta época e nesta lição.

Heterodoxo, o culto do Espírito Santo, sob a forma que acabamos de descrever, devoção máxima do povo português durante os séculos XIV, XV e XVI, constitui o prólogo religioso, mas herético, dos Descobrimentos. O descobrimento duma verdade nova implica, por via de regra, a negação dum dogma. No acto de descobrir existe sempre, em potência, uma heresia e uma fé nova. Neste caso, heresia contra a ciência da Antiguidade, que reduzia o diâmetro do planeta, considerava o oceano inavegável e a zona tórrida inhabitável; heresia contra o espírito de confinamento e quietismo anterior a São Francisco e contra a crença de que a Terra era apenas um lugar de expiação; fé nova na bondade da vida terrena e na excelência da Natureza; no dever de identificar-se com o espírito divino e criador; e em que, no plano da humanidade, descobrir o mundo era a segunda criação.

Agora podemos definir o sentido da cultura em Portugal no século XIV, como sendo laico, até prescindir da intervenção da Igreja na realização do casamento; civilista, até negar ao Papa o direito da investidura e democratizar a coroação; experimental e expansionista, pelo espírito de dúvida e a negação da autoridade dos Antigos, princípios que presidiram aos primeiros descobrimentos atlânticos, — enfim, sentido geral e solidário pela mesma tendência da ciência, do direito, da literatura, das artes plásticas e da religião.

Um mesmo e único impulso de vida, conexo entre as suas várias formas, impele a Grei. É um ímpeto que vem do fundo dos séculos, e ora se torna voz de comando nas naves descobridoras; ora meditação científica sobre os problemas de marcar o ponto no mar largo e nas longínquas terras descobertas; ora dá sanção legal à entidade civil, própria e livre do indivíduo; agora no *Amadis* encarna o poder de excedência e de aventura isenta e heroica, e proclama a santidade do amor humano; logo toma do cinzel, invade o templo com uma rajada de vida laica, humaniza a divindade e aponta à curiosidade dos homens o *selvagem,* símbolo dos mundos por descobrir; e, enfim, entre malicioso e profético, arranca às mãos do Papa a coroa do Império, para sagrar com ela o trabalho e a liberdade dum culto popular e próprio, que dá sanção religiosa às tendências expansionistas de toda a Grei.

E foi, levados por esse mesmo e livre impulso, crítico e experimental, que os portugueses, partindo ídolos, mas ardendo nas chamas do Espírito sagrado, embarcaram para iniciar a maior façanha dos povos do Ocidente: o descobrimento do Mundo e a unificação da Humanidade.

NOTAS

(1) Gillodots van Severen, *Inventaire des Archives de la ville de Bruges* t. I, pág. 460.

(1) Jules Finot, *Étude historique sur les relations commerciales entre Flandres et l'Espagne au Moyen Âge*, 1899, p. 49-50.

(3) Pode a este propósito ler-se: Orlando Ribeiro, *Villages et communautés rurales au Portugal* (1940); Joaquim de Carvalho, *A Cultura castreja, sua interpretação sociológica* (1946); e principalmente as duas monografias de Jorge Dias, *Vilarinho da Furna, aldeia comunitária* (1948) e *Rio de Onor, comunitarismo agro-pastoril* (1953).

(4) Deste assunto nos ocupámos largamente em *Influência dos Descobrimentos portugueses na História da Civilização*, in *História de Portugal*, ed. monumental, sob a direcção do Dr. Damião Peres, t. IV, pág. 179 a 240.

(5) Deste assunto nos ocupamos mais desenvolvidamente em *Os factores democráticos na formação de Portugal*, introdução à *História do regimen republicano em Portugal*, págs. 73-75, (1930).

(6) Com efeito o texto integral da lei deixa perceber que, além dos casamentos *a furto* ou às escondidas, havia uma outra espécie de casamentos de *pública fama*. Já a lei de D. Afonso III especifica: «E todo o casamento que poder ser provado quer seja (feito) a ocultas *(a furto)* quer em forma pública *(conheçudamente)* valerá, se os que assim casarem forem de idade legítima, como é de costume».

D. Dinis é mais explícito na lei de 1311: «*Costume é e portanto é direito* que se um homem vive com uma mulher e mantêm casa ambos por sete anos continuadamente, chamando-se ambos marido e mulher, se fizeram compras ou vendas ou emprazamentos e se puserem nos instrumentos ou cartas que fizerem marido e mulher e na vizinhança os houverem por marido e mulher, não pode nenhum deles negar o casamento e havê-los-hão por marido e por mulher, *ainda que não sejam casados em face da igreja*».

Pusemos o texto em linguagem moderna e sublinhámos a primeira e a última frase para melhor se compreender o significado laico e civilista da lei. As duas foram publicadas, a primeira, por Herculano, nos *Estudos sobre o casamento civil*, pág. 43, a segunda, pelo prof. Cabral Moncada, em *Estudos de história do Direito*, vol. I, pág. 75.

Diga-se, a propósito, que as discordâncias deste autor sobre as opiniões de Herculano provêm de que desconhece ou parece desconhecer a existência de um forte espírito laico e civilista em Portugal nesta época. Este é o facto que procuramos demonstrar; e, do mesmo passo, que qualquer das formas da cultura em determinado período só pode compreender-se pelo estudo conjunto das demais.

(7) Excomunhões e penas públicas contra os casamentos laicos e livres prolongaram-se durante o século XV e constam das constituições do bispo D. João Eanes (c. 1385), das do arcebispo D. João Esteves d'Azambuja (c. 1403), da visitação do arcebispo D. Jorge da Costa (1467). V. *Revista arqueológica e histórica*, t. I, 108; t. II, 14; t. I, 125 e 143.

(8) V. Silva Marques, *Descobrimentos portugueses*, Lisboa, 1944, tomo I, págs. 77-83 e 329. V. também Vitorino Magalhães Godinho, *Documentos sobre a Expansão Portuguesa*, t. I, p. 21-29.

(9) V. António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*, vol. I, Lisboa, 1950, pág. 325, 328.

(10) Sobre as relações entre franciscanos, em geral, e mais particularmente os espirituais e a formação do espírito laico, veja-se G. Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, t. I, Paris, 1948, cap. V e VI. Sobre a formação *espiritual* da família real de Aragão, em particular D. Pedro III, e seus irmãos, que reinaram na Sicília, em Nápoles e Maiorca, veja-se G. Schnürer, *L'Église et la civilisation au Moyen-Âge*, trad. francesa do alemão, t. III, Paris, 1938, pág. 65 e seg.

Citamos de preferência estes dois autores, porque o primeiro é, quando menos, de tendências católicas, e o segundo católico confesso.

(11) V. Fr. Manuel da Esperança, *História seráfica dos frades da Ordem de S. Francisco em Portugal*, t. I, 1656, pág. 130-133; D. Rodrigo da Cunha, *História eclesiástica da igreja de Lisboa*, Lisboa, 1642, fol. 122; Fr. Francisco Brandão, *Sexta Parte da Monarquia Lusitana*, Lisboa, 1672, pág. 184-185; Guilherme José Carlos Henriques, *Alemquer e seu concelho, passim.*

(12) V. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, t. II, pág. 609-705.

(13) Fr. Francisco Brandão, *ibidem*, pág. 225.

(14) V. Silva Marques, *ibidem*, pág. 225; *Boletim da Academia das Belas Artes*, IX, 1946, pág. 43; e Azurara, *Crónica da tomada de Ceuta*, pág. 78.

Composto e impresso na Gráfica Santelmo, Lda.
Rua de S. Bernardo, 84—LISBOA