

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EDUARDO SOCZEK MENDES

DO “DRAMA LITÚRGICO” AO “MARAVILHOSO ESPETÁCULO”:
REPRESENTAÇÕES DE RITOS CATÓLICOS EM OBRAS DE ALEXANDRE
HERCULANO

CURITIBA

2022

EDUARDO SOCZEK MENDES

DO “DRAMA LITÚRGICO” AO “MARAVILHOSO ESPETÁCULO”:
REPRESENTAÇÕES DE RITOS CATÓLICOS EM OBRAS DE ALEXANDRE
HERCULANO

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Letras,
Setor de Ciências Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Letras (Estudos
Literários), Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Augusto Nery

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Mendes, Eduardo Soczek

Do "drama litúrgico" ao "maravilhoso espetáculo": representações de ritos católicos em obras de Alexandre Herculano. / Eduardo Soczek Mendes. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Augusto Nery.

1. Herculano, Alexandre, 1810-1877. 2. Catolicismo. 3. Liturgia. 4. Ritos e cerimônias. 5. Religiosidade. I. Nery, Antonio Augusto, 1981-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS -
40001016016P7

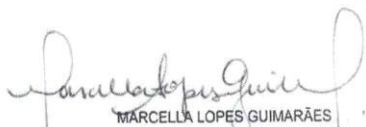
TERMO DE APROVAÇÃO

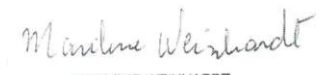
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **EDUARDO SOCZEK MENDES** intitulada: Do "drama litúrgico" ao "maravilhoso espetáculo": representações de ritos católicos em obras de Alexandre Herculano, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO AUGUSTO NERY, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovacao no rito de defesa.

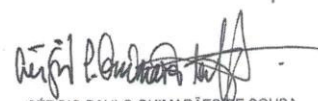
A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

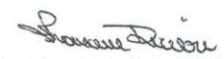
CURITIBA, 10 de Agosto de 2022.


ANTONIO AUGUSTO NERY
Presidente da Banca Examinadora


MARCELLA LOPES GUIMARÃES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


MARILENE WEINHARDT
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


SÉRGIO PAULO GUIMARÃES DE SOUSA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO MINHO - PORTUGAL)


FRANCINE FERNANDES WEISS RICIERI
Avaliador Externo (33009015)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS -
40001016016P7

ATA Nº1135

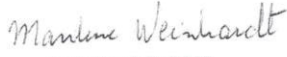
**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR EM LETRAS**

No dia dez de agosto de dois mil e vinte e dois às 14:00 horas, na sala 1013, Prédio D. Pedro I, 10 andar, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **EDUARDO SOCZEK MENDES**, intitulada: **Do "drama litúrgico" ao "maravilhoso espetáculo": representações de ritos católicos em obras de Alexandre Herculano**, sob orientação do Prof. Dr. **ANTONIO AUGUSTO NERY**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: **ANTONIO AUGUSTO NERY** (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), **MARCELLA LOPES GUIMARÃES** (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), **MARILENE WEINHARDT** (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), **SÉRGIO PAULO GUIMARÃES DE SOUSA** (UNIVERSIDADE DO MINHO - PORTUGAL), **FRANCINE FERNANDES WEISS RICIERI** (33009015). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela aprovação. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **ANTONIO AUGUSTO NERY**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

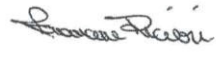
CURITIBA, 10 de Agosto de 2022.


ANTONIO AUGUSTO NERY
Presidente da Banca Examinadora


MARCELLA LOPES GUIMARÃES
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


MARILENE WEINHARDT
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)


SÉRGIO PAULO GUIMARÃES DE SOUSA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO MINHO - PORTUGAL)


FRANCINE FERNANDES WEISS RICIERI
Avaliador Externo (33009015)

A minha avó materna contava que, na noite de Natal, a minha bisavó se trancava no quarto e cantava alguns hinos natalinos, em polonês. Isso gerava grande expectativa nas crianças, pois se acreditava que os anjos desciam naquela noite santificada e lhes traziam os presentes. De fato, quando o quarto se abria, lá estavam as prendas de Natal.

O meu avô paterno, muito católico como a maioria dos ibéricos, em um rompante anticlerical, disse ao vigário, em meio a um conflito, que não lhe dava uma surra, porque o outro era padre e estava de batina.

Os meus quatro avós, de saudosa memória, não foram doutores e muito pouco sabiam do que se discutia nas Universidades. Eles eram filhos da imigração e não conheceram os cursos superiores. Há, contudo, muito do legado deles neste texto.

Aos meus avós pertence este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao Altíssimo, que “edificou esta casa” (Sl 127).

Sigo, em paráfrase ao profeta Amós (7,14), afirmando que “não sou doutor nem filho de doutores”: os meus avós eram filhos da imigração, muito mais ligados ao campo das sementeiras do que ao campo da Literatura: observavam as fases da Lua para o plantio; cultivavam para a subsistência; contavam lendas populares e causos folclóricos; rezavam os terços e as novenas diariamente; observavam a alimentação na Quaresma e na Semana Santa. Ainda assim, o real desejo pelo conhecimento foi um legado das minhas origens. Aos meus pais, Adão e Regina, e aos meus avós, sobretudo a D. Lucia, que infelizmente partiu durante o processo da minha investigação doutoral: a minha eterna gratidão.

Agradeço a todos os que contribuíram e contribuem com a minha formação, de maneira direta e indireta: desde os meus primeiros professores da Escola Pública, passando por outros trabalhadores da Educação e os docentes que ministraram as aulas na Universidade.

Expresso a minha gratidão, sobretudo, aos professores que tive na área de Literatura (e ainda mais aos da Literatura Portuguesa, como a Prof.^a Dr.^a Francine Weiss Ricieri, que me propiciou o meu primeiro contato com Alexandre Herculano) por me despertarem para um estudo tão instigante.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Antonio Augusto Nery, os meus sinceros agradecimentos. Profiro, entretanto, isso, sabendo que as palavras não podem externar, por completo, o meu sentimento de gratidão por ele, que me conduziu com profissionalismo e de uma maneira muito humanizada neste processo. Se não desisti desta pesquisa, a “culpa” é do meu orientador.

Aos que me ajudaram durante a escrita deste estudo, expresso o meu reconhecimento: a Waldirene Belardo, que discutiu comigo o primeiro projeto e me fez apontamentos para os quais eu não havia ainda atinado; ao Frei Jaynnoã Fernando, amigo-irmão dominicano, por me auxiliar na compreensão de expressões em línguas clássicas; a Irene Fialho e a Cindy Mery Gavioli-Prestes, pelas explicações e reflexões conjuntas, quando me surgiu uma importante dúvida acerca da ortografia oitocentista, em Portugal, ao longo da

lavra de uma nota de rodapé: este estudo ficou melhor com a participação de quem entende melhor do que eu de alguns temas específicos.

Expresso a minha gratidão à Prof.^a Dr.^a Isabel Pires de Lima (Universidade do Porto) e à Prof.^a Dr.^a Maria Helena Santana (Universidade de Coimbra) pelo apoio, inclusive burocrático, a fim de que eu pudesse realizar um período investigativo em Portugal, o qual não se realizou não por falta de nossos esforços.

Aos membros avaliadores deste júri, o meu agradecimento pelo aceite, pela paciência e pela disponibilidade. Em especial, agradeço os apontamentos da Prof.^a Dr.^a Marcella Lopes Guimarães (História – UFPR) e da Prof.^a Dr.^a Marilene Weinhardt (Letras – UFPR), as quais me auxiliaram na comissão julgadora de qualificação.

Agradeço, na pessoa de seu Prior Provincial, Fr. André Luís Tavares, a Província Frei Bartolomeu de Las Casas, dos Frades Dominicanos no Brasil, bem como os meus irmãos de caminhada no pré-noviciado. Destes últimos, cito dois nomes que representam os demais: o Gustavo, que me ajudou a entender alguns pormenores rituais para a lavra deste estudo, além de me recomendar ótimas leituras, e o Pedro, que me ouve pacientemente (e não sei como) sem me dizer impropérios. São os meus irmãos, com quem convivo, que me fazem rir e prosseguir, mesmo nas adversidades.

Aos meus amigos pessoais e aos meus familiares: agradeço por todas as palavras ao longo deste período de investigação acadêmica.

Aos meus ex-alunos de todos os Colégios em que trabalhei e da Universidade Estadual do Centro-Oeste: obrigado por me ensinarem a ensinar.

À Hemeroteca Municipal de Lisboa, o meu agradecimento, por disponibilizar tantos documentos de forma digitalizada e que facilitaram a minha investigação.

Por fim, o meu agradecimento profundo à Universidade Federal do Paraná, minha *alma mater*, em todas as suas instâncias: devo a essa instituição toda a minha formação acadêmica e o meu amadurecimento pessoal e profissional.

A CAPES e aos governos posso afirmar que o pesquisador, no Brasil, é, sobretudo, um forte.

Joane: [...] E onde havemos nós d'*ir ter*?

Diabo: Ao porto de Lucifer.

Joane: Ha-a-a...

Diabo: Ò Inferno! Entra cá!

Joane: Ò Inferno? *Eramá!*

Hiu! Hiu! Barca do cornudo.

Pero Vinagre, beijudo,

rachador d'*Alverca*, huhá!

Sapateiro da *Candosa!*

Antrecosto de carrapato!

Hiu! Hiu! Caga no sapato,

filho da grande *aleivosa!*

Tua mulher é *tinhasa*

e há de parir um sapo

chentado no guardenapo!

Neto de *cagarrinhosa!*

Furta-cebola! Hiu! Hiu!

Escomungado nas *erguejas!*

Burrela, cornudo sejas!

Toma o pão que te *caí*o!

A mulher que te fugio

pera a Ilha da Madeira!

Cornudo *atá* mangueira,

o demo que te pario!

Auto da Barca do Inferno, Gil Vicente, 1517

Frades... Frades... Eu não gosto de frades. Como nós os vimos ainda os deste século, como nós os entendemos hoje, não gosto deles, não os quero para nada, moral e socialmente falando.

No ponto de vista artístico porém o frade faz muita falta. Nas cidades, aquela figuras graves e sérias com os seus hábitos talares, quase todos pitorescos e alguns elegantes, atravessando as multidões de macacos e bonecas de casaquinha esguia e chapelinho de alcatruz que distinguem a peralvilha raça europeia – cortavam a monotonia do ridículo e davam fisionomia à população.

Nos campos o efeito era ainda muito maior; eles caracterizavam a paisagem, poetizavam a situação mais prosaica de monte ou de vale; e tão necessárias, tão obrigadas figuras eram em muito desses quadros, que sem elas o painel não é já o mesmo.

Além disso o convento no povoado e o mosteiro no ermo animavam, amenizavam, davam alma e grandeza a tudo; eles protegiam as árvores, santificavam as fontes, enchiam a terra de poesia e de solenidade. O que não sabem nem podem fazer os agiotas barões que os substituíram. É muito mais poético o frade que o barão.

Viagens na minha terra, Almeida Garrett, 1846

RESUMO

Alexandre Herculano (1810-1877), intelectual português, produziu obras de diferentes gêneros, como poemas, manifestos políticos, romances históricos, estudos historiográficos, contos, opúsculos opinativos, missivas públicas e cartas pessoais, além de outras narrativas. Herculano contribuiu com periódicos Liberais do século XIX em Portugal, como *O Panorama*, *A Ilustração Portuguesa*, *A Ilustração* e a *Revista Universal Lisbonense* e, posteriormente, muitos de seus textos foram veiculados em tomos. Interessa-nos, neste estudo, as representações dos ritos católicos em suas obras de gêneros variados e publicadas em momentos distintos da vida do autor, pensando as figurações de celebrações oficiais e das manifestações populares, que podem ocorrer com o calendário litúrgico formal como pano de fundo. Nos textos selecionados para compor o *corpus* da pesquisa, Herculano representou celebrações religiosas, fez referências a inúmeras Ordens Religiosas, envolveu-se em polêmicas com setores do clero português e construiu personagens clericais como protagonistas de suas ficções. Discutiu ainda, como homem atento ao seu tempo, a proclamação de dogmas pela Igreja Católica, na segunda metade do século XIX, além de revisitar o passado pátrio e introduzir a historiografia moderna em Portugal, investigando, inclusive, as origens do Santo Ofício, no século XVI. Nos quarenta anos de produção intelectual, que separam o primeiro e o último texto que analisaremos, discussões variadas sobre o Catolicismo abundam, formando uma espécie de espinha dorsal da obra de Herculano. Contudo, as nossas reflexões se concentram sobre as figurações das liturgias públicas; do resgate de rituais passados em obras do escritor; das representações de ritos específicos de Portugal; das referências à importância de certas liturgias no contexto lusitano; dos festejos profanos ligados ao calendário litúrgico e do culto devocional individual. Além disso, ao longo da investigação buscamos averiguar se houve mudanças consideráveis, ao longo da produção de Herculano, ao abordar essas diferentes maneiras celebrativas do Catolicismo.

Palavras-chave: Alexandre Herculano. Catolicismo. Liturgias. Ritos oficiais. Religiosidade popular.

ABSTRACT

Alexandre Herculano (1810-1877), Portuguese intellectual, produced works of different genres, such as poems, political manifestos, historical novels, historiographical studies, short stories, opinionated pamphlets, public missives and personal letters, in addition to other narratives. Herculano contributed to liberal periodicals of the 19th century in Portugal, such as *O Panorama*, *A Ilustração Portuguesa*, *A Ilustração* and *Revista Universal Lisbonense* and, later, many of his texts were published in tomes. In this study, we are interested in the representations of Catholic rites in his works of various genres and published at different times of the author's life, thinking about the figurations of official celebrations and popular manifestations, which can occur with the formal liturgical calendar as a backdrop. In the texts selected to compose the research *corpus*, Herculano represented religious celebrations, made references to numerous Religious Orders, became involved in controversies with sectors of the Portuguese clergy and built clerical characters as protagonists of his fictions. He also discussed, as a man attentive to his time, the proclamation of dogmas by the Catholic Church, in the second half of the 19th century, in addition to revisiting the country's past and introducing modern historiography in Portugal, even investigating the origins of the Holy Office, in the century XVI. In the forty years of intellectual production, which separate the first and the last texts that we will analyze, varied discussions about Catholicism abounded, forming a kind of backbone of Herculano's work. However, our reflections focus on the figurations of public liturgies; the rescue of past rituals in the writer's works; representations of specific rites in Portugal; references to the importance of certain liturgies in the Portuguese context; of profane festivities linked to the liturgical calendar and individual devotion. In addition, throughout the investigation, we sought to find out if there were considerable changes, throughout Herculano's production, when approaching these different celebrative ways of Catholicism.

Keywords: Alexandre Herculano. Catholicism. Liturgies. Official rites. Popular religiosity.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – <i>REVISTA UNIVERSAL LISBONENSE</i>	384
FIGURA 2 – <i>O PANORAMA</i>	385
FIGURA 3 – <i>O PANORAMA</i>	386
FIGURA 4 – CLAUSTROS DO MOSTEIRO DOS JERÓNIMOS (LISBOA, PORTUGAL).....	387
FIGURA 5 – CLAUSTRO INFERIOR DO MOSTEIRO DOS JERÓNIMOS (LISBOA, PORTUGAL).....	388
FIGURA 6 – CLAUSTRO DO MOSTEIRO DE SANTA CRUZ (COIMBRA, PORTUGAL).....	389
FIGURA 7 – MOSTEIRO DE SANTA MARIA DA VITÓRIA OU MOSTEIRO DA BATALHA (BATALHA, PORTUGAL).....	390
FIGURA 8 – IGREJA DO MOSTEIRO DE SANTA MARIA DA VITÓRIA (BATALHA, PORTUGAL).....	391
FIGURA 9 – PROCISSÃO DO CORPO DE DEUS (LISBOA, PORTUGAL)...	392
FIGURA 10 – CARICATURA DE ALEXANDRE HERCULANO, POR RAFAEL BORDALO PINHEIRO.....	393
FIGURA 11 – EXPOSIÇÃO <i>CORPUS CHRISTI</i> , DE DIAMANTINO TOJAL...	394
FIGURA 12 – EXPOSIÇÃO <i>CORPUS CHRISTI</i> , DE DIAMANTINO TOJAL...	395
FIGURA 13 – EXPOSIÇÃO <i>CORPUS CHRISTI</i> , DE DIAMANTINO TOJAL...	396
FIGURA 14 – EXPOSIÇÃO <i>CORPUS CHRISTI</i> , DE DIAMANTINO TOJAL...	397
FIGURA 15 – EXPOSIÇÃO <i>CORPUS CHRISTI</i> , DE DIAMANTINO TOJAL...	398
FIGURA 16 – BÊNÇÃO DOS BORREGOS (CASTELO DE VIDE, PORTUGAL).....	398

FIGURA 17 – TAPETE PARA A PROCISSÃO DO CORPO DE DEUS (CAMINHA, PORTUGAL).....	399
FIGURA 18 – TAPETE PARA A PROCISSÃO DE CORPUS CHRISTI (CURITIBA, BRASIL).....	400
FIGURA 19 – ÓRGÃO DE TUBOS (COIMBRA, PORTUGAL).....	401
FIGURA 20 – ALTAR, CÁTEDRA E CADEIRAL DO CABIDO DA SÉ (BRAGA, PORTUGAL).....	402
FIGURA 21 – CADEIRAL DO CABIDO E CÁTEDRA (PORTO, PORTUGAL).....	403
FIGURA 22 – CADEIRAL DO CABIDO E CÁTEDRA (PORTO, PORTUGAL).....	404
FIGURA 23 – CADEIRAL E FASCISTOL (COIMBRA, PORTUGAL).....	405
FIGURA 24 – DETALHE DO PRESÉPIO (LISBOA, PORTUGAL).....	406
FIGURA 25 – SÃO PANTALEÃO (PORTO, PORTUGAL).....	407
FIGURA 26 – DETALHE DA REPRESENTAÇÃO DE SÃO PANTALEÃO (PORTO, PORTUGAL).....	408
FIGURA 27 – BREVIÁRIO BRACARENSE.....	409
FIGURA 28 – A APRESENTAÇÃO DA CRUZ (BRAGA, PORTUGAL).....	410
FIGURA 29 – PREPARAÇÃO PARA A PROCISSÃO TEOFÓRICA (BRAGA, PORTUGAL).....	410
FIGURA 30 – PROCISSÃO TEOFÓRICA (BRAGA, PORTUGAL).....	411
FIGURA 31 – RELÍQUIA <i>EX OSSIBUS</i> (LISBOA, PORTUGAL).....	412
FIGURA 32 – TÚMULOS <i>AD SANCTOS APUD ECCLESIAM</i> (LISBOA, PORTUGAL).....	413
FIGURA 33 – TENEBRÁRIO (MAFRA, PORTUGAL).....	414

FIGURA 34 – SÉ VELHA (COIMBRA, PORTUGAL).....	415
FIGURA 35 – IGREJA DE SANTA MARIA DE BELÉM E MOSTEIRO DOS JERÓNIMOS (LISBOA, PORTUGAL).....	416
FIGURA 36 – DETALHE DE UMA COLUNA EM SANTA MARIA DE BELÉM (LISBOA, PORTUGAL).....	416

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
1.1- O PORTUGAL CATÓLICO: ALEXANDRE HERCULANO E O NOSSO OBJETO DE ESTUDO	16
1.2- ESTADO DA ARTE.....	19
1.3- MÉTODO DE ANÁLISE.....	25
1.4- COMPREENDER AS VICISSITUDES HISTÓRICAS PELAS REPRESENTAÇÕES RITUAIS.....	27
1.5- RITOS, RITUAIS E LITURGIAS: HERANÇA CULTURAL E SIGNIFICADOS POSSÍVEIS.....	50
2 CONTEXTO DE PRODUÇÃO E PUBLICAÇÃO DE ALEXANDRE HERCULANO	59
2.1- VICISSITUDES SOCIAIS: REVOLUÇÃO E REAÇÃO.....	59
2.2- ASSUNTOS NA “ORDEM DO DIA” E A PRODUÇÃO DE ALEXANDRE HERCULANO	77
3 ESPETÁCULOS LITÚRGICOS: DRAMAS E ENCENAÇÕES PÚBLICAS NA PRODUÇÃO DE ALEXANDRE HERCULANO	82
3.1- REMINISCÊNCIAS, NARRADORES E “DIAS SANTOS”	83
3.3- O DRAMA LITÚRGICO: A PROCISSÃO-CARNAVAL E O TEATRO DENTRO DO TEMPLO... ..	110
4 PORTUGAL NASCE SOB UMA LITURGIA: OS COSTUMES E RITOS PRÓPRIOS	207
4.1- TOURADAS, FOGOS E AS MAIAS: AS LITURGIAS PROFANAS.....	208
4.5- BRAGA, COM O SEU RITO OFICIALMENTE PORTUGUÊS; A INSÍGNIA DA PADEIRA E A INDEPENDÊNCIA SOB UMA LITURGIA: CELEBRAÇÕES NACIONAIS	250
5 BATISMOS, EXORCISMO, FUNERAIS, OFÍCIOS, ESPAÇOS E ELEMENTOS DE CULTO: REPRESENTAÇÕES EM ALEXANDRE HERCULANO	277
5.1- QUANDO O FANATISMO SE FAZ RITO: OS BATISMOS FORÇADOS DOS JUDEUS	278
5.2- EXORCIZAR O ESTRANGEIRO.....	293
5.3- CELEBRAR A FINITUDE: OS FUNERAIS	301
5.4- HINOS CATEQUÉTICOS E O ENTOAR DOS SALMOS: OS OFÍCIOS DE CORO.....	307
5.5- ESPAÇOS SACROS E DEVOÇÕES: DO PÚBLICO AO DOMÉSTICO	321
6 CONCLUSÃO	350
REFERÊNCIAS.....	373
ANEXO	384

1 INTRODUÇÃO

“[...] os mouros [...] os que ainda tinham vida, semelhantes a fantasmas que andassem errantes à face da terra, abraçavam-se ao sinal da cruz e beijavam-no, confessavam que Maria, cheia de bondade, é a bem-aventurada Mãe de Deus, de tal modo que em tudo o que fazem ou dizem, mesmo nos momentos extremos, misturam invocações à Maria boa, boa Maria e lhe dirigem apelos angustiados.”

De expugnatione Lyxbonensi: carta de um cruzado inglês anônimo a Osberto de Bawdsey, possivelmente sobre cristãos moçárabes, que o autor confunde com muçulmanos, no contexto da tomada de Lisboa pelos cristãos, em 1147

“Os povos peninsulares são naturalmente religiosos: são-no até duma maneira ardente, exaltada e exclusiva, e é esse um dos seus caracteres mais pronunciados. Mas são ao mesmo tempo inventivos e independentes: adoram com paixão: mas só adoram aquilo que eles mesmos criam, não aquilo que se lhes impõe. Fizeram a religião, não a aceitam feita.”

Causas da decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos, discurso de Antero de Quental nas Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, 1871

1.1- O PORTUGAL CATÓLICO: ALEXANDRE HERCULANO E O NOSSO OBJETO DE ESTUDO

Em prefácio à sua monumental obra, *História da Igreja em Portugal*, Fortunato de Almeida (1967) ressalta que:

[...] todas as manifestações da vida coletiva do país se encontram quase sempre e profundamente influenciadas pelas ideias religiosas e pelo espírito das instituições eclesiásticas. Pretender estudar a evolução histórica do povo português, abstraindo previamente da sua vida religiosa e missão do clero regular e secular, seria o mesmo que tentar compreender o mecanismo circulatório fora dos vasos sanguíneos. (p. 07)¹

A relação cultural e histórica da religião e da religiosidade do povo português, referida pelo historiador, como “o sangue que corre pelas veias”, é

¹ Optamos por atualizar, em nossas transcrições, a grafia das edições que consultamos, seguindo o acordo ortográfico vigente (1990). Contudo, em obras publicadas em Portugal, manteremos a ortografia e a acentuação portuguesas.

realmente evidente. Os acontecimentos históricos em Portugal, a cultura popular e as datas festivas presentes no calendário anual estão intimamente concatenadas com a tradição religiosa do Catolicismo em suas mais diversas expressões e sincretismos locais. Aliás, “O que se apura ao certo é que a Espanha foi evangelizada ainda nos tempos apostólicos, e nela se propagou e desenvolveu posteriormente a fé cristã”² (ALMEIDA, 1967, p. 11). Ou seja, muito tempo antes da formação do Estado (século XIII)³, o Catolicismo figurava no território hoje português, com grande eminência, e interferia nas mais variadas esferas da sociedade, conforme aponta António Montes Moreira (2018), em concordância com Fortunato de Almeida:

As origens do Cristianismo na Hispânia romana estão mergulhadas em densa penumbra de lendas e tradições inconsistentes. A mensagem evangélica terá por certo chegado à Península Ibérica relativamente cedo. Mas as primeiras indicações firmes, embora genéricas, da presença de comunidades cristãs em solo hispânico surgem apenas com Irineu de Lião [130?-202] (*Adversus haereses*, I,10) e Tertuliano de Cartago [160-220?] (*Adversus Judaeos*, 7) na viragem do século II para o III. (p. 27)

As informações de que “[...] já nos fins do século II Santo Irineu invocava a autoridade das igrejas peninsulares para combater os hereges” (ALMEIDA, 1967, p. 12) e de que “Pelo mesmo tempo ou pouco depois, Tertuliano dava o cristianismo como seguido em toda Espanha” (p. 12) dá-nos a informação do quão primitiva é a tradição cristã na Península Ibérica. É possível ainda entrever, a partir desses relatos ilustrativos, como também a Igreja já se institucionalizava e se organizava nos territórios peninsulares desde

² Tenhamos em mente que, quando o historiador refere “Espanha”, nesse contexto, está tratando da totalidade do território da Península Ibérica sob a dominação de Roma. António José Saraiva e Óscar Lopes (1985) propõem que ainda “No século XVI a palavra ‘Espanha’, tal como a empregam, por exemplo, João de Barros e Camões, servia para designar o conjunto peninsular em que os Portugueses se consideravam incluídos” (p. 41). António Montes Moreira (2018) fará a opção pelo termo “Hispânia”, que vem a ser o mesmo território.

³ De acordo com José Mattoso (2001), mesmo com todos os rompimentos e vicissitudes que acorreram desde as primeiras décadas do século XII, num movimento de independência de Portugal, com batalhas e outras ações, “[...] não se pode dizer que houvesse verdadeiramente um Estado português até a morte de Sancho I. O seu verdadeiro fundador, como organismo político capaz de assegurar uma administração impessoal e uma autoridade a que mesmo os poderes senhoriais tinham de se sujeitar, independentemente de compromissos recíprocos de vassalagem, foi Afonso II (1211-1223) [...] [que] ocupou-se em montar uma verdadeira administração política do território e em organizar as finanças da coroa com base na economia citadina. De forma rudimentar, sem dúvida, mas que tinha já em embrião, as funções estatais, adiantava-se, assim, à maioria das monarquias feudais do Ocidente europeu” (p. 38).

a época do Império Romano, o mesmo período do Cristianismo nascente e de sua expansão para os mais diversos rincões do mundo. Fato importante é recordar, ainda, que o Catolicismo permanece, por uma série de movimentações históricas e sociológicas, como “sangue que corre pelas veias” da cultura peninsular.

Por consequência, também a produção literária de Portugal abordou, referenciou, representou e, até mesmo, satirizou, em diferentes momentos e sob a pena dos mais diversos autores, as personagens eclesiásticas ou o beatério, as comemorações da liturgia católica, os lugares destinados ao culto e os textos de tradição bíblica. Salientamos que nada disso eram exemplares distantes da realidade quotidiana: o termo “representação”, que empregamos neste estudo, relaciona-se à abordagem mimética de todas essas questões concretas nos textos de Alexandre Herculano, que serão analisados.

Compondo um contexto muito mais amplo e complexo, que é o do século XIX, em que as discussões acerca da religiosidade e do papel da Igreja Católica estavam “na ordem do dia” e que foram recorrências sob a ótica de muitos intelectuais, o autor português Alexandre Herculano (1810-1877) foi um dos que teve grande parte de sua produção ficcional, bem como muito de suas pesquisas historiográficas, permeadas por temáticas referentes ao Catolicismo. O escritor também se envolveu em polêmicas com setores do clero português que resultaram em missivas, as quais expressam o que Herculano defendia na instituição católica e o que criticava veementemente nas práticas eclesiásticas e nas próprias prescrições e dogmas da Igreja. Aliás, as representações do Catolicismo ocupam, em suas produções, um dos eixos centrais e, muitas dessas figurações – desde a intertextualidade com os textos bíblicos ou as construções ficcionais de personagens clericais exemplares ou péfidas, por exemplo – podem povoar um mesmo texto, ricamente burilado, em que é necessário mergulhar em informações históricas ou doutrinárias para melhor compreendê-lo. Portanto, o nosso objeto de estudo, neste trabalho, é um debruçar-se sobre as representações dos ritos católicos na obra do referido autor: interessa-nos desde as figurações litúrgicas do Catolicismo institucional até as manifestações rituais populares da fé católica, que se desbordam das formalidades prescritas pela Igreja. Igualmente, dedicar-nos-emos à análise dos discursos – autorais e narrativos – acerca dos ritos religiosos, que

aparecem em longas descrições nas obras de Herculano. Atentaremos, de igual modo, para o contexto de publicação das obras e do momento histórico-social em que estão ambientadas, sobretudo as narrativas de ficção. Em suma: pretendemos verificar a relação entre as representações litúrgicas e devocionais, o contexto de publicação e as revisitações ao passado nacional, realizadas por Herculano.

Para tanto, dividiremos essa análise por temáticas, já que um mesmo tema pode aparecer em diferentes textos, de gêneros e períodos de veiculação distintos. Em outras palavras, as temáticas que serão analisadas não estão delimitadas a uma obra específica.

Passamos, pois, a apresentação do *corpus* selecionado para este estudo. Optamos, metodologicamente, pelo uso constante de notas de rodapé a fim de explicar mais demoradamente como as obras foram veiculadas, pois muitas delas saíram, primeiramente, em periódicos e somente posteriormente vieram a lume em tomos. As notas explicativas também nos auxiliarão a elucidar as especificidades históricas, literárias ou religiosas que serão importantes para prosseguirmos nas análises vindouras dos textos de Herculano. Tais notas de rodapé exercem exatamente as funções a que são costumeiramente destinadas: para que o corpo do texto não se perca em divagações e seja mais pontual em relação ao autor e às suas obras, as outras necessárias explanações virão em textos paralelos. São, pois, um amparo ao leitor, mormente a distância temporal e, por vezes, cultural do que nos propomos a averiguar.

1.2- ESTADO DA ARTE

As obras que elegemos para a nossa averiguação abarcam diferentes gêneros e períodos de publicação, como é o caso dos romances históricos *O Bobo (1128)*⁴, de 1843, *Eurico, o presbítero*, que veio a lume em 1844, e *O*

⁴ A fim de não ser uma listagem extremamente exaustiva de datas e tiragens, apenas a título de informação, mencionamos, após consultas às edições digitalizadas de *O Panorama* pela Hemeroteca Municipal de Lisboa, que o romance histórico *O Bobo (1128)* veio a lume, pela primeira vez, na edição de 14 de Janeiro de 1843 e teve a sua conclusão em 05 de Agosto do mesmo ano, sendo que foi publicado, de maneira folhetinesca, em quinze edições do referido periódico, entre Janeiro e Agosto, havendo lacunas da publicação e retomadas entre uma tiragem e outra. De acordo com a nota explicativa de David Lopes (19--), o romance foi ainda

Monge de Cister ou a época de D. João I, publicado em tomos, em 1848⁵. Narrativas mais breves como “A abóbada (1401)”, “A Dama Pé-de-cabra –

publicado “[...] depois, em contrafação, em 1846, no Rio de Janeiro; e, pela primeira vez em volume, em Portugal, em 1878, tendo começado a sua reimpressão no ano anterior, em vida ainda do autor, que chegou a rever alguns dos capítulos” (p. 335). Estas informações também dão-nos conta da complexidade do material com que lidamos neste estudo, visto que houve intensa divulgação primeira da obra de Herculano por periódicos da época e algumas dessas produções foram, depois, publicadas em tomos. Por isso, insistimos no possível inventário dessas publicações em impressos, a fim de verificarmos a data primeira da produção e o que não foi, eventualmente, anexado aos volumes posteriores.

⁵ De acordo com Vitorino Nemésio (19--), “*A O Monge de Cister*, escrito em 1840, mas só publicado em volume em 1848, seguiu-se o *Eurico*, escrito em 1843, extractado no *Panorama* e na *Revista Universal Lisbonense* à medida talvez que ia sendo retocado, e saindo em espécie em 1844.” (p. XXVIII) e, na mesma esteira, Carlos Reis e Maria da Natividade Pires (1999) propõem: “*O Bobo* sai também n’*O Panorama*, em 1843, assim como *Eurico*, o *presbítero*” (p. 128). Há, no entanto, alguns equívocos em relação a essas informações dadas por Nemésio, Reis e Pires no que se refere ao romance histórico *Eurico*, o *presbítero*. Primeiramente, após um minucioso de inventário dos textos de Herculano veiculados em *O Panorama*, não encontramos extratos do romance publicados nos referidos ano e semanário, porém, na tiragem de 22 de Setembro de 1842 da *Revista Universal Lisbonense* (Figura 1), encontramos o princípio das publicações dos excertos de *Eurico*, o *presbítero*. De acordo com uma advertência assinada pelo próprio escritor e que acompanha a primeira versão folhetinesca do romance, “Os capítulos que vão aqui estampados pertencem a um episódio da conquista da Hispânia pelos Árabes, intitulado: *Eurico*, o *Presbítero*, ou o *último Poeta Godo*, episódio que pela sua extensão não seria possível publicar por inteiro, em uma obra periódica.” (HERCULANO, 1842, p. 7). O interessante é que Herculano veiculou quatro capítulos sequenciais do romance que seria a sua obra ficcional mais conhecida na *Revista Universal Lisbonense*, a saber: “Junto ao Crissus”, “Traição”, “Último fado de Hispânia” – que no volume foi intitulado “Dies Irae” – e “O martírio”, que em tomo passou a ser designado como “O mosteiro”. São os capítulos IX ao XII, com algumas alterações de escrita, do tomo de *Eurico*, o *presbítero* e que, em folhetins, saíram semanalmente, de maneira ininterrupta, tendo o seu termo na tiragem de 1.º de Dezembro de 1842 da *Revista Universal Lisbonense*. Chama-nos a atenção o fato de que é realmente possível ler os referidos capítulos de maneira independente – o que configura, obviamente, apenas uma notícia ou um aspecto do que seria a obra na totalidade – e os excertos selecionados pelo autor são extremamente épicos: narram com minúcias bélicas os enfrentamentos da Batalha de Guadalete (711) e o martírio das monjas da Virgem Dolorosa, cuja narração é permeada de suspense, expectativa e violência. Acreditamos que não seja uma escolha ingênua de Herculano: não era apenas porque os capítulos IX ao XII “[...] não carecem para serem entendidos da publicação dos antecedentes e posteriores” (HERCULANO, 1842, p. 7), mas também porque chamariam bastante a atenção dos leitores para o romance que viria em totalidade em 1844. Acreditamos que seria, portanto, uma divulgação publicitária da obra. De qualquer maneira, “O livro foi entusiasticamente recebido pelos leitores jovens, bem como pelo público feminino [...] / durante muito tempo foi o livro mais pedido na Biblioteca Nacional” (REIS; PIRES, 1999, p. 130). Já *O Monge de Cister ou a época de D. João I*, segundo Nemésio (1977, p. XXV) teve os três primeiros capítulos divulgados em *O Panorama*, em 1841, sendo que, no referido período, Herculano dirigia o periódico. Encontramos, de fato, excertos da narrativa, com o subtítulo *Romance histórico (Fragmento) 1388-1389*, pela primeira vez a 02 de Janeiro de 1841, em *O Panorama*, mas sem a advertência do autor que já referimos nos folhetins de *Eurico*, o *presbítero*. Foram cinco edições de continuidade da narrativa, contando com a primeira divulgação, até a tiragem do dia 13 de Fevereiro de 1841. Certamente, como já mencionamos, é uma maneira de dar uma prévia de obras tão densas e volumosas e, quem sabe, aguçar a curiosidade dos leitores de então, já que, em 1848, *O Monge de Cister* veio a lume em volumes. Herculano, contudo, desde a advertência publicada na *Revista Universal Lisbonense*, explica: “O *Presbítero* é a primeira de uma colecção de *Crónicas*, que sob o título de *Monasticon* começará a sair à luz no próximo ano. [...] Servirá este fragmento de *Specimen* ou amostra da *Crónica poética*, bem como o fragmento do *Monge de Cister*, publicado já em outro jornal [*O Panorama*], e pertencente a esta mesma colecção, o foi da *Crónica histórica*.” (HERCULANO, 1842, p. 7,

Rimance de um jogral – Século XI”, “O bispo negro (1130)”, “A morte do Lidador (1170)” e “O pároco da aldeia (1825)”⁶, todas coligidas em *Lendas e Narrativas* (1851)⁷, também compõem o *corpus* de nossa análise.

grifos do autor). Podemos compreender o *Monasticon* como um “guarda-chuva temático”, que colige diferentes romances em que há a protagonização dos dramas do clero: “Herculano situa-se dentro do movimento geral de interesse, positivo ou negativo, pela figura do padre. Esta é uma personagem que surge desde sempre na literatura não só erudita mas também popular, até na literatura de cordel. Mas é o Romantismo que a encara numa nova perspectiva dramática e Herculano é o primeiro a colocá-lo como protagonista.” (REIS; PIRES, 1999, p. 129).

⁶ Vale discorrer, ainda que brevemente, sobre o título de “O pároco da aldeia” e acerca das nossas opções para a designação da obra. A presente narrativa foi veiculada em nove tiragens de *O Panorama* – teve início a sua publicação a 09 de Setembro de 1843 e o seu termo na edição de 07 de Dezembro de 1844 – aparece no semanário sob o título de *Estudos moraes – O Parocho d’Aldeia*, de acordo com a grafia oitocentista, e isso é modificado na reedição da narrativa em tomo, em que foi suprimida a primeira parte do título. Vitorino Nemésio (1969) frisa, no entanto, que a designação deveria ser “*O Pároco de Aldeia* (e não ‘da Aldeia’, como vem nas últimas edições das *Lendas e Narrativas*, por má interpretação da vogal elidida pelo apóstrofo, na ortografia do autor)” (p. 7) e embasa o eu argumento transcrevendo o seguinte trecho de uma missiva, de 1876, de Herculano a Bernardino António de Barros Gomes (1839-1910), na qual o escritor afirma: “Parece que, na sua carta, V. Ex.^a quer contrapor as minhas opiniões actuais ao que escrevi no ‘Pároco da Aldeia’” (HERCULANO, 19--., p. 10, grifo nosso). Explicamos: Nemésio transcreve o último excerto com a grafia da preposição *de* no título da obra, todavia, na edição que consultamos, da respeitável Livraria Bertrand, aparece a contração da preposição *de* com o artigo definido *a*, no título da narrativa, conforme reproduzimos *ipsis litteris*. Outra questão, porém, paira: na edição, também da Bertrand, de 1969, prefaciada por Nemésio, o título realmente é marcado como “O pároco *de* aldeia”, talvez, presumimos, por insistência do próprio estudioso que revisou a tiragem e para ela redigiu um prefácio. Como não tivemos acesso ao manuscrito de Herculano, recorremos a *O Panorama*, já que foi em tal periódico que a narrativa primeiro ganhou publicização. De fato, na maioria das oito edições do semanário, a obra é grafada com um apóstrofo, conforme aponta Nemésio em seu prefácio: “O Parocho d’Aldeia”, de acordo com o uso corrente na época. Mas, em duas dessas tiragens, a saber, na de 18 de Novembro e na de 9 de Dezembro de 1843, a obra é grafada da seguinte maneira: “O Parocho da Aldeia”, sem o apóstrofo. Na presente construção textual, ambas as supressões, com o uso do apóstrofo, tanto de *a* quanto de *e*, são justificáveis, pois, gramaticalmente, no primeiro caso, ocorreria uma crase *e*, no segundo, uma epêntese. Isto posto, advogamos que, ao contrário do que propõe Nemésio, de fato, *o título da narrativa deve ser com o uso da contração entre a preposição e o artigo definido*. Primeiramente, porque de tal forma foi redigido em *O Panorama* e em quase a todas as edições de *Lendas e Narrativas* – desde a primeira edição, de 1851, como também na segunda, de 1858, ambas em vida de Herculano – e, depois, por uma questão semântica. O artigo definido *a* particulariza a aldeia, da qual o clérigo é o pároco, enquanto que a preposição *de* manifesta a ideia de algo mais distante ou desconhecido, podendo denotar também um designativo de cargo exercido pelo padre ou, ainda, não tão específico, pois poderia haver, em tese, mais de um pároco na aldeia, na interpretação mais alargada do termo. Embora na narrativa de Herculano não se nomeie a aldeia nem o seu padre, ela é construída como as lembranças da meninice do narrador e, portanto, é *a aldeia específica e o seu singular pároco*. Cabe, por fim, mencionar que o narrador não centraliza as suas memórias apenas à personagem do clérigo, mas, pelo contrário, faz descrições pormenorizadas *daquela* aldeia e de seus habitantes, sendo que o pároco não é apenas um padre *de* uma aldeia, mas é, reiteramos, *da* singular aldeia sobre a qual o narrador se debruça em reminiscências. Dessa forma, adotaremos, em todo o nosso trabalho, o título “O pároco da aldeia (1825)”.

⁷ Na “Advertência da Primeira Edição” de *Lendas e Narrativas*, volume publicado, em 1851, Alexandre Herculano afirma que esses “[...] breves romances e narrativas [...] [são] as primeiras tentativas do romance histórico que se fizeram na língua portuguesa. Monumentos dos esforços do autor para introduzir na literatura nacional um gênero amplamente cultivado nestes nossos tempos em todos os países da Europa, [...] o autor se via de criar a substância

Examinaremos, de igual modo, os poemas de “A harpa do crente”, que vieram a público em 1838⁸, dos quais a crítica pouco se ocupou em relação às suas manifestações religiosas. A carta pública de Herculano ao Cardeal-Patriarca de Lisboa, Dom Guilherme Henriques de Carvalho (1793-1857), em meio à Polêmica de Ourique⁹, em 1850, será perscrutada nesta pesquisa, no que

e a forma; porque para o seu trabalho faltavam absolutamente os modelos domésticos.” (HERCULANO, 19--., p. V-VII). Se o romance histórico *O Arco de Sant’Ana: Crónica Portuense*, de Almeida Garrett (1799-1854), teve o seu primeiro tomo publicado em 1845, os textos que foram compilados em *Lendas e Narrativas* já eram divulgados em *O Panorama* entre os anos de 1839 e 1844, além de *O Bobo* (1128) e dos fragmentos, já referidos, de *O Monge de Cister* e de *Eurico, o presbítero*, este último na *Revista Universal Lisbonense*. Recordemos que “Arras por foro d’Espanha (1371-2)” foi veiculado, por exemplo, em oito edições de *O Panorama*, sendo que teve o seu *début* na tiragem de 6 de Novembro de 1841 e foi concluída a sua publicação em 12 de Fevereiro. Já em uma edição única do mesmo periódico, de 24 de Março de 1838, veio a lume a breve narrativa “O castelo de Faria” com o subtítulo *Crónica do 14.º século*. “A abóbada”, com o subtítulo de *Crónica monástica (1401)*, foi veiculada em cinco tiragens de *O Panorama*, iniciando a 16 de Março de 1839 e sendo concluída na tiragem de 13 de Abril do mesmo ano. A narrativa fantástica “A Dama Pé-de-cabra” apareceu em três tiragens do mesmo semanário, com o subtítulo *Conto de junto ao lar*, ou seja, já anunciando que o enredo se passaria junto a uma fogueira – uma lareira –, com um narrador construído como um contador oral de histórias. Tal narrativa foi veiculada, pela primeira vez, na tiragem de 02 de Setembro de 1843, e teve o seu termo na edição de 21 de Outubro de 1843. Ainda para compreendermos a dinâmica das publicações prévias aos volumes, vale mencionar que “A morte do Lidador (1170)” foi veiculada em *O Panorama* nas tiragens de 08 de Junho de 1839 e de 15 de Junho do mesmo. Sobre a compilação dos textos em *Lendas e Narrativas*, Herculano mesmo refere: “Corrigindo-os e publicando-os de novo, para se ajuntarem a composições mais extensas e menos imperfeitas [...], ele [o autor] quis apenas preservar do esquecimento, a que por via de regra são condenados, mais cedo ou mais tarde, os escritos inseridos nas colunas das publicações periódicas” (HERCULANO, 19--., p. V-VI). Vejamos o caso de “O bispo negro”, em relação às correções que o escritor menciona: em *O Panorama*, a narrativa foi veiculada em duas tiragens, que datam de 21 de Setembro de 1839 e do dia 28 do mesmo mês e ano. Contudo, no semanário, a narrativa aparece com o título *O Cronista* e o subtítulo *Viver e crer de outro tempo – 1535*. No tomo, em sua reedição, aparece apenas a parte publicada a 28 de Setembro de 1839 e com a alteração do título. É interessante que outros textos, como *O Emprazado – Crónica de Espanha (1312)*, de 1837, permaneceram em *O Panorama* (HERCULANO, 1837, p. 199-200) e não foram acrescentados ao volume, ao que parece, por opção do próprio autor.

⁸ Obras coligidas em *Poesias*. “A harpa do crente” compreende onze poemas, que tematizam a religiosidade, a guerra, o exílio, a pátria entre outras questões. Está circunscrita entre as páginas 5-138 da referida edição.

⁹ A maior polêmica de Herculano com setores do clero português se deu com o início da publicação de *História de Portugal*, em 1846. A obra, desde a primeira edição, traz uma “Advertência” em que Herculano (19--) refere estar fazendo a “[...] primeira tentativa de uma história crítica de Portugal” (p. 24). Portanto, o historiador anunciou os seus intuítos: lavrar uma obra com cunho científico e baseada em investigações documentais. Joaquim Barradas de Carvalho (1976, p. 13) afirma que “Alexandre Herculano foi o primeiro historiador português, pois tudo o que se fez antes de Herculano não ia além da *Crónica*, não transcendia no fundo os cronistas medievais ou renascentistas”. Podemos, não apenas pela proposição de Carvalho, mas também pela profícua produção historiográfica de Herculano, qualificá-lo, sem pudores, como *historiador*, como também é chamado por Eduardo Lourenço (2016, p. 101). No entanto, em sua historiografia, o autor omitiu o aparecimento mítico de Cristo a Dom Afonso Henriques (1106?/1109?/1111?-1185) na Batalha de Ourique, confronto entre cristãos e mouros no território hoje português, datado do dia 25 de Julho de 1139: foi um importante enfrentamento e se deu no contexto da expulsão dos muçulmanos que ocupavam, sobretudo, o Sul da Península Ibérica. José Mattoso e Armindo de Sousa (1993) referem da seguinte maneira

concerne às menções que o autor faz a ritos próprios de Portugal. De igual maneira, a carta sobre a supressão das Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, de 1871, que é uma resposta a José Fontana (1840-1876), entusiasta da Geração de 1870¹⁰, em Portugal, comporá o nosso *corpus* de análise, pois há menções a “novas devoções”, incentivadas, de acordo com o escritor, pela Igreja, em uma tentativa de reação às vicissitudes sociais. O mesmo teor deve ser averiguado nas correspondências datadas de 1876, que Herculano destinou a Bernardino Barros Gomes (1839-1910)¹¹.

Passaremos também pela *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, que veio a lume entre os anos de 1854 e 1859, como

sobre a construção mítica de Ourique como elemento fundante de Portugal e da dinastia lusitana: “A coincidência da data da batalha com o dia de S. Tiago, patrono dos cristãos em luta com os Mouros, acentua o simbolismo da admirável vitória [...]. / O certo é que a importância atribuída a Ourique não cessou de crescer desde o momento da batalha, e que se foram tecendo em torno dela uma série de relatos maravilhosos, destinados a conferir-lhe um significado simbólico. Esta propensão para mitificar o acontecimento resulta, sem dúvida, de se pretender ligá-lo à fundação da nacionalidade, por se associar à aclamação de Afonso Henriques como rei. [...] A associação dos dois factos veio, portanto, a suscitar a necessidade de imaginar uma intervenção divina que demonstrasse o seu sentido transcendente e que sublimasse a função de Afonso Henriques como enviado de Deus para esmagar os inimigos da fé” (p. 70). Não era com Herculano, porém, a primeira vez que o Mito de Ourique fora questionado. Já no século XVIII, conforme propõe Ana Isabel Buescu (2013), o padre oratoriano Luís António Verney (1713-1792) e Luís Nunes Tinoco (1642/43-1719) haviam questionado o milagre em seus estudos: “No século XVIII encontramos, é certo, a posição crítica de um Luís António Verney, que no *Verdadeiro Método de Estudar*, publicado em 1746, em que o autor põe em causa a veracidade da aparição e a pertinência da tradição de Ourique, assim como casos, embora raros, em que é possível entrever as reservas que o episódio suscitava, para lá de sua legitimação oficial. Por exemplo, a *Verdade das histórias por questões problemáticas* (1701) da autoria de Luís Nunes Tinoco, contador do Tribunal dos Contos do Reino, obra manuscrita de carácter sincrético que inventaria e discorre sobre mais de cem questões objecto de controvérsia entre vários autores, inclui entre elas a aparição de Cristo a Afonso Henriques. / Apesar disso, a tradição mantinha uma apreciável importância ideológica e uma vitalidade talvez surpreendentes” (p. 50-51). Por ser um mito ainda significativo e reavivado em momentos de crise, como foi o século XIX, muitos membros do clero passaram a criticar ferrenhamente Alexandre Herculano e o historiador redigiu diversas missivas a fim de expor o seu ponto de vista sobre a mítica de Ourique.

¹⁰ A Geração dos intelectuais de 1870, que reunia Antero de Quental, Eça de Queirós (1845-1900), Oliveira Martins (1845-1894), Guerra Junqueiro (1850-1923), dentre tantos outros, teve uma participação, em poucas palavras, na tentativa de modernizar Portugal e, para tanto, não poupou críticas a muitas das suas instituições. A ideia era, em linhas gerais, integrar Portugal ao mundo dito moderno e do progresso, já que, segundo António José Saraiva e Óscar Lopes (1985), os autores da referida geração, “[...] acabaram de se formar já depois de institucionalizado e consolidado o liberalismo em Portugal” (p. 862). As Conferências Democráticas do Casino Lisbonense (1871) foram importantes eventos que marcaram essa geração de intelectuais, pois promoviam encontros acerca de temas diversos, até que foram proibidas pelo governo: “Uma porta encerrada ostentava um edital proibindo as conferências que ali se costumavam realizar às segundas-feiras. A portaria especificava que as mesmas haviam sido interditas, por ter chegado ao conhecimento de El-rei que naquele local se expunham doutrinas atacando a religião católica e as instituições políticas do Estado.” (MÓNICA, 2001, p. 109). A resposta de Herculano a Fontana foi anexada aos *Opúsculos I: questões públicas*, p. 247-289.

¹¹ Coligidas em *Cartas 1*, p. 7-136.

uma tréplica aos opositores de Herculano, sobretudo aos membros do clero, durante a Polêmica de Ourique. Trataremos, em nossas averiguações, de textos que tematizam tradições e lendas portuguesas, como *A padeira de Aljubarrota*, de 1839, *Crenças populares portuguesas* e, a sua continuação, *Superstições populares*, ambos de 1840¹².

Pode-se perceber que os textos de Herculano, selecionados para compor o nosso *corpus* de análise, foram redigidos em diferentes momentos da vida do autor: datando os primeiros textos de 1838, quatro anos após a vitória dos Liberais sobre os Absolutistas em Portugal, e os últimos foram redigidos em 1876, um ano antes da morte do escritor. Obviamente que, esta seleta de obras relevantes ao tema da investigação, foi uma escolha para que seja viável a averiguação das representações dos ritos católicos na produção de Alexandre Herculano. Nossa escolha visa a tentativa de estabelecer um diálogo entre esses textos e verificar se há uma mesma linha de posicionamentos que os permeiam ou se houve significativas mudanças nas apreciações do autor em diferentes gêneros ou com o passar do tempo no que concerne às figurações de liturgias oficiais do Catolicismo e das manifestações populares de fé, sob os mais distintos prismas.

Não foi uma escolha simples e fácil, mas tentamos, com as produções elencadas, abarcar o maior número de textos cuja tematização ritualística se faça relevante. Para tanto, selecionamos composições das mais breves às mais prolixas, textos de diversos gêneros e de diferentes épocas.

A tarefa é também custosa pelos tempos incertos que vivemos: sob uma pandemia de um novo vírus, sob os ataques dos negacionistas, sob as mentiras que provêm das próprias instituições governamentais e debaixo de tantas outras iniquidades que todos os dias acompanhamos pelos meios de comunicação, ficou impraticável uma averiguação *in loco*, que tanto necessitávamos. Pensávamos, pelo menos inicialmente, em uma consulta à Biblioteca Nacional de Portugal e à Hemeroteca Municipal de Lisboa, mas com as exigências cada vez mais descabidas para a atribuição das bolsas e a

¹² *A padeira de Aljubarrota* foi veiculado em *O Panorama* de 28 de Dezembro de 1839, sendo coligido em *Composições Várias* (p. 135-142). *Crenças populares portuguesas* veio a lume, no mesmo semanário, a 1.º de Maio de 1841, enquanto que a sua continuação, intitulada *Superstições populares*, foi publicada no periódico de 23 de Maio do mesmo ano. Estão compilados em *Opúsculos: Tomo IX: Literatura* (p. 154-183).

redução drástica do financiamento para estudos no exterior, além das restrições que a própria pandemia nos impôs, a ida a Portugal, ainda que sob as nossas expensas, não foi possível. Ficaram alguns projetos de investigação para outros tempos, pois acreditamos que “dias melhores virão” e, com eles, a punição dos responsáveis pela incúria e pelos crimes cometidos no Brasil. Ainda assim, foi possível uma consulta prévia dos já digitalizados documentos. Portanto, reforçamos a nossa gratidão aos funcionários da Biblioteca Nacional e da Hemeroteca de Lisboa, na mesma medida que afirmamos que se faz necessária uma mudança de pensamento sobre a produção acadêmica e intelectual no Brasil, que vive sob a égide da régua quantitativa, porém, nem sempre qualitativa.

1.3- MÉTODO DE ANÁLISE

Para nortear a averiguação, estabeleceremos quatro questionamentos, que não devemos perder de vista quando estivermos diante dos textos selecionados: I. qual é a importância de uma representação ritual na economia interna da obra? II. Como é realizada a construção de um rito no texto e como o discurso narrativo/autoral refere o ritual? III. O que na construção/figuração das liturgias institucionais e/ou populares deveria ser preservado ou rechaçado? IV. Quais seriam os motivos dessas reprovações ou aprovações?

Ao longo deste *introito*, os motivos pelos quais escolhemos essas questões também ficarão claros, pois muitos deles se relacionam com o momento em que essas obras foram publicadas e o assunto que abordam, conforme passaremos a tratar. Reiteramos que, ao averiguarmos os textos, nossa pesquisa os abordará de acordo com algumas temáticas, de modo que uma mesma obra não está e não ficará restrita a apenas umas das temáticas.

Como já anuncia o título deste trabalho, iniciaremos pelas manifestações exteriores e públicas da crença e pretendemos chegar às práticas privadas de devoção. Primeiramente, faz-se necessário que o segundo capítulo seja de contextualização histórica acerca do momento em que viveu e estreou Herculano na vida intelectual de Portugal, bem como dos acontecimentos antecedentes, que levaram o país a uma profunda

transformação política, governamental e religiosa. Tendo esta necessária seção como antessala, poderemos aprofundar as nossas análises, pois compreenderemos o porquê de muitos assuntos tratados sob a pena de Herculano.

Para tanto, sistematizaremos o terceiro capítulo deste trabalho, refletindo acerca das figurações dos ritos como “espetáculos” comunitários e públicos, na produção de Herculano: a escolha temática nos conduzirá na averiguação das representações das procissões, que mesclavam a formalidade do calendário e do rito prescrito com práticas populares, e dos autos festivos, estes últimos encenados dentro das igrejas, na Idade Média. Para que a nossa averiguação seja mais proveitosa, também trataremos, ao longo dos capítulos, conforme a necessidade, de questões formais, sobretudo quando estivermos diante de textos literários. Neste terceiro capítulo, por exemplo, faremos a abordagem da forma shandiana, manifesta em alguns narradores da ficção de Herculano: essa análise nos auxiliará a compreendermos melhor alguns textos do autor, visto que a construção discursiva é fundamental em nossas averiguações.

O quarto capítulo versará sobre a representação (ou menção) das manifestações profanas, que acompanham as festividades oficiais do Catolicismo, na produção de Herculano. Também optamos, nesta seção do estudo, em averiguar como o autor refletiu, em diferentes obras, sobre costumes culturais muito específicos da Península Ibérica e acerca de ritos próprios de Portugal ou mesmo de uma “liturgia pedagógica”, que auxiliou na construção do reino independente.

Por fim, em um quinto capítulo, discorreremos sobre um tanto de outros ritos que são representados na produção do escritor: desde os ritos batismais compulsórios dos judeus, no período que antecedeu a instauração do Santo Ofício em Portugal, passando pela figuração de exorcismos, funerais e ofícios litúrgicos monásticos. Verificaremos, ademais, as representações dos objetos e vestes de culto, dos hinos e textos eucológicos e da arquitetura descrita dos templos, como os vitrais, o coro e as imagens e as relíquias de santos, que compõem o espaço para o desenrolar do culto católico. Além disso, abordaremos as representações das devoções pessoais – bem como de seus

objetos mais significativos – a fim de compreendermos o todo dessas reproduções de culto no obra de Herculano.

1.4- COMPREENDER AS VICISSITUDES HISTÓRICAS PELAS REPRESENTAÇÕES RITUAIS

A escrita de Herculano é burilada, prolixa, densa e, muitas vezes, apresenta outros textos paraliterários, como notas explicativas de rodapé ou de fim, prefácios e posfácios que acompanham as obras. Todos esses textos serão levados em consideração neste estudo.

Além disso, os contextos de produção e publicação são circunscritos em momentos bastante agitados, conforme expõe Carlos Eduardo da Cruz (2010):

Quando alguém se debruça sobre o período liberal em Portugal, [...] fica um pouco confuso com a postura de certas figuras daquela época, que uma hora parecem inclinar-se para um lado, para pouco depois assumir posição diversa. Afinal, a primeira metade do século XIX em Portugal foi profusa em revoltas, revoluções, golpes e pronunciamentos, numa constante batalha entre a sociedade antiga, absolutista, e a liberal, constitucional, na qual também concorriam doutrinas e ideias diversas sobre qual seria a melhor forma de liberdade para o país. (p. 1)

As assertivas informações, referidas por Cruz, acerca da profusão de acontecimentos no período oitocentista, justificam a necessidade em compor um capítulo contextual, para que tenhamos mais respaldo nas análises vindouras. Mas, também, conforme o que refere o autor, ao analisarmos a obra de Herculano, estamos diante de um oceano de diversidades e abismos, que, numa primeira leitura, pode parecer haver uma grande incoerência interna, sobretudo quando um autor que veiculou um discurso abertamente anticlerical defendeu, por exemplo, tratamentos humanitários para os membros do clero ou quando Herculano, que lutara ao lado das hostes do Liberalismo, critica o que se faz no modelo de governo que ajudou a implementar no país. Herculano, por exemplo, foi um dos mais representativos intelectuais aliados na luta contra o Absolutismo e uma das mais significativas vozes na imprensa da época, em

que publicou muitos dos textos que analisaremos neste estudo¹³, ainda assim há uma recorrência discursiva em suas obras: as críticas aos pensadores de cunho iluminista, que o escritor, por diversas vezes, denuncia em seus extremismos ou ignorâncias.

Iniciamos, então, a partir de agora, uma apresentação e uma breve contextualização das obras já listadas e que serão averiguadas, a fim de que se possa compreender o motivo da seleção de cada uma delas, a importância legada pelo autor para a Literatura produzida em Língua Portuguesa e, ao mesmo tempo, as relações do escritor com o seu período, no qual os debates acerca da religião e da religiosidade alcançaram picos de recorrência e protagonismo. Consideramos, de igual maneira, que as informações que daremos a partir de agora, bem como o capítulo que imediatamente segue esta seção, são como uma antessala ou o pavimentar do caminho que seguiremos: elas são fulcrais para que se compreenda o período, as relações das obras com o momento de publicação e a complexidade do autor, que embora não seja uma voz exclusiva e unânime sobre o Catolicismo no século XIX em Portugal, consolidou-se como um dos mais monumentais discursos

¹³ Cruz refere, por exemplo, que Herculano, por questões políticas, em 1831, conheceu o exílio: “Com o acirramento da repressão contra os liberais, o Regimento de Infantaria número 4 pronuncia-se contra o absolutismo e marcha até o Rossio dando vivas à Carta e à D. Maria II. Como o movimento foi prontamente desbaratado por forças absolutistas, Alexandre Herculano teve que se esconder e, a seguir, fugir para o exílio, primeiramente na Inglaterra e depois na França” (2010, p. 2). Ou seja, na juventude, o escritor optou claramente pela causa Liberal na querela contra os Absolutistas, representados, respectivamente, pelos irmãos D. Pedro, I do Brasil e IV de Portugal (1798-1834), e D. Miguel (1801-1866). Ao longo da vida, apesar de muito crítico ao governo dos Liberais, não parece ter flertado com o Absolutismo. Outra informação importante para entendermos a produção de Herculano, é a de que foi “[...] convidado a ser o redator do semanário *O Panorama: jornal literário e instrutivo da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis* (Figuras 2 e 3), cargo que exerce de 1837 a julho de 1839, ao qual retorna em 1843 até seu primeiro encerramento em dezembro de 1844” (CRUZ, 2001, p. 9-10). Isto é, o autor é tributário do ideal de propagação – e ao mesmo tempo de popularização – do conhecimento, aos moldes das propostas Iluministas: recordemos que a organização de periódicos e mesmo de enciclopédias de conhecimento foi fundamental para a difusão das ideias Iluministas, conforme abordaremos mais adiante. Como já tivemos algumas notícias, foi em *O Panorama*, por exemplo, que Herculano publicou os textos que compõem “Do Cristianismo”, numa campanha para a formação da população acerca da religião. Outro fato, importante para entendermos o alcance dos periódicos, é o caso de ser “[...] Herculano o primeiro português a publicar romance histórico, nas páginas do *Panorama*” (CRUZ, 2001, p. 10), de maneira folhetinesca. E o romance histórico, para a época, segundo Maria de Fátima Marinho (1999), era uma maneira de “[...] ensinar, deleitando, na crença profunda de que a melhor maneira de divulgar os feitos da nação pretérita será transformar em arte, passagens históricas mais ou menos conhecidas” (p. 18). Portanto, podemos verificar como Herculano trabalhou para a imprensa Liberal e, ao mesmo tempo, tinha a preocupação da propagação cultural, conforme fora um dos ideais norteadores dessa corrente política.

portugueses. Visamos dar notícias, igualmente, da prolixidade de Herculano e de como foi profícua a sua produção.

Herculano refere, no prólogo a *Eurico, o presbítero*, que: “Desde o palácio até a taberna e o prostíbulo; desde o mais esplêndido viver até o vegetar do vulgacho mais rude, todos os lugares e todas as condições têm tido o seu romancista. Deixai que o mais obscuro de todos seja o do clero” (19--, p. vii). Ora, o escritor que se apresentou como *romancista do clero*, de fato cumpriu com as referidas intenções em *Monasticon* (1848), já que elaborou e coligiu os dois romances históricos – *Eurico, o presbítero* e *O Monge de Cister ou a época de d. João I* – nos quais as personagens clericais figuram como protagonistas e os mais diferentes dramas desses religiosos são apresentados tanto pela construção do enredo quanto pela voz narrativa das obras¹⁴.

De maneira semelhante, muitas outras obras literárias de Herculano, como o romance histórico *O Bobo (1128)* e alguns dos textos coligidos em *Lendas e Narrativas*, retrataram personagens do clero católico que, embora não sejam as protagonistas, são cruciais na economia interna das referidas obras. As disputas entre o cônego, Martim Eicha, e o abade de São Mamede, Fr. Hilarião, em *O Bobo (1128)*, ilustram os possíveis partidos antes da independência do reino de Portugal e, no romance, o próprio rito no mosteiro incita o povo pela causa de D. Afonso Henriques, que viria a ser o primeiro rei português.

¹⁴ Em nossa dissertação de mestrado, intitulada *Alexandre Herculano, entre o Presbítero e o Monge: o (anti)clericalismo e as personagens religiosas em Monasticon (Eurico, o presbítero e O Monge de Cister)* (MENDES, 2017), apresentamos as concepções acerca do anticlericalismo oitocentista, as relações e polêmicas de Herculano com o clero português e, depois, analisamos as personagens religiosas e clericais de *Eurico, o presbítero*, como o próprio clérigo que dá título à obra, o bispo Opas e a Abadessa Cremilde. Também verificamos a construção detalhada das personagens de Fr. Lourenço, Fr. Vasco e do Abade de Alcobaça, que figuram em *O Monge de Cister*. Chamamos a atenção para o fato de que os monges, dos quais trataremos mais a frente, são designados como *frades*, no romance de Herculano. Embora sejam, de fato, personagens filiadas a Ordem de Cister, que é monacal, os termos *frei* ou *frade* (do latim, *frater*) significam *irmão*. Não é uma exclusividade de Herculano nomear monges como freis, pois o mesmo se verifica em obras de Almeida Garrett ou de Camilo Castelo Branco (1825-1890), por exemplo. Justificamos que, mesmo que em Portugal fosse usual tal designação, há uma diferença entre frades e monges, o que será explicado ao longo deste estudo, sempre visando uma melhor compreensão da obra de Herculano, bem como das singularidades de cada Ordem Regular e, por fim, do quanto é significativo para a História e cultura de Portugal que não confundamos, a título de exemplificação, um franciscano com um beneditino. Embora tratemos, no presente estudo, das representações de culto, na produção do escritor, é também fundamental compreendermos alguns detalhes sobre as Ordens Regulares, pois as liturgias podem ter diferentes significados quando figuradas pelos membros de uma ou de outra Ordem.

Faz-se necessário recordar que em “A Abóbada (1401)”, há também a menção a um dos ramos dos Mendicantes¹⁵, os dominicanos¹⁶, que ocupam o

¹⁵ Os dominicanos e os franciscanos são as duas principais Ordens Religiosas designadas como *Mendicantes*, mas, “[...] existiam outras ordens de frades mendicantes, entre as quais a de Nossa Senhora do Monte Carmelo, ou carmelitas, a ordem dos eremitas de Santo Agostinho, a ordem da Santa Cruz, ou Irmãos da Santa Cruz, e a ordem da Penitência de Jesus Cristo, chamados ‘Irmãos do saco’. Eles eram tantos, que o II Concílio de Lyon interveio em 1274 para frear essa proliferação de ordens e tentar impedir o desenvolvimento das mais fracas.” (LITTLE, 2017, p. 269). Segundo Girolamo Arnaldi (2017), “Essas duas Ordens Mendicantes nasceram nos primeiros decênios do século XIII, fora da tradição monástica, consagrando-se à pregação itinerante (como os heréticos) [...]. Estando a serviço do papado, que durante o século XIII acumulou-os de privilégios porque rapidamente compreendeu todas as vantagens que poderia tirar para sua política centralizadora, esses religiosos de um novo gênero com frequência entraram em conflito com o clero secular.” (p. 649-650). Em outras palavras, os Mendicantes surgiram não como monges em clausura, mas com uma atividade de pregação fora dos muros dos mosteiros e de seus claustros (Figuras 4, 5 e 6), além de que viviam de doações (a mendicância). Lester Little (2017) estabelece, em linhas gerais, as distinções entre o monaquismo e os Mendicantes: “O monge – ou monja – entrava em uma comunidade monástica particular; ele não aderiu a uma ordem monástica em geral. O ideal monástico de estabilidade obrigava-o a permanecer nessa comunidade até o fim de sua vida. O monge ou a monja não podia possuir bens pessoais, mas a comunidade ou o mosteiro tinham riquezas. A comunidade era uma coletividade privada e independente, possuindo suas próprias dotações, constituídas, em geral, de terras. O essencial da atividade monástica situava-se longe de qualquer compromisso com assuntos profanos, inclusive tarefas pastorais. O ponto forte da espiritualidade monástica era a liturgia. O frade, ao contrário, entrava em uma ordem mais do que em um convento particular. Assim como os indivíduos que a compunham, a própria ordem não podia ter possessões. Nos primeiros tempos do movimento lançado por São Francisco de Assis, tal ideal era aparentemente acessível. Mas, assim que alguns frades aceitaram uma casa que lhes foi oferecida em Bolonha em 1219, eles transigiram. [...] A principal característica da espiritualidade mendicante era o apostolado ativo voltado para a população urbana laica. Ao contrário dos mosteiros, os conventos das Ordens Mendicantes estavam situados nas cidades; os frades passavam frequentemente de um convento a outro de sua ordem, em função das necessidades do ministério.” (p. 270). Obviamente que o historiador traça generalizações ao comparar o monaquismo com o movimento mendicante, pois há especificidades também, que nem sempre seguiram o que é elucidado por Little, mas, de um modo geral, a proposta do autor nos auxilia a compreender as diferenças entre um monge e um frade. Explicamos, ainda, que quando Little menciona que o monge não fazia um voto a uma Ordem, mas a um monastério, não significa que não existiam Ordens Monásticas com regras próprias e seus fundadores – e delas trataremos ainda neste estudo –, porém, temos de perceber que o monaquismo se assentava mais na autonomia dos mosteiros e que um monge, com raras exceções, era transferido de um lugar para outro. Bem diferente era a vida do frade, da qual a itinerância é uma marca de seu trabalho apostólico. Em relação às riquezas pessoais, sabemos que havia monges e monjas que as tinham, ainda que isso depusesse contra as regras que seguiam, até porque, de acordo com o mesmo autor, o monaquismo, muitas vezes, “[...] recrutava nas camadas mais elevadas da hierarquia social” (LITTLE, 2017, p. 264) e trazer as riquezas de fora para o mosteiro não foi, em muitos períodos, algo incomum. Já os frades, por sua vez, utilizaram-se, muitas vezes, do uso, mas não da propriedade: era comum usarem um convento, cedido por um poderoso, mas não serem os proprietários do espaço. Também isso foi sendo relaxado ao longo do tempo para os Mendicantes. Pensando, ainda, a relação com as cidades, de acordo com Jacques Le Goff (1998), “A partir do século X, mas principalmente do XI, é o grande período de urbanização” (p. 16) e os Mendicantes terão o seu desenvolvimento com o crescimento citadino na Idade Média: “Jamais se dirá o suficiente quanto à importância das ordens mendicantes, dominicanos e franciscanos principalmente, na história das cidades da Idade Média.” (LE GOFF, 1998, p. 17-18). Foram esses movimentos religiosos, de acordo com o historiador, que inauguraram uma sistematização de ambientes para a prática caritativa, ou seja, lugares como albergarias ou leprosários, dada a ausência de seguridade social: “[...] as obras de misericórdia foram um ponto essencial do apostolado das ordens mendicantes; os próprios religiosos dessas ordens, e os fiéis que os escutavam e

seguiram seus conselhos, deviam praticá-las como algo fundamental para sua salvação. Sempre houve caridade na sociedade cristã desde que o cristianismo se difundiu. Mas *um sistema de caridade, de obras de misericórdia, só aparece a partir do século XIII, com as ordens mendicantes*” (LE GOFF, 1998, p. 88, grifos nossos). Tal informação histórica é interessante para compreendermos até mesmo as críticas de Herculano em relação aos Mendicantes. Em *O Monge de Cister*, por exemplo, no capítulo intitulado “O anjo mau”, após a procissão de *Corpus Christi*, o Abade de Alcobaça “[...] havia convidado a jantar o prior dos dominicos e o guardião dos franciscanos” (HERCULANO, 19-- , p. 199), isto é, os superiores das duas mais importantes Ordens Mendicantes. No jantar, que é um fausto banquete, os três religiosos se regalam na gula e na hipocrisia dos discursos. É, certamente, um dos exemplos das múltiplas críticas dirigidas por Herculano aos relaxamentos das Ordens Regulares e do afastamento de suas propostas iniciais de reforma dentro da Igreja. Outra questão importante trazida por Le Goff (1998) está relacionada ao lugar de estabelecimento dessas Ordens Mendicantes, nas cidades do medievo: “No século XIII, parecia essencial a essas ordens fazerem-se aceitas dando às populações o exemplo da pobreza e da humildade; elas extraem as lições dos movimentos sociais que estão emergindo, nos quais as pessoas simples da cidade questionam a atitude dos poderosos [...]. Em contraposição, a riqueza se cria de um modo mais brutal na cidade, com os mercadores, os burgueses, o comércio. Diante da arrogância dos novos-ricos e dos antigos poderosos [...], essas novas ordens mendicantes querem dar o exemplo. É essa mesma a expressão que eles empregam: ‘pregar o exemplo’” (p. 18). Em suma, é um movimento que apreendeu as mudanças sociais de então, inclusive valendo-se de alguns subterfúgios dos próprios hereges: foi inovador ao sair das clausuras monásticas (não são monges), buscou a valorização de certa pobreza frente a uma Igreja Imperial e procurou a interação e a integração com os populares, até mesmo na linguagem da pregação, conforme revela, de um modo geral, o historiador: “Eles chegam a uma cidade, fala-se deles, são novos personagens que provocam uma certa curiosidade. Mas eles ainda não adquiriram prestígio nem poder e, além disso, empenham-se em pôr em prática os ideais que pregam. Onde vão se estabelecer então? No limite da cidade. E com frequência fora dela, na proximidade de suas portas. Onde o terreno é barato, onde muitas vezes recebem de presente uma casa ou um lote de terra. [...] / Os mendicantes, portanto, encontram-se modestamente instalados na periferia, perto da muralha [...]. Rapidamente, [...] tornam-se conhecidos, estimados e poderosos. Não diria ricos, porque recusam sempre a propriedade individual, mas são assessorados por administradores leigos que gerenciam para eles os bens importantes, e seus conventos e suas igrejas aproximam-se pouco a pouco do centro” (LE GOFF, 1998, p. 18-20). Vale, para tanto, recordar a menção que Peter Burke faz em relação aos frades e, mesmo que o autor sublinhe o franciscanismo, podemos subtender que as afirmativas são estendidas aos dominicanos, em seu estilo popular de pregar, salvo muitas reservas de situações outras para ambas as Ordens: “Os sermões dos frades, em particular dos franciscanos, estão entre as fontes mais importantes para a cultura popular da Europa católica. [...] O modo de vida simples dos frades mantinha-os próximos do povo. [...] / Os frades eram pregadores populares, no sentido em que apelavam deliberadamente para os incultos, e muitas vezes atraíam grandes públicos. [...] O frades constantemente pregavam ao ar livre [...] [e] baseavam-se na cultura popular do seu tempo. Pregavam em estilo coloquial, usando muitos trocadilhos, rimas e aliterações, gritando e gesticulando, recorrendo a contos populares para ilustrar suas mensagens e compondo canções para serem cantadas pelas suas congregações.” (BURKE, 2010, p. 106-107). Vejamos como as informações de Burke complementam as de Le Goff em relação ao *modus vivendi* e ao *modus operandi* dos frades para a pregação e o estabelecimento de contato com o povo. Há, contudo, outra questão eminente: a participação das mulheres e dos leigos, juntamente aos Mendicantes. Segundo Little (2017), “Os chefes dessas ordens e seus inspetores pontificais não autorizavam as mulheres a participar do que fazia a especificidade da espiritualidade dos frades, quer dizer, o apostolado urbano. Apesar de seu idealismo ser louvável, o espetáculo de mulheres da alta sociedade mendigando pão na esquina ultrapassava os limites do que essa ordem masculina estabelecida podia imaginar e tolerar. Logo, essas santas mulheres tiveram que se contentar em levar uma vida enclausurada do gênero monástico antigo.” (p. 271). Isto é: às mulheres, que pertenceram ao movimento mendicante, foi relegada uma vida monacal, tanto que encontramos monjas dominicanas; clarissas, que são o ramo feminino dos franciscanos, em referência a Santa Clara de Assis (1193-1253); carmelitas; entre outras. Os mosteiros femininos dos Mendicantes, contudo, tinham intensa atividade intelectual, enquanto que os frades exerciam os seus trabalhos fora do

Mosteiro de Santa Maria da Vitória – o Mosteiro da Batalha (Figuras 7 e 8), em construção após a vitória dos portugueses sobre os castelhanos em Aljubarrota¹⁷. Na narrativa, circunscrita sob o reinado de D. João I (1357-1433),

mundo monástico: “A vida intelectual seguia o modelo da vida espiritual. Enquanto as monjas desempenhavam plenamente seu papel na erudição monástica, a atividade intelectual dos frades não se passava nos conventos de suas ordens, mas nas escolas episcopais e nas universidades, território cujo acesso era estritamente proibido às mulheres” (LITTLE, 2017, p. 271). Sobre a participação laical, os Mendicantes também inovaram, pois propiciaram a criação de irmandades leigas e de Ordens Seculares, que poderiam acolher pessoas que não viveriam em conventos ou mosteiros: “[...] os frades não se limitaram apenas a criar uma nova forma de vida religiosa, fizeram muito mais, incentivando uma nova espiritualidade laica. [...] eles organizaram confrarias piedosas laicas, que desempenhavam o papel de associações de ajuda mútua e asseguravam os mecanismos e as justificações que permitiam a ajuda caridosa aos pobres.” (LITTLE, 2017, p. 272-273).

¹⁶ . Tratamos, primeiramente, do referido movimento dos Mendicantes, que abrange algumas Ordens Regulares, para compreendermos a relação dos dominicanos com Portugal e com a obra de Herculano. Isto posto, podemos pensar mais especificamente sobre os dominicanos – designação que remonta à expressão latina *Domini canis*, isto é, os “cães do Senhor” – ou, oficialmente, a Ordem dos Pregadores. Eles foram fundados pelo castelhano Domingos de Gusmão (1172?-1221), que “[...] estudou em Palência e entrou para as ordens. Uma vez ordenado padre, ele se torna cônego do capítulo central de Osma em 1196 [...]. De 1203 a 1205, ele acompanha seu bispo, Diego, à Europa do norte, onde constata as devastações perpetradas pelas hordas pagãs dos cumanos, que ele sempre teve o desejo de converter; em seu retorno, atravessando o sudoeste da França, toma consciência do sucesso da contestação religiosa, qualificada pela Igreja como heresia ‘albigense’” (VAUCHEZ, 2013, p. 213). Isto é: Domingos era, antes, um padre secular ligado ao cabido e ao bispo de Osma, mas que funda uma Ordem Regular, ao perceber as necessidades de então: “Em 1215, [...] ele cria uma comunidade de irmãos que viviam sob a regra de Santo Agostinho e dedicados ao apostolado, que são autorizados pelo bispo de Toulouse a pregar em sua diocese [...]. Entre 1216 e 1219, o papa Honório III amplia sua missão para o conjunto da cristandade e aprova a constituição de uma ordem dos Irmãos Pregadores, posteriormente chamados de dominicanos” (VAUCHEZ, 2013, p. 213). É provável, ainda segundo André Vauchez (2013), que tenha se encontrado pessoalmente com Francisco de Assis (1182-1226), seu coetâneo, o fundador de outra Ordem extremamente importante e ligada ao movimento dos Mendicantes, a Ordem dos Frades Menores ou franciscanos. Todavia, já em vida, Domingos de Gusmão viu a grande expansão dos dominicanos pela Europa, pois “Por ocasião de sua morte, a ordem já contava com algumas centenas de irmãos, 25 conventos e cinco províncias [...]. Algumas comunidades femininas se associam a ela, como a de Santa Inês em Bolonha [...] [e] Domingos é canonizado em 1234 pelo papa Gregório IX, que o conheceu pessoalmente.” (VAUCHEZ, 2013, p. 214). Em Portugal, no entanto, os dominicanos têm uma relação intestina com a primeira dinastia, desde o seu surgimento. Podemos afirmar que chegaram a Portugal quando o reino, ainda que independente, estava se formando em suas burocracias administrativas, legais e estatais. Fortunato de Almeida (1967), por exemplo, menciona que “A Ordem dos Frades Pregadores já existia em Portugal em 1222 e deve ter sido estabelecida no reino em algum dos anos que mais proximamente antecederam aquele. [...] Fr. Soeiro Gomes chegou a Portugal, em fins de 1217, enviado por S. Domingos [...] [e] / fundou o primeiro convento de S. Domingos em Portugal na serra de Montejunto, perto de Alenquer, sob os auspícios da Infanta D. Sancha, filha de El-Rei D. Sancho I. Pouco depois outra Infanta, irmã daquela, e que vivia junto a Coimbra, chamou Fr. Soeiro Gomes e se lhe ofereceu para edificar um mosteiro naquela cidade.” (p. 139). Observemos como já havia o acolhimento dos pregadores, de acordo com Almeida, por parte das filhas do segundo rei de Portugal, sendo que a Ordem era uma novidade naquele período.

¹⁷ Grosso modo, a Batalha de Aljubarrota, datada de 14 de Agosto de 1385, entre castelhanos e portugueses, “[...] foi resultado de um longo processo de cercos, conflitos e invasões, sobretudo impostos por Castela a Portugal. [...] tal confronto campal foi crucial para defender a independência do Estado português contra as incursões do reino vizinho” (MENDES, 2017, p. 159). De acordo, ainda, com Miguel Gomes Martins (2011), “[...] a Batalha de Aljubarrota foi um

o primeiro rei da segunda dinastia, há a realização de um auto, ou seja, uma peça teatral, dentro da igreja, celebrando o dia de Santos Reis (06 de Janeiro) e há a cena de um exorcismo – o dominicano Fr. Lourenço sobre um mestre irlandês – além de descrições pormenorizadas do local de culto.

“A Dama pé-de-cabra – *Rimance de um Jogral* – Século XI” é a recuperação de lendas que remontam ao *Nobiliário Medieval Português*, sendo uma narrativa fantástica de Herculano. Há nela a presença marcante do rito da confissão, mas também há a menção de um livro de culto, como fundamento da história que se narra.

Já o enredo e a voz narrativa de “O pároco da aldeia (1825)” se pautam em descrever as ações de um bom padre-prior de aldeia, muito próximo e preocupado com os fiéis da freguesia e que era capaz de se sacrificar pelo bem comum das pessoas. A figura do pároco, que resguardava as tradições populares da religiosidade portuguesa, é também longamente discutida como sendo a oposição ao que o narrador chama de *filósofo*, isto é, um pensador de viés Iluminista, hipócrita e que em nada contribuía com os mais pobres, ao contrário do velho padre.

Em “O pároco da aldeia (1825)”, o narrador, em primeira pessoa, declara que “Uma das coisas que, nas recordações da juventude, ainda espiram para mim poesia e saudade é a imagem de um velho prior d’aldeia que conheci na minha meninice.” (HERCULANO, 19--., p. 118). Ora, em tal narrativa, apresentada como as reminiscências da memória pessoal do narrador e circunscrita no ano de 1825, conforme já consta em seu título, ou seja, logo após a Revolução Liberal Vintista¹⁸ e antes da Extinção das Ordens

dos mais decisivos confrontos da guerra medieval. Com efeito, se o desfecho tivesse sido outro, Portugal teria rapidamente perdido a sua independência.” (p. 383). Daí a importância construída, inclusive mítica, que Aljubarrota exerce sobre o discurso pátrio, numa espécie de refundação do reino. Interessante é também pensar como Alexandre Herculano recupera essas informações históricas em sua construção literária.

¹⁸ Relatamos, neste momento, algumas das situações para que se possa minimamente compreender o contexto, contudo, trataremos, com maior atenção, no capítulo que imediatamente se segue da circunscrição histórica e das relações com a religiosidade no Portugal oitocentista. Primeiramente, tenhamos em mente que, como expressa Rute Rodrigues (2017), “A implementação do Liberalismo em Portugal foi lenta e muito complexa, marcada na primeira metade de Oitocentos, por convulsões sociais e formas de guerra civil, a que só depois se seguiria um período de estabilização do regime monárquico constitucional” (p. 25). Para entender essa paulatina instalação do sistema Liberal em Portugal, temos de regressar, sobretudo, aos descontentamentos sociais gerados pelas invasões napoleônicas e pela transferência da Corte para a maior das colônias portuguesas de então, o Brasil, em 1807. Segundo Isabel Nobre Vargues (1993): “[...] a partir de 1808 amplia-se uma situação de miséria

Religiosas, em 1834¹⁹, a figura do padre prior²⁰ parece estar relacionada com algo mítico do imaginário coletivo português – que convivia muito com o clero e

económica em Portugal, com as fábricas em declínio, a agricultura em decadência, o que provoca nos anos entre 1808 e 1820 um colapso nas rendas públicas, que arrasta consigo a miséria, o desemprego e os atrasos nos pagamentos ao funcionalismo e aos militares. A esta situação acrescia o imobilismo governativo de uma regência deixada em Lisboa: os governadores do reino procuravam gerir uma nação empobrecida, desmoralizada e em situação de domínio militar sob a tutela britânica depois de ter estado sob a tutela proteccionista francesa. [...] / O mal-estar aumentava ainda à medida que o monarca permanecia no Brasil em vez de tornar definitivo o regresso à metrópole, o que só acontecerá em 1821” (p. 46). Isso acarretará em tentativas revoltosas de “[...] sentimento nacional e antibritânico” (VARGUES, 1993, p. 51), já em 1817, sendo que na manhã do dia 24 de Agosto de 1820, na cidade do Porto, as tropas lideradas por Sebastião Drago Valente de Brito Cabreira (1763-1833), formaram no Campo de Santo Ovídio, “[...] e ouviram ler as proclamações e justificativas do movimento. Pretendiam a ‘salvação da pátria’, através de uma necessária reforma guiada pela ‘razão e pela justiça e não anarquia’. Já aí defendiam um governo provisório, que convocaria as cortes, e estas preparariam uma constituição, ‘cuja falta é a origem de todos os males’. Declaravam ainda salvaguardar a dinastia Bragança e a ‘Santa Religião’” (VARGUES, 1993, p. 56). Ali, estava dado o *début* mais significativo para que o Liberalismo, sobretudo por meio de uma Carta Constitucional e da existência de um Parlamento, ambas instituições que limitavam os poderes régios, fosse efetivado em Portugal. Tenhamos em mente que Herculano, no período referido, contava com apenas dez anos de idade, todavia muitos desdobramentos aconteceram, sobretudo para Portugal e para o Brasil, a partir da Revolução de 24 de Agosto 1820 – chamada de *Vintismo* – e foram abordadas na produção do autor e também por outros intelectuais do século XIX, como os escritores Almeida Garrett e Camilo Castelo Branco, mas também imensamente criticadas pelo Padre Francisco Recreio (1800-1857), por exemplo.

¹⁹ Rute Rodrigues (2017) refere que “A laicização da sociedade portuguesa acentuou-se significativamente a partir da década de 20 de oitocentos [...]. A relação entre a sociedade e a religião estava a mudar, tal como aumentava a tensão entre o liberalismo e os institutos religiosos. As ordens e congregações religiosas passaram a ser vistas como perturbadoras da ordem e, de acordo com os padrões liberais, esvaziadas de sentido social” (p. 63), isso porque, de acordo com Eric Hobsbawm (2015), “A religião fornecia estabilidade social para as monarquias e aristocracias, e de fato para todos os que se encontravam no alto da pirâmide. [...] a Igreja era o mais forte amparo do trono” (p. 358). Em suma: com o espraiamento, pela Europa e para além do continente europeu, dos ideais que nortearam a Revolução Francesa (1789) – e em Portugal, em 1820, acontece a primeira Revolução Liberal – houve uma progressiva desconfiança em relação às Ordens Religiosas, como sustentáculos do Antigo Regime, o Absolutismo, e a propagação de que muitos comportamentos dos religiosos e de suas congregações feriam os ideais do Liberalismo. Por isso, com a vitória dos Liberais sobre os Absolutistas, “[...] inspirados essencialmente em medidas da França revolucionária” (RODRIGUES, 2017, p. 42), em 1834, suprimiram-se as Ordens Religiosas em Portugal. Entendamos, todavia, que esse não é um movimento exclusivo do país, pois, ações semelhantes aconteceram em França, Bélgica, nos Países Baixos, na Suíça, na Prússia, em Espanha e Áustria, dentre outros, por motivos bastante semelhantes. Mas, em Portugal, “Ao decretar-se, em Maio de 1834, a extinção dos conventos, muitos já estavam despovoados e encerrados” (ALMEIDA, 1970, p. 145). Joaquim António de Aguiar (1792-1884), então ministro dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, “[...] conhecido pelo apelido de ‘Mata-Frades’” (CRUZ, 2010, p. 5), foi o responsável pela promulgação do decreto, que em seu “[...] artigo 1.º [...] extinguiu desde logo todas as casas de religiosos de ordens regulares, qualquer fosse a sua denominação, instituto ou regra. O art.º 2.º mandava incorporar nos próprios nacionais os bens dos conventos. [...] / Quanto aos conventos de religiosas, deixaram-nos sob a alçada do decreto de 5 de Agosto de 1833, que expulsara os noviços de todos os institutos e proibia a admissão de outros novos” (ALMEIDA, 1970, p. 146). A supressão das Ordens Regulares e o esvaziamento dos “[...] conventos, mosteiros, colégios, hospícios, e quaisquer outras casas” (CRUZ, 2010, p. 5) foi amplamente discutido nas produções de Alexandre Herculano, mas também na escrita de Almeida Garrett e de Camilo Castelo Branco, por exemplo, o que

poderia relacionar a personagem que intitula o texto de Herculano com as figuras empíricas da sociedade. A personagem do prior não é, por exemplo, nomeada, o que parece corroborar ainda mais a ideia de que não se está recordando uma figura empírica: o narrador está se propondo fazer pensar sobre os mitos dos “bons pastores” e as suas funções nas diminutas aldeias em que a devoção e a religiosidade ditavam o calendário e o quotidiano das pessoas.

O vasto conhecimento de Herculano sobre os mais específicos aspectos do Catolicismo fica patente no discurso do narrador de “O pároco da aldeia (1825)”: há descrições de festas do orago, mas também de objetos próprios do culto católico ou mesmo do rito litúrgico e, ainda, do sistema de

demonstra ser uma temática marcante e, até mesmo, traumática na sociedade portuguesa oitocentista.

²⁰ António José Saraiva e Óscar Lopes (1985) propõem que: “Convém distinguir entre o clero secular (arcebispos, bispos e párocos) e o clero regular, que vive em regime comunitário e obedece a uma regra especial. É este último que desempenha o papel mais activo na história da cultura.” (p. 36). Em outras palavras, quando em 1834 se decreta a Extinção das Ordens Religiosas em Portugal, conforme já abordamos, está-se tratando daquelas que eram submetidas a uma regra (*regula*, daí serem Ordens Regulares) e que eram tidas como sustentáculo do Antigo Regime, mas o clero secular continuou a existir. Ainda sobre isso, discutiremos mais adiante neste estudo. Todavia, na narrativa “O pároco da aldeia (1825)”, de Herculano, a personagem do padre que, inclusive, dá o título à obra não é um religioso, como um franciscano ou cisterciense, jesuíta ou dominicano, mas é, antes disso, um clérigo secular (*do século*: do mundo), ligado a uma diocese, que assume um território paroquial e ali vive o seu apostolado, sem a obrigação da vida comunitária com outros frades ou dos votos de pobreza. Nessa narrativa de Herculano, há, igualmente, a menção a um frade, como reminiscência da memória do narrador, mas não é a mesma personagem do pároco. Vale alguma informação histórica para que se compreendam as diferenças entre os cleros secular e regular. Primeiramente, acerca do surgimento das igrejas paroquiais, Arnaldi (2017) afirma que: “Em sua origem, a *cura animarum* (o ‘cuidado das almas’) era assegurada pela presença da ‘catedral’ em cada cidade, isto é, da igreja em que se encontrava a cátedra do bispo e que abrigava nela ou em um edifício adjacente (o ‘batistério’), as únicas fontes batismais de toda diocese. Desde a Antiguidade tardia, depois no curso da Alta Idade Média, as dificuldades encontradas nas cidades mais populosas, mas sobretudo nas regiões menos urbanizadas, mostraram a necessidade de melhor distribuição das fontes batismais pelo território. Nasceram assim as ‘paróquias’, citadinas ou rurais, que permitiam assegurar longe do centro a *cura animarum*. Essas igrejas não episcopais apresentavam-se como subdivisões territoriais da diocese.” (p. 643). Para Fortunato de Almeida (1967), que se refere mais especificamente ao contexto Ibérico, “As paróquias tiveram na península a mesma origem que noutros países. [...] / Dentro da circunscrição paroquial havia por vezes diferentes igrejas ou capelas, dirigidas por presbíteros, diáconos e outros clérigos inferiores, que estavam todos sob a dependência e jurisdição do presbítero que regia a igreja paroquial e que para si reservava certos direitos, como o de ministrar o baptismo.” (p. 20). Majoritariamente, eram os seculares que assumiam esses territórios paroquiais, como *curas* ou *párocos*, enquanto que os regulares estavam, normalmente, em conventos e mosteiros ou mesmo cuidando de hospitais, leprosários, educandários e universidades. A função de um pároco está muito mais relacionada com a dispensa dos sacramentos para os que habitam aquele território e também com a administração pastoral da paróquia, que é o que verificaremos na narrativa de Herculano. Atualmente, vale recordar, é comum que os regulares também assumam as igrejas paroquiais, mas isso se dá, sobretudo, pela falta de presbíteros.

elaboração da doutrina da Igreja, como a ampla discussão colegiada. Para tanto, a mesma narrativa, ainda, apresenta uma discussão acerca do Catolicismo opondo-o ao Protestantismo, na qual a voz narrativa tem clara opção pela crença católica, pois, na concepção exposta, seria a expressão religiosa que dialogaria muito bem com as classes mais pobres da sociedade e conseguiria certa unidade doutrinária, discutida e debatida por um coletivo de representantes da instituição, em meio às elogiadas diversidades de culto. Enquanto isso, as crenças protestantes, com fundamentação mais racionalista e “gélida”, sobretudo por terem abolido os festejos populares e as suas simbologias, estavam bastante afastadas das realidades sociais e se multiplicavam em uma legião de doutrinas individuais, que não comunicavam a fé aos pobres. Nessa lacuna, segundo o narrador, floresciam inúmeras imoralidades contra a própria civilização e transtornos, como as bebedeiras e a falta de sentido para a vida, respectivamente.

De forma muito semelhante, há no encadeamento narrativo de *O Monge de Cister*, por exemplo, um importante capítulo do romance é dedicado à reconstrução da procissão de *Corpus Christi*²¹ pelas ruas da Lisboa Medieval. Aliás, a longa narração da procissão dentro do romance, intercalada com reflexões do narrador, traz simbolismos riquíssimos que contrastam a religiosidade popular com a religiosidade institucionalizada, numa festa que pertence ao calendário litúrgico oficial da Igreja Católica. Abordaremos,

²¹ O termo *Corpus Christi*, como permaneceu no Brasil, ou *Corpo de Deus*, como é mais corrente no Portugal atual (Figura 9), designa uma solenidade da Igreja Católica, que festeja a Eucaristia, ou seja, a presença de Cristo sob as espécies do pão e do vinho. Tal solenidade ocorre sempre na segunda quinta-feira após o Pentecostes – este celebrado 50 dias após a Páscoa, que era a festa das colheitas entre os judeus e, para os cristãos, é ressignificado com a crença da vinda do Espírito Santo sobre os apóstolos. O *Corpus Christi* foi oficialmente instituído pela publicação da bula papal *Transiturus de hoc mundo*, sob Urbano IV (1195-1264), porém, de acordo com Manuel Garrido Bonaño (1961, p. 502) passou a se popularizar a partir dos papados de Clemente V (1264-1314) e João XXII (1249-1334). O dia do Corpo de Deus é o único em que a hóstia consagrada é levada às ruas, em uma manifestação pública. Também segundo Bonaño (1961), “En general, la procesión con el Santísimo Sacramento en la fiesta del Corpus no se hizo obligatoria hasta el siglo XV. [...] La procesión se debió a un instinto popular y surgió espontáneamente antes de que la prescribiese la jerarquía eclesiástica.” (p. 502). “Em geral, a procissão com o Santíssimo Sacramento na festa de *Corpus Christi* não se fez obrigatória até o século XV. [...] A procissão se deve a um instinto popular e surgiu espontaneamente antes que houvesse a prescrição da hierarquia eclesiástica.” (Tradução nossa). Conhecemos as confecções de tapetes nas ruas para a passagem do cortejo, herança culturalmente ibérica e popular, pois *não está prescrita* no rito oficial. De igual maneira, podemos pensar como as informações de Bonaño reforçam que as descrições do festejo na obra de Herculano não é algo ingênuo, pois o escritor apresenta um rito que nasce das expressões populares e, posteriormente, é integrado às liturgias oficiais da instituição católica.

portanto, as pormenorizações na perspectiva da representação da religiosidade e dos mitos populares do Catolicismo na cena, pensando-a também em paralelo com outras obras do autor em que a mesma temática será discutida, como “O pároco da aldeia (1825)”, *Crenças populares portuguesas* e *A padeira de Aljubarrota*.

A temporalidade de *O Monge de Cister* está circunscrita em época contemporânea da narrativa “A Abóbada (1401)”. Nesta última, figura a Ordem dos Pregadores ou os Dominicanos, durante o reinado de D. João I. Entretanto, religiosos de outra Ordem Regular aparecem no romance histórico: os Cistercienses²², que foram monges importantíssimos na construção do reino de

²² Para compreendermos a Ordem de Cister, é preciso remontar, primeiramente, ao monaquismo, que, de acordo com Lester Little (2017), “[...] tem sua origem no Egito do século III” (p. 257), isto é, os monges cristãos surgem, primeiro, no Oriente: “O mais célebre de seus primeiros protagonistas foi Antônio, que deixou Alexandria para refugiar-se no deserto, onde levou uma vida de ascetismo rigoroso, na solidão. Sua existência serviu de modelo graças à biografia feita por Atanásio, patriarca de Alexandria. Antônio fez rapidamente numerosos seguidores no Egito, enquanto sua experiência encontrava paralelos na Síria e na Palestina.” (LITTLE, 2017, p. 257). Embora a tradução traga o nome *Antônio*, o que é possível, o historiador se refere a Santo Antão (251-356), o mais conhecido dentre os Padres do Deserto, ou seja, de cristãos que se retiravam do convívio em sociedade para habitar o ermo, em busca de ascese e santificação, mas em vida eremítica. Para o mesmo historiador, há alguns motivos para o despontar desse movimento monástico: “A expansão da comunidade cristã levou à ramificação do clero, que se dotou de uma estrutura complexa e hierárquica; a autoridade doutrinária e disciplinar concentrou-se então nas mãos dos bispos. Todas essas evoluções já estavam bem avançadas na época (312) da conversão capital do imperador Constantino [272-337] ao cristianismo, que posteriormente ampliou o campo da tolerância oficial a fim de dar espaço a essa religião. O cristianismo tornou-se a fé majoritária em várias regiões do Oriente, e o Estado começou a intervir em seus assuntos, inclusive no que concernia à doutrina. Certas vozes denunciaram então a politização da Igreja e os compromissos que essa tendência acarretava. A reação de alguns dos mais fervorosos e mais profundamente engajados fiéis foi retirar-se. Tratava-se, doravante, de reacender a chama que havia animado a primeira geração de cristãos.” (LITTLE, 2017, p. 257-258). É importante trazer essas informações neste estudo, pois, muitas vezes, as estruturas cristalizadas, sobretudo da Igreja Católica, podem nos sugerir a falsa impressão de que “sempre foi assim”. Também é possível, dado que inicialmente o Cristianismo surge à margem do Império e como religião dos pobres, termos a dificuldade de compreender a partir de quando houve a formação de uma hierarquia sistematizada e da institucionalização da religião cristã, bem como do exercício de influência sobre o poder temporal, o qual também passou a atuar sobre a Igreja. Em linhas gerais, Little menciona a questão da dupla assimilação do Império pelo Cristianismo e de como houve determinada resistência, em algumas alas, ao poder, por vezes a tentativa do regresso às fontes da religião e, igualmente, “A ‘fuga do mundo’ (*fuga mundi*)” (LITTLE, 2017, p. 256). Em suma, “[...] o monasticismo cristão apareceu na parte oriental do Império Romano, sob o aspecto de *um fenômeno claramente – e deliberadamente – marginal*, uma característica que ainda conservava quando se alastrou pelo Ocidente.” (LITTLE, 2017, p. 257, grifos nossos). Entretanto, para além dos anacoretas ou eremitas, surgem também os cenóbios, com monges que vivem em comunidades: “En el cronológico, efectivamente, la vida común aparece en Egipto prácticamente al mismo tiempo que la vida cooperativa de las primeras colonias eremíticas; tal vez un poco – muy poco – más tarde. Precisar tales minucias en una historia tan compleja y lejana como la del monacato naciente resulta imposible. Lo que consta es que Pacomio, figura señera del cenobitismo primitivo, murió antes que Antonio, el “primer anacoreta del desierto”, y que los pacomianos estaban organizando en la Tebaida su famosa *koinonia* al

mismo tiempo que se formaba en el norte del país la no menos famosa colonia anacorética de Escete.” (COLOMBÁS, 2004, p. 91). “Cronologicamente, a vida comum surge no Egito praticamente ao mesmo tempo que a vida cooperativa das primeiras colônias eremíticas, talvez um pouco – muito pouco – mais tarde. Precisar tais minúcias em uma história tão complexa e distante como a do monacato nascente resulta impossível. O que consta é que Pacômio, figura eminente do cenobitismo primitivo, morreu antes que Antão, o ‘primeiro anacoreta do deserto’, e que os pacomianos estavam organizando em Tebaida sua famosa *koinonia* ao mesmo tempo que se formava ao norte do país a não menos famosa colônia anacorética de Escete.” (Tradução nossa). Como bem propõe García Colombás, as comunidades cenobíticas surgem quase ao mesmo tempo em que o movimento dos anacoretas se desenvolve – tanto é assim que São Pacômio é um coetâneo de Santo Antão. Contudo, “No es seguro que fuera San Pacomio el fundador del cenobitismo cristiano” (COLOMBÁS, 2004, p. 91), pois: “La vida común brotó, a lo que parece, en diversos puntos de la geografía monástica más o menos al mismo tiempo. En las propias *Vidas* del santo se mencionan otros monasterios, en sentido de familias monásticas, ajenos y posiblemente anteriores a la *koinonia* pacomiana. Pero hay una cosa perfectamente adquirida para la historia, [...] en la evolución de la vida monástica ocupa San Pacomio un lugar verdaderamente único, de incalculable importancia. Pacomio supo encarnar, encauzar y modelar la vida comunitaria de un modo que puede calificarse de esencialmente perfecto.” (COLOMBÁS, 2004, p. 91-92). “A vida comum nasceu, ao que parece, em diversos pontos da geografia monástica mais ou menos ao mesmo tempo. Nas próprias *Vidas* do santo se mencionam outros mosteiros, em sentido de famílias monásticas, alheios e possivelmente anteriores à *koinonia* pacomiana. Porém, há uma coisa perfeitamente adquirida para a história, [...] na evolução da vida monástica ocupa São Pacômio um lugar verdadeiramente único, de incalculável importância. Pacômio soube encarnar, encaminhar e modelar a vida comunitária de um modo que pode se qualificar como essencialmente perfeito.” (Tradução nossa). No Ocidente, São Bento de Núrsia (490?-547?) é considerado o “pai do monaquismo”. De acordo com André Vauchez (2013), “Sabe-se pouca coisa sobre São Bento, a não ser aquilo que por conta própria nos legou o papa Gregório, o Grande (morto em 604), que lhe dedicou o livro II de seus *Dialogues*.” (p. 29). Provavelmente, Bento buscou, solitário, “[...] uma região montanhosa situada a leste de Roma para aí aprender a ‘douta ignorância’. Ele passa três solitários anos numa gruta, perto de Subiaco (‘Sacro Speco’), dedicando-se a um ascetismo extremo, depois reúne os eremitas da vizinhança numa dúzia de pequenos mosteiros.” (VAUCHEZ, 2013, p. 29-30). Bento compôs a Regra a partir de um texto anterior, “[...] integrando outras contribuições e tirando consequências de sua própria experiência: dado que a maior parte dos candidatos à vida monástica não era capaz de fazer face aos rigores do eremitismo, importava antes de tudo definir as regras de uma vida comunitária estável e solidamente estruturada. Assim, ele adiciona à relação vertical que unia o religioso ao abade uma relação horizontal fundada na caridade mútua entre os monges. O mesmo realismo o leva a limitar as exigências ascéticas: assim, os monges terão direito a uma medida de vinho em cada refeição, mesmo que os ascetas dos primeiros séculos só bebessem água. Deverão trabalhar manualmente para evitar o ócio, mas também para assegurar a sobrevivência de suas comunidades [...]. A regra beneditina deve seu sucesso, em ampla medida, às suas qualidades de equilíbrio [...] mas também ao impulso recebido do papa Gregório, o Grande, e mais tarde dos imperadores carolíngios: Luís, o Piedoso [...] deu início à uniformização do monaquismo em todo o mundo franco, generalizando a regra beneditina no Concílio de Aquisgrana, em 817” (VAUCHEZ, 2013, p. 30;32). Em suma, a grande maioria dos mosteiros ocidentais passou a seguir a Regra, do século VI, composta por Bento de Núrsia, que também dispunha acerca da vida das atividades dos membros do mosteiro: “O tempo do monge divide-se entre trabalho, a prece litúrgica ou privada e a *lectio divina*, isto é, a leitura e a meditação da Escritura Sagrada. A propriedade privada é proibida ao monge, mas a comunidade pode e deve ter recursos para assegurar a manutenção de seus membros” (VAUCHEZ, 2013, p. 32). De acordo com Fortunato de Almeida (1967), relatando documentos que comprovam a origem provecta do monaquismo na Península Ibérica, bem antes da Regra Beneditina, declara que “A primeira notícia que encontramos acerca do monacato na península é a que consta do concílio eliberitano, celebrado no ano de 300 ou nalgum dos que a este mais proximamente se seguiram. Nos cânones 13 e 27 fala o concílio de virgens consagradas a Deus e estabelece penas espirituais para aquelas que violarem o voto. [...] / O Papa Sirício fala de abusos cometidos por monges e monjas da península, segundo a informação que recebera de Himério, metropolitano de Terragona, e determina que tais pessoas sejam expulsas da comunidade dos

mosteiros. / [...] o monacato se difundira por toda a Espanha no IV século e não era já instituição nova na península.” (p. 26). A partir do início do século XII, no entanto, acontece uma importante reforma no mundo beneditino, encabeçada pelo francês São Bernardo de Claraval (1090-1153). De acordo com Dominique Iogna-Prat (2013), ele “[...] é uma figura de proa do monacato medieval, cuja importância atravessou os séculos até os nossos dias. Ele encarna simultaneamente a renovação do monacato beneditino impulsionado por Cîteaux, o engajamento dos monges a serviço da Igreja, o espírito de cruzada, o despojamento ascético e a força dos arroubos místicos.” (p. 159) e, para Adma Muhana (2016), Bernardo de Claraval “[...] pregava uma fé mais afetiva e menos racional, tendo Maria como intercessora” (p. 15). Para entendermos os cistercienses, é necessário recordar que Bernardo “[...] decide, em 1112 (ou 1113), abraçar a vida monástica com cerca de trinta companheiros, irmãos e próximos, que o acompanharam ao *monastério de Cîteaux*” (IOGNA-PRAT, 2013, p. 159, grifos nossos) e é desse local que se origina um dos nomes que se dará aos membros da Ordem: *cistercienses*. E o que diferia então os beneditinos dos novos monges, se ambos seguiam a mesma Regra composta, conforme verificamos, no século VI? Iogna-Prat (2013) explica que “Fundado em 1098 por Robert de Molesme, Cîteaux é ainda uma comunidade iniciante que reúne irmãos em busca de ascese e de uma aplicação estrita [da Regra] de São Bento. É nessa lógica que Bernardo combaterá mais tarde o fasto senhorial dos clunisianos.” (p. 159). Em outras palavras, “A regra de São Bernardo, ou de Cister, foi [...] uma reformação da antiga regra de S. Bento. Usavam os cistercienses hábito branco, e daí veio designarem-se, muitas vezes, pelo nome de *monges brancos*, em oposição aos beneditinos, que, da cor do hábito, se chamaram também *monges negros*.” (ALMEIDA, 1967, p. 129, grifos do autor). Também é comum os monges cistercienses serem denominados como *bernardos*, em referência clara ao fundador. Porém, Cister não foi apenas a mudança na coloração do hábito: a Ordem representava uma observância mais austera da Regra de São Bento, ou seja, o “[...] despojamento [...] está no centro do monacato cisterciense” (IOGNA-PRAT, 2013, p. 160) e, como bem observa Lázaro Iriarte (1985), “A reforma de Cluny, desde o século X, e a de Cister, desde o século XII, tinham oferecido ao mundo cristão duas fórmulas diferentes do ideal beneditino: Cluny, com o esplendor da liturgia e da arte, com sua influência social e seu trabalho cultural; Cister, com a acentuação da vida simples e austera” (p. 36), tanto que os cistercienses “[...] irão estabelecer um determinado número de regras (na realidade, decisões capitulares) relativamente às questões artísticas: ausência de esculturas, ausência de decoração pictórica, cruzes em madeira e sem qualquer material precioso e ausência de cor nos manuscritos e vitrais” (VILLAMARIZ, 2019, p. 81). O que por último foi citado por Catarina Madureira Villamariz compõe o que a mesma autora designa como “[...] uma *estética cisterciense*, ou até mesmo [...] uma *espiritualidade cisterciense* [...]”. Em síntese, é esta materialização do espírito que cria esse elo de união existente em todas as casas, que é, no fundo, a *estética cisterciense*.” (p. 83, grifos da autora). É pela ausência, portanto, dos adornos e pelo despojamento que se criará certa unidade entre os mosteiros dos bernardos. Vale, contudo recordar, que Herculano, em 1853, resgatou do Mosteiro de Lervão, o qual pertenceu às monjas cistercienses, e depositou no Arquivo Nacional Torre do Tombo – onde está até hoje – o manuscrito, datado de 1189, ilustrado com cores vivas, denominado Apocalipse do Lervão, que é um comentário ao último livro da Bíblia. Isto é, assim como havia a regra do despojamento, que passava pela produção de livros sem iluminuras, houve quem as transgrediu. Regressando, ainda, à personagem de São Bernardo, de acordo com Iogna-Prat (2013), o fundador dos monges brancos, “[...] paradoxalmente, encontra-se no âmago da vida de seu século. [...] ‘Nenhuma das coisas de Deus me é estranha’ (carta 20), reconhece Bernardo, engajado em todas as frentes: conflitos senhoriais; organização da ordem do Templo (1129-1130); eleições episcopais contestadas [...]; o cisma de Anacleto (1130-1138), no qual Bernardo toma o partido vitorioso de Inocêncio II; luta contra a heresia – heresia ‘letrada’ (Abelardo: 1140; Gilbert de la Porrée: 1148) ou heresia maniqueísta no Languedoc (1145); prece da segunda cruzada [...] (1146); defesa das comunidades judaicas do vale do Reno contra o batismo forçado (1148).” (p. 160). Como podemos observar, o fundador dos cistercienses, mesmo sendo um monge, teve preponderância ao discutir muitos dos assuntos políticos-religiosos de seu tempo. E a expansão dos bernardos, também foi efusiva, ainda em vida do fundador: “Quando Bernardo morre, em 1153, a ordem de Cîteaux conta com 345 centros dependentes, dos quais mais da metade saiu do próprio ramo claravaliano.” (IOGNA-PRAT, 2013, p. 159). De acordo com Fortunato de Almeida (1967), “Em Portugal, parece que o primeiro mosteiro cisterciense foi o de S. João de Tarouca, cujas origens os antigos cronistas envolveram em lendas, contradições

Portugal, ainda nos séculos XII e XIII, pois os seus mosteiros serviam como demarcações territoriais para se impedir o avanço dos seguidores do Islamismo no território luso. Ademais, os cistercienses foram responsáveis por uma reforma no que concerne ao litúrgico, pois os seus livros de culto e os seus templos, por exemplo, não deveriam ser ricamente ornados, como era costumeiro entre outros monges que seguiam a Regra de São Bento.

Todavia, é salutar considerar que, desde uma das primeiras publicações de Herculano, há a presença da temática religiosa: em *A harpa do crente*, de 1838, estão coligidos os poemas como “A Semana Santa”, “O Salmo”, “A Lamentação” e “A cruz mutilada”. A citada obra poética estabelece profunda relação com textos bíblicos ou com outras tradições religiosas, como as celebrações pascais do Catolicismo e mesmo com o momento histórico em que foram veiculadas. À luz da metodologia escolhida, observaremos o que há nos textos líricos em relação à tradição litúrgica católica e se estão em consonância ou dissonância com as outras obras que compõem o nosso *corpus* de análise.

Pensando também no contexto oitocentista, um dos mais importantes acontecimentos de tal período histórico para a Igreja em Portugal, após a vitória dos Liberais contra os Absolutistas na Guerra Civil (1828-1834), foi o já referido decreto de extinção das Ordens Regulares e o confisco de conventos, mosteiros e outros bens das congregações. Como já mencionamos, Herculano esteve muito atento às consequências desse édito, lavrando os opúsculos “Os

e anacronismos. Os seus religiosos, qualquer que fosse a regra que professassem, habitaram primeiro o mosteiro de S. João Baptista das Aveleiras, onde estava quando D. Afonso Henriques lhes fez uma doação em 1130.” (p. 129). Há também com os cistercienses uma relação intestina com a primeira dinastia: neste caso, o historiador menciona que mesmo o primeiro rei de Portugal fez doações à Ordem. Depois, neste franco processo de expansão, “Alguns dos antigos mosteiros dos beneditinos adoptaram a regra de S. Bernardo. [...] sucedeu com o mosteiro de Lorvão; sorte igual teve o mosteiro de Arouca, escolhido por outra filha de D. Sancho I, D. Mafalda, para entrar na religião cisterciense [...] Tais factos bem demonstram como a regra de Cister gozava as preferências e protecção da Coroa.” (ALMEIDA, 1967, p. 130). Vejamos que, para além dos mosteiros masculinos, também se multiplicaram o ramo feminino da Ordem. Entretanto, vale ressaltar que “Foi cisterciense o mais notável mosteiro de quantos existiram em Portugal, o de Alcobaça, fundado por El-Rei D. Afonso Henriques” (ALMEIDA, 1967, p. 130). Em suma: a Ordem de Cister alcançou grande prestígio em Portugal, bem como influiu em muito da arquitetura e arte sacras e nas representações populares que se fizeram de seus membros. Transcrevemos, por exemplo, um trecho de cantiga popular, essa compilada por Francisco Xavier da Silva (1871), no século XIX, e que faz uma irônica referência ao “processo de conversão” praticado pelos monges: “O frade pediu à freira / Um beijinho pela grade, / A freira lhe respondeu: / – Quer um tiro, senhor frade? / [...] Frades nem de pedra à porta / Meu avô queria ver, / Desde que um *frade bernardo* / Minha avó quis converter...” (p. 44, grifos nossos).

egressos” e “As freiras de Lorvão”, nos quais atacou algumas ações do governo Liberal e solicitou amparo aos religiosos que caíram em situação de vulnerabilidade. Contudo, nos mesmos escritos, o autor não deixou de criticar algumas figuras eclesiásticas e vários procedimentos das Ordens Regulares, como o luxo, a opulência e as intervenções de poder temporal, ou seja, denunciando quando os religiosos se afastaram do que parece ser, a seu entendimento, a vivência essencial do Cristianismo, calcada no Evangelho. Tais informações são importantes, pois os poemas de Herculano e “O pároco da aldeia (1825)”, por exemplo, ao fazerem menção aos ritos católicos, tratam também das representações de algumas Ordens Religiosas e de personagens específicas que pertenceram, a título de informação, à Ordem dos Frades Menores²³. Abordaremos, por isso, essas relações muito importantes entre as

²³ Os membros da Ordem dos Frades Menores são popularmente conhecidos como *franciscanos*, em referência nítida ao fundador, São Francisco de Assis e, portanto, juntamente com os dominicanos, conforme já referimos, compuseram as principais Ordens do movimento mendicante. De acordo com Lázaro Iriarte, embora tanto os dominicanos quanto os franciscanos tenham surgido em um mesmo período, e são designados pelo autor como membros de “[...] famílias gêmeas” (IRIARTE, 1985, p. 37), já desde a fundação de ambas as Ordens Regulares houve distinções importantes entre elas, a começar pelos ideais de cada fundador, pois São Domingos de Gusmão, que era “[...] cônego regular de Osma, concebeu a ideia de sua instituição motivado [...] pela pregação e, para tanto, fomentar a ciência teológica e praticar a pobreza voluntária. Em 1215, foi a Roma pedir a aprovação, que obteve no ano seguinte, do papa Honório III. Continuariam sendo cônegos regulares sob a regra de Santo Agostinho. No início aceitaram posses e rendas; mas, a partir de 1217, a nova Ordem tomou um rumo menos monástico, orientando-se para o apostolado universal e adotando a pobreza absoluta. [...] O ofício coral devia ser breve, para poderem dedicar mais tempo ao cultivo intelectual. Era, pois, uma Ordem eminentemente clerical.” (IRIARTE, 1985, p. 37-38). Já a Ordem dos Frades Menores iniciou-se com a união de não-clérigos em torno de um ideal. Tratar de Francisco de Assis, em suma, não é uma tarefa fácil nem pretendemos uma abordagem exaustiva e definitiva sobre o santo fundador dos Menores, mas tencionamos algum esclarecimento a fim de percebermos possíveis distinções entre os dominicanos e os franciscanos, já em sua gênese. Pensemos, por exemplo, que “O primeiro grupo que se reuniu a Francisco tomou consciência de si mesmo e do compromisso evangélico, alojado no rústico abrigo de *Rivo Torto*; logo organizou a primeira saída apostólica: Bernardo e Pedro, por um lado; Francisco e Gil, por outro. Logo a fraternidade dos pobres voluntários foi aumentando com novos companheiros. / Quando o Fundador achou que o grupo havia entendido suficientemente o sentido da aventura evangélica, mediante a experiência da oração e das privações da pobreza, organizou a primeira missão formal. Dois a dois, marcharam por várias regiões da Itália, pregando e mendigando o sustento. [...] / Quando os penitentes de Rivo Torto chegaram a doze, Francisco escreveu a primeira *forma vitae*, denominada pelos historiadores *regra primitiva*.” (IRIARTE, 1985, p. 39-40). Enquanto a Ordem dos Pregadores seguia a Regra de Santo Agostinho para os cônegos, Francisco de Assis elaborou um texto que “[...] se reduzia a uma série de textos evangélicos aos quais se ajustava o programa adotado. Não chegou até nós o texto na redação original [...]. Os pontos fundamentais eram: o compromisso de viver de acordo com o Evangelho, a pobreza absoluta do grupo, o estado permanente de missão penitencial, saindo pelo mundo sem provisões de nenhuma espécie; os meios de vida eram o trabalho e a esmola.” (IRIARTE, 1985, p. 40). Obviamente, foram muitos desses pontos elencados desde a regra primitiva que trariam conflitos entre os franciscanos posteriormente, sobretudo, a questão de ausência total de precauções pecuniárias ou de provisões quaisquer, que parte de uma interpretação radical que Francisco de Assis fez do Evangelho (Mateus 10,

9-10). Mesmo assim, “A nova Ordem foi aprovada, na primavera de 1210” (IRIARTE, 1985, p. 40), oralmente, pelo Papa Inocêncio III (1160?-1161?-1216). O título de Frades Menores está exatamente relacionado com o que desejavam ser, de acordo com Iriarte (1985): “No início, para se identificarem perante o povo, os componentes do grupo adotaram o nome de *penitentes de Assis*. A seguir, parece que pensaram em chamar-se *pobres menores*; percebendo, porém, o perigo que essa denominação comportava, numa época em que tantos ostentavam a pobreza como bandeira de contestação, Francisco optou pelo nome de *frades menores*.” (p. 41, grifos do autor). Vale ressaltar, no entanto, que Francisco não era um padre, mas um leigo e que “[...] a lenda que dele emana desde quando era vivo de tal forma fazem parte de sua personagem, de sua vida, de sua ação, que nele Poesia e Verdade se confundem.” (LE GOFF, 2001, p. 45). Ou seja: nem sempre o que se escreveu de Francisco de Assis, como as legendas de Fr. Tomás de Celano (1200?-1265?) e de São Boaventura (1221-1274), devem ser considerados sem um olhar contextual e crítico, tendo em vista que “Medievais foram seus primeiros biógrafos; falando com maior precisão: eles foram antes hagiógrafos que biógrafos. O biógrafo interessa-se pelos fatos da vida, por suas circunstâncias de lugar, de tempo, de causas e assim por diante. O hagiógrafo descreve a vida de um santo, que vive e age à luz de Deus.” (SILVEIRA; REIS, 1981, p. 17). Além disso, pela situação de conflitos, que tratamos sumariamente, pelo qual passou a Ordem, com Francisco de Assis ainda em vida, é possível presumir que algumas das fontes biográficas “carregam nas tintas” por opções mais ideológicas, a fim de fundamentar opções posteriores que a Ordem tenha feito ou repreender essas mesmas opções. Também, nos próprios escritos, o fundador “[...] não trata de si próprio” (LE GOFF, 2001, p. 45), o que, igualmente, dificulta muito para distinguir o que é factual e o que é lendário acerca de Francisco. Tenhamos em mente, todavia, que ele provinha de uma família de mercadores e que, jovem, provavelmente participou de lutas armadas entre Assis e Perúgia. Por fim, acabou prisioneiro de guerra, mas sendo resgatado pelo pai, adoeceu e a seguir a isso há uma mudança de vida ou conversão. Após a formação de um primeiro grupo, já relatado, como também aconteceu com outras Ordens do movimento mendicante, mulheres e leigos, já casados, se uniram à corrente franciscana, inclusive gente da aristocracia e da realeza, como, a título de exemplificação, Isabel (1207-1231), rainha da Hungria, celebrada como santa pela Igreja Católica no dia 17 de Novembro, e Isabel de Aragão (1270-1336), que fora rainha consorte de Portugal e esposa de D. Dinis (1261-1325). Essa última, tem a celebração de sua festa litúrgica a 4 de Julho e é popularmente conhecida como “Rainha Santa”, sendo, sobretudo, muito popular na cidade de Coimbra, de onde é padroeira. Sobre isso, Iriarte (1985) aponta que: “Em 1212, foi unir-se a Francisco, na mesma vida, a jovem Clara de Assis, pertencente à nobre família dos Favarone. E nasceu a fraternidade feminina das *damas pobres* para quem o mesmo Francisco preparou o alojamento junto à igreja de São Damião. Quase ao mesmo tempo, e como resultado da pregação de Francisco e da integração dos frades menores à realidade social, foram organizando fraternidades de *penitentes*, celibatários ou casados, que em suas casas e sem modificar seu modo comum de vida, compartilhavam o mesmo ideal evangélico; este movimento secular ganhou uma organização em 1221” (p. 41-42, grifos do autor). Conforme já referimos, em nota anterior, os Mendicantes, como frades, estabeleceram muito contato com o mundo secular, rompendo os claustros monásticos, muito conhecidos até então. Para as mulheres, contudo, em grande parte, ficou reservada a clausura monástica, como aconteceu com as clarissas. Dentre os frades que integram atualmente a OFM (Ordem dos Frades Menores) há três famílias distintas, que seguem a Regra de São Francisco, mas cada uma goza de Constituições e governo próprios: com uma contenda que se intensifica a partir do século XIV e culmina com a separação definitiva, no século XVI, por questões de diferentes interpretações do *espírito franciscano*, a Ordem teve uma reforma vitoriosa. Dividiu-se, então, entre os *Conventuais*, mais moderados e defensores de privilégios obtidos, e os *Observantes*, que alegavam tentar voltar ao primeiro ímpeto de Francisco. Tudo isso se fez com contendas pelos lugares que ocupariam, sobretudo os mais históricos da Ordem (IRIARTE, 1985, p. 95-114). Contudo, ainda no século XVI, outra reforma acontece e surgem os Capuchinhos. Em suma: Conventuais, Observantes e Capuchinhos são OFM, mas cada qual com a sua autonomia governativa, seu hábito, suas Constituições sob a Regra de Francisco. Em Portugal, os Capuchinhos também foram designados como *Arrábidos*, dado que um convento lhes foi cedido na Serra da Arrábida. Sobre eles trataremos mais adiante, quando analisarmos algumas menções, na obra de Herculano, aos arrábidos. Regressando às reformas na OFM, Lázaro Iriarte (1985) assim sintetiza esses movimentos que pulularam de tempos em tempos: “Ao tentar descobrir o

maneiras de celebrar com os que impulsionavam alguns costumes, que pareciam se perder, dadas as vicissitudes históricas, econômicas, políticas e sociais de então.

Foram algumas dessas mudanças que fizeram Herculano, em textos de diferentes gêneros, refletir sobre as origens pátrias – e recordamos que ele não foi o único intelectual a fazer isso no Portugal oitocentista, bem como, no mesmo período e em outros países, outros autores também realizaram, guardadas as devidas proporções, trabalhos semelhantes. Conforme já mencionamos, foi uma dessas obras que indisps o historiador com setores do clero português e o fez escrever diferentes missivas a interlocutores distintos. Vale mencionar “Eu e o clero”, carta pública endereçada ao Cardeal-Patriarca de Lisboa, na qual há uma mescla de desabafo do escritor, rememoração dos fatos, explicação dos motivos para tal missiva, fortes críticas ao clero e uma solicitação para que cessassem o que Herculano referiu como ataques pessoais e frontais. No entanto, importa-nos mais, neste estudo, uma referência que o autor faz à tentativa de apagamento do Rito Bracaraense – liturgia muito antiga e própria da Arquidiocese Primacial de Braga, com

nascimento da reforma capuchinha não devemos perder de vista a eterna luta em torno da interpretação prática do ideal franciscano. As duas tendências, sempre latentes, vão-se enfrentando, dia a dia, em toda a história franciscana sob diferentes denominações, mas traduzindo sempre o mesmo conflito. No século XIII, chamaram-se ‘espirituais’ e ‘comunidade’, no século XV ‘observância’ e ‘conventualismo’, no século XVI ‘estrita observância’ e ‘regular observância’. Ambas as concepções reconhecem como norma intocável de vida a Regra de São Francisco, porém, enquanto a do puro ideal a interpreta à luz do Fundador e de seu Testamento, a outra esforça-se por atualizá-la conforme as exigências práticas da evolução da Ordem e de seus fins de apostolado. E uma vez que se produziu uma reforma sob o signo da pura observância, não tarda a aparecer dentro dela a mesma dupla tendência e em repetirem-se os episódios da luta entre a ‘comunidade’, representada pela prudência humana e o espírito da disciplina, e os ‘zelantes’, religiosos fervorosos e idealistas que esperam uma voz de insubordinação legal para fazer valer seu direito de observar a Regra ao pé da letra.” (p. 239-240). Em Portugal, de acordo com Fortunato de Almeida (1967), “É muito antiga, mas não isenta de dúvidas, a tradição que dá como fundado em Bragança, em 1214, pelo próprio S. Francisco, o primeiro convento de franciscanos [...]. Em 1216 vieram a Portugal, enviados por S. Francisco, Fr. Zacarias e Fr. Gualter, que no mesmo ano ou no seguinte começaram a fundação de conventos em Coimbra, Lisboa e Guimarães, sob a protecção da Rainha D. Urraca, e em Alenquer, aonde Fr. Zacarias foi chamado por D. Sancha, irmã de D. Afonso II.” (p. 136). Ou seja, a presença franciscana no reino data dos primeiros séculos da existência de Portugal enquanto país, bem como, remonta aos primeiros anos de existência da Ordem dos Frades Menores. Contudo, “Desde o princípio foram os franciscanos tratados hostilmente pelo clero secular e pelos religiosos de outros institutos.” (ALMEIDA, 1967, p. 136), porém, “[...] o seu prestígio entre os fiéis aumentava [...] / Também os Pontífices incumbiram aos frades menores missões delicadas junto dos Reis.” (ALMEIDA, 1967, p. 138), o que também os fez angariar privilégios junto à Corte e à aristocracia, tanto que “Os monarcas tinham em tanta consideração o instituto dos frades menores, que várias pessoas de sangue real e também El-Rei D. Fernando escolheram sepultura nas igrejas dessa ordem” (ALMEIDA, 1967, p. 138).

símbolos de inculturação das tradições locais e de prática autorizada pela autoridade papal – o que parece significar, nesse contexto, a liberdade da Igreja local e a valorização de costumes muito particulares de Portugal, frente às correntes Ultramontanas²⁴ do século XIX.

Na grande maioria das produções de Herculano já mencionadas e, sobretudo, em obras como “O Pároco da Aldeia (1825)” ou *O Monge de Cister*, parece haver um enaltecimento da religiosidade local, bem como da liberdade das Igrejas Nacionais e uma crítica às interferências de Roma, que tentava uniformizar, desde o período da Contrarreforma Católica com o Concílio de Trento (1546-1563), as formas de culto e centralizar o governo da Igreja, em matéria doutrinária e administrativa. Dessa forma, Herculano já apontava para um assunto que seria retomado e discutido em 1871, por Antero de Quental, no discurso *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*, um dos textos proferidos nas Conferências Democráticas do Casino e seminais para o que se convencionou chamar de Geração de 1870 em Portugal. Para se ter uma ideia de como Herculano também faz parte de um contexto mais extenso, Antero de Quental, em sua alocução, também apontava que algumas das causas da derrocada de Portugal e Espanha eram resultados da reação religiosa advinda desde o Concílio de Trento, como também da presença jesuítica nos territórios peninsulares e do enrijecimento católico após a Revolução Francesa (1789), o que enfraqueceu as práticas religiosas mais particulares da Península Ibérica e estabeleceu o fortalecimento de um pensamento católico mais institucional. Após as proibições, por parte do governo, das Conferências do Casino, um jovem ítalo-português, José Fontana, participante ativo do círculo da Geração de 1870, enviou o discurso

²⁴ De acordo com Francisco van der Poel (2013), o Ultramontanismo “[Do latim: detrás dos montes.] [é um] Termo usado por historiadores e surgido na parte centro-norte da Europa. Para os franceses, alemães, etc., a igreja de *Roma* fica literalmente ‘detrás das montanhas’ dos Alpes. [...] o termo ‘ultramontanismo’ passou a indicar a atitude de todos os que sustentam a autoridade do papa como único poder central da igreja no mundo.” (p. 1088, grifo do autor). O movimento ultramontano, portanto, significou a tentativa de reforçar a ortodoxia institucional católica, interferindo, inclusive, nos governos locais das Igrejas e nos ritos particulares que diferiam do rito romano, o mais comum na Igreja Católica, como bem propõe Cristian Santos (2014): “Os ultramontanos desejavam reformar a Igreja, tornando-a absolutamente dependente das decisões emanadas do pontífice romano. Trata-se, de um modo genérico, de uma tentativa de romanizar as Igrejas locais” (p. 74). Em suma, o Ultramontanismo se constituiu em um movimento que tentou, após a laicização promovida pelas ideias Liberais e pela Revolução Francesa, retomar o poder papal como referência na Igreja em matéria dogmática, disciplinar e de fé (MENDES, 2017, p. 24).

de Antero a Herculano, já afastado da vida pública e recolhido em sua quinta em Val de Lobos, próxima a Santarém²⁵. O escritor português não se furtou numa resposta por meio de uma carta, “A supressão das Conferências do Casino”, datada de 1871, em que rapidamente analisa o conteúdo da alocução de Antero de Quental para José Fontana, mas se debruçando muito mais em atacar a proclamação de dois novos dogmas pela Igreja na segunda metade do século XIX: a Imaculada Conceição de Maria (1854) e a Infalibilidade Papal, de 1870, ambos sob o longo pontificado de Pio IX (1792-1878) – temática que retornará a ser amplamente discutida nas cartas que trocou um ano antes de seu falecimento e endereçadas ao jovem Barros Gomes, que futuramente seria um padre lazarista. Neste ponto, interessa-nos mais como escritor lidou com as devoções populares e, inclusive, com algumas devoções que passaram a ser incentivadas oficialmente pela Igreja.

Essas derradeiras correspondências são recheadas de críticas ferinas ao Papa Pio IX: o discurso de Herculano versa demasiadamente sobre o dogma da infalibilidade como uma proposta Ultramontana, na contramão das nações que se democratizavam com o fim dos Regimes Absolutistas²⁶ e que a

²⁵ António José Saraiva e Óscar Lopes (1985) assim referem o afastamento de Lisboa, pelo qual Herculano optou: “Em 1859, com o produto dos seus trabalhos literários, [o escritor] adquire uma quinta em Vale de Lobos, onde passa algumas temporadas, sem largar a posição de bibliotecário real. Em 66 [...] Instala-se na quinta, e sem abandonar os trabalhos em curso, [...] dedica-se intensamente à agricultura” (p. 765-766). O que pode parecer um simples autoexílio no próprio país, pelo qual Herculano foi, muitas vezes, criticado ou satirizado – há, por exemplo, uma caricatura (Figura 10), da autoria de Rafael Bordalo Pinheiro (1846-1905), publicada no álbum *O Calcanhar de Aquiles* (1870), em que Herculano, trajando roupas de lida, com um chapéu utilizado no roçado, faz gestos zombeteiros aos intelectuais com uma mão e, em outra, carrega instrumentos de trabalho agrícola, além de outros desses objetos a tiracolo (MEDINA, 1977) – não foi uma total ausência dos acontecimentos em Portugal. Na verdade, Herculano “Declara-se retirado da literatura; sem embargo disso, edita os *Opúsculos* (1.º volume 1872); mantém uma ativa correspondência literária; intervém em polémicas, como a travada à volta das Conferências Democráticas (1871) [...]. Em cartas ao padre lazarista Barros Gomes (1876) ataca novamente o ‘Ultramontanismo’, isto é, a orientação antiliberal do Vaticano consagrada no concílio de 1870, que estabelece a infalibilidade do Papa.” (SARAIVA; LOPES, 1985, p. 766). Em suma, o historiador, mesmo retirado da capital do reino, manteve, ainda, intensa atividade intelectual, sendo que não deixou de lançar o seu olhar sobre os mais diferentes assuntos que lhe foram coetâneos.

²⁶ Perry Anderson (2016) destaca que o *Antigo Regime* ou *Absolutismo* foi o “[...] primeiro sistema de Estados internacional do mundo moderno” (p. 12) e situa, cronologicamente, a ascensão do *Ancien Régime*, como resultado de transformações políticas, econômicas e sociais: “A longa crise da economia e da sociedade europeias durante os séculos XIV e XV marcou as dificuldades e os limites do modo de produção feudal no fim do período medieval. Qual foi o resultado político final das convulsões continentais dessa época? O Estado absolutista emergiu no Ocidente ao longo do século XVI. As monarquias centralizadas de França, Inglaterra e Espanha representaram uma ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das formações sociais medievais, com seus sistemas de suseranias e propriedades.” (ANDERSON, 2016, p. 15). Eric Hobsbawm (2015) caracteriza, da seguinte maneira, os

devoção à Imaculada Conceição retirava a centralidade cristológica do culto católico. O fenômeno Ultramontano também era debatido por Herculano como uma oposição ao próprio Cristianismo primitivo, de regresso às fontes e baseado no Evangelho, que seria, portanto, menos hierárquico, mais fraternal e que tinha as suas questões doutrinárias discutidas pelos coletivos dos Concílios.

Ainda nas mesmas missivas, como em “A supressão das Conferências do Casino”, Herculano questionou os milagres atribuídos às supostas aparições da Virgem Maria em La Salette (1846), em Lourdes (1858) e discutiu sobre a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, afirmando que isso era apenas uma “superstição franciscana” e parecia estar gerando uma nova crença dentro do Catolicismo e estaria ofuscando a essência do Cristianismo, pautada no Evangelho. O autor, que já antes criticava o racionalismo que desconsidera a fé, chamando a atenção dos seguidores do Liberalismo em narrativas como “O pároco da aldeia (1825)” e também em prólogos e notas de *Monasticon*, toma outra senda nas cartas endereçadas a Barros Gomes: critica os que se pautam numa crença sem o uso da razão, ou seja, os que não esclarecem a sua fé.

Estados Absolutistas: “Com exceção da Grã-Bretanha, que fizera sua revolução no século XVII, e alguns Estados menores, as monarquias absolutas reinavam em todos os Estados em funcionamento no continente europeu; [...] Os monarcas *hereditários pela graça de Deus* comandavam hierarquias de nobres proprietários, apoiados pela organização tradicional e pela ortodoxia das igrejas” (p. 50, grifos nossos). Frisamos que uma das justificativas para a manutenção do Antigo Regime era o poder divino dos reis, que fora questionado por alguns pensadores iluministas. Além disso, a o poder eclesiástico, sobretudo exercido pelas Ordens Regulares, era garantidor do discurso de preservação dos monarcas em seus tronos. Lembremos que, em diversos lugares, como em Portugal, houve a expropriação dos bens das Ordens Religiosas e a sua extinção, por serem vistas como sustentáculos do Absolutismo. Recordemos, igualmente, que Herculano enxergava na Inquisição um Tribunal do Antigo Regime e atacou o Ultramontanismo, porque, para o escritor, era uma reação ao Liberalismo e uma tentativa de reavivar o Absolutismo. De acordo com Anderson (2016), outras questões também caracterizavam o *Ancien Régime*: “As monarquias absolutas introduziram exércitos regulares, burocracias permanentes, impostos nacionais, leis codificadas e os primórdios de um mercado unificado.” (p. 17). Isto é: houve, para além da centralização do poder em mãos régias, uma sistematização das burocracias estatais, certa unificação militar e diplomática, além da ideia do *Estado como patrimônio do monarca* (ANDERSON, 2016, p. 41). Entretanto, mesmo com a ausência de fiscalizações, que se dariam pela existência de parlamento eleito, existiam assembleias, de um modo geral, como as *Cortes* em Portugal e “Na verdade, o próprio termo ‘absolutismo’ foi uma denominação inadequada. Nenhuma monarquia ocidental jamais usufruiu de poder absoluto sobre seus súditos, no sentido de um despotismo sem restrição. Mesmo no auge de suas prerrogativas, todas foram limitadas pelo complexo de concepções designado ‘divino’ ou ‘natural’.” (ANDERSON, 2016, p. 52). Por fim, reiteramos que, em maior medida, a crença no poder régio como de origem divina foi de suma importância para a sustentação e caracterização do Antigo Regime.

A análise pormenorizada das cartas de Herculano a Barros Gomes, no que concerne ao devocional, é fundamental para a nossa pesquisa, pois, além de serem do fim da vida do escritor – e isso seria bom para confrontarmos com outras produções de outras épocas a fim de averiguarmos se houve grandes mudanças nas representações do Catolicismo em Herculano –, desconhecemos trabalhos sistematizados que levem em consideração análises circunstanciadas das missivas a Barros Gomes. Tais correspondências são, normalmente, mesmo diante da riqueza que expressam, mencionadas *en passant* por textos críticos e breves que abordam essas temáticas tão fulcrais nas produções de Alexandre Herculano.

Contudo, retomando à Polêmica de Ourique, as réplicas e tréplicas de Herculano aos setores do clero que o atacaram após a publicação de *História de Portugal* não se ativeram apenas a missivas. Em 1854, o autor inicia a publicação de *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, estudo que resultou de intensa pesquisa e revisitação do autor aos arquivos do Santo Ofício. A obra foi dividida pelo historiador em dez livros e, em sua integralidade, avulta em cerca de 960 páginas separadas em três tomos em nossa edição. Verificaremos como o escritor apresentou o clero e como as figurações da crença católica foram abordadas nessa obra que trata da instauração do Santo Ofício no reino. Da mesma maneira, é importante termos claro que o discurso do historiador acerca da Inquisição dialoga com o contexto oitocentista, já que Herculano publicou a sua pesquisa como uma resposta que, nas palavras do “Prefácio da Terceira Edição” de *História de Portugal* não admitia tréplica e que provava os horrores que poderiam nascer do “[...] fanatismo ardente [...] do sentimento religioso” (HERCULANO, 19--., p. 9). Faz-se importante, por isso, uma análise de como a crença é retratada no estudo e vale a busca pela percepção do historiador acerca do Catolicismo, apreendendo se há alguma preferência ou rechaço sobre algumas práticas religiosas em seu discurso e comparando as concepções com o que está exposto em outras obras. Recordemos, ainda, que a extinção oficial do Tribunal do Santo Ofício em Portugal data de 1821²⁷, no bojo da implementação do

²⁷ De acordo com Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva (2016), “O fim da Inquisição portuguesa foi um processo pacífico e teve dimensão sobretudo política, corolário de um percurso de esvaziamento da sua autoridade e poder iniciado por Pombal” (p. 447). Em outras

Liberalismo em Portugal, e é, portanto, contemporânea a Herculano, além de que encontraremos remissões à Inquisição, estabelecida no reino em 1536, também em “O pároco da aldeia (1825)”, quando o narrador menciona o que os estrangeiros referem, preconceituosamente, sobre a Península Ibérica. Um dos fatos que jogou bastante luz sobre o Santo Ofício, no período oitocentista, foi o discurso Liberal que reconhecia no tribunal um grande violador das individualidades.

palavras, o Tribunal do Santo Ofício já vinha moribundo: os autores frisam que as críticas e enfrentamentos à Inquisição, anteriormente mais isoladas, como a de Padre António Vieira (1608-1697) e outros que, inclusive, faziam-nas fora de Portugal, passaram, a partir do século XVIII, a se intensificarem: “Não foi somente a crítica escrita ou dita que circulou no espaço público – cada vez mais operante desde o século XVIII – a corroer os alicerces da Inquisição e a provocar a sua derradeira agonia. Para além da fratura no quadro de valores que as Luzes e depois a Revolução Francesa consagraram, a política e a subordinação do Santo Ofício à Coroa – consumada a partir da década de 60 de Setecentos por iniciativa de Sebastião José de Carvalho e Melo, e prosseguida nos reinados de D. Maria I e de D. João VI – teve papel decisivo, ao cercear a independência que a Inquisição soubera conquistar, sendo um dos esteios mais robustos do grande poder que alcançou. Debilitou-se ainda a perda da ampla base social de apoio que tivera até meados do século XVIII, quando a generalidade dos cristãos-velhos portugueses a sustentaram e quiseram servir.” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 435-436). Como podemos observar, foram inúmeros os fatores – desde as políticas de controle, impostas pelo Marquês de Pombal, até o florescimento de ideários Iluministas, que tornava o Santo Ofício anacrônico e cada vez mais visto como algo vergonhoso em seus procedimentos de processo e execução das penas. Foi também graças à imprensa Liberal em Portugal, que as Cortes Constituintes de 1821 (após a Revolta Liberal Vintista) passaram a discutir a Inquisição e “[...] em sessão de 31 de março de 1821, foi aprovado, com todos os votos, o decreto que extinguiria a Inquisição” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 444), sendo que “O decreto da regência foi publicado em 5 de abril de 1821.” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 445). Obviamente, portanto, o Tribunal já não tinha as mesmas forças, prestígio e imponência dos séculos XVI e XVII, mas existia e, por isso, a temática inquisitorial em Herculano é extremamente importante, pois ela discute questões que vieram à tona quando alguns deputados constituintes passaram a defender o fim da Inquisição. O próprio D. Fr. Vicente da Soledade e Castro (1763-1823), beneditino que fora arcebispo de São Salvador da Bahia e que “[...] presidente das Cortes” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 445) votou pela extinção do Santo Ofício – isso, em certa medida, revela o grau de complexidade do momento, pois era um prelado católico, presidindo a Constituinte e pertencendo, inicialmente, a uma Ordem Religiosa. Recordemos, no entanto, que o Liberalismo em Portugal, de maneira geral, não fora antirreligioso, mas fora bastante anticlerical. Regressando à abolição do Tribunal, vejamos que isso seguiu alguns protocolos, os quais se assemelhavam ao que, mais tarde, seria aplicado às Ordens Regulares: “Para além da abolição, determinava [o decreto] no seu primeiro artigo que os processos pendentes sobre matéria espiritual e eclesiástica fossem confiados à jurisdição episcopal e as outras causas passassem aos juízes seculares; o segundo prescrevia a nulidade dos regimentos, leis e ordens inquisitoriais; o terceiro confiava a administração dos seus bens ao Tesouro Nacional; o quarto estipulava a remessa dos seus papéis à Biblioteca Pública de Lisboa; o último prescrevia que decreto posterior esclareceria o montante dos ordenados fixados a quem até então servia o Tribunal.” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 445). Se pensarmos em termos históricos, é recente o fim do Santo Ofício – em 2021 celebramos o bicentenário da extinção – e, de acordo com Marcocci e Paiva (2016), “[...] o decreto de sua extinção não a erradicou definitivamente de Portugal. Ficou a memória. E essa perduraria ainda durante várias décadas.” (p. 448). Exatamente por isso, acreditamos que as menções ao Santo Ofício na obra de Herculano não podem ser ignoradas: elas estão imersas em um contexto a ser mais bem explicado.

Um *topos* que perpassa a obra de Herculano é o de uma dupla crítica: tanto ao clero fanatizado quanto aos fascinados, incondicionalmente, pelas ideias do Iluminismo²⁸. Para ambos o escritor mira com certa desconfiança e,

²⁸ Podemos afirmar que se trata de uma recorrência, na obra de Alexandre Herculano, a reflexão sobre alguns males do racionalismo que desprezam outras formas de conhecimento ou de tradições, sobretudo as populares e aquelas que se constituem como particularidades do povo português. Vejamos como o autor se refere à Filosofia de cunho Iluminista em “Do Cristianismo”: “Quantas vezes não vemos indivíduos, sem educação literária, e só lidos em dois ou três volumes miseráveis de sofistas, escarnecerem do Evangelho no meio de homens humildes, que não sabem como rebater argumentos capciosos e narrações mentirosas, e em cujos corações vai, por isso, calando, agora o duvidar, logo o descrer, daí a pouco o blasfemar? – Desgraçadamente, o filosofismo já se aquece ao soalheiro da praça, e encosta-se ao balcão da tenda; a religião, porém, não sai dos catecismos da escola, ou dos livros dos teólogos: a impiedade pavoneia-se descaradamente por palácios e choupanas, por salas e tabernas; e se lhe perguntais donde veio, que bem faz à humanidade, em que títulos funda seu modo senhoril e desprezador do passado, responde-vos que sois fanático, supersticioso e intolerante” (HERCULANO, 19-- , p. 183). Transcrevemos o excerto de “Do Cristianismo” a título de exemplificação: é uma das produções na qual Herculano se demora na averiguação do que denomina como “Filosofismo”. Observemos como no excerto há uma preocupação do autor, porque, para ele, a doutrina católica não estava acessível ao povo mais humilde, enquanto que o Racionalismo mal compreendido chegava a todos os lugares: nos balcões das lojas, nos casebres, nos palácios e nas tabernas. Enquanto isso, o povo mais simples seria arrastado pela dúvida e por fábulas mentirosas de indivíduos mal formados. Chamamos a atenção também para como o escritor frisa “o Evangelho”: seria ele a grande fonte primeira para o Cristianismo e deveria ser ele, na visão de Herculano, o mais urgente a ser divulgado. Tendo isso em vista, “Do Cristianismo” se constitui uma preocupação com a educação religiosa do povo e, para tanto, o escritor se vale da imprensa, a fim de popularizar os conhecimentos acerca da fé cristã. Em outras palavras, Herculano se utiliza de um ideal Iluminista para a reflexão sobre o Cristianismo e isso não nos parece contraditório, já que, grosso modo, a razão não necessariamente precisa desprezar as tradições religiosas ou o que seria transcendental. Contudo, observemos como a discussão não é uma exclusividade dos opúsculos do autor: em “O pároco da aldeia (1825)”, na mesma esteira argumentativa de “Do Cristianismo”, encontramos o seguinte relato para efeitos ilustrativos: “A vida do velho prior passava, na verdade, dura e trabalhosa! [...] / Quando o sacristão vinha, alta noite, quebrar o dormir risonho e variamente ressonado do padre prior; [...] despertando o pastor para ir levar as consolações extremas à ovelha moribunda e tirá-la já, porventura, dos dentes e garras do cão tihoso, se ajuntava o trovejar ao longe da tempestade, o fustigar da chuva nas vidraças progressivas das meias janelas e o ramalhar da ventania [...] / pela serra fora, [...] vai o padre prior: adiante o sacristão com a lanterna e a âmbula da extrema-unção, e ele atrás com o cibório. As poças de água refletem essa débil claridade que as alumia, e fazem um contínuo *plach, plach*, debaixo dos pés dos dois caminhantes [...]. Os pinheiros, balouçam-se, gemem tristemente [...]. No céu profundamente negro não aparece uma estrela: [...] tudo dorme, entretanto, [...] salvo o velho pároco e a família daquele que em trances mortais espera o representante de Cristo, que lhe traz as derradeiras consolações e esperanças. [...] / A esta mesma hora, [...] talvez em aposento bem resguardado, no fim de ceia opípara, entre as taças cheias de vinhos generosos, no meio de mulheres formosas e voluptuárias, embriagado [...], algum famoso espírito forte cerzia remendos das páginas soporíferas de Holbach ou de Diderot, e dissertava profundamente sobre a mandriice, egoísmo e cobiça do clero, ou carpia a superstição do povo, que, para ser completamente feliz, de nada mais precisa do que abandonar as crenças do cristianismo e de amaldiçoar as esperanças de Deus [...]. / O nosso filósofo recolhendo-se alta noite, ia todo caminho provando a si mesmo que não há diabos no mundo, nem almas, nem, talvez, Deus; mas sentindo arrepiarem-se-lhe os cabelos [...], rezando o credo em cruz ao passar por algum cemitério, benzendo-se ao ouvir piar algum mocho.” (HERCULANO, 1949, p. 302-307, grifos do autor). O que o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” evidencia é o quanto o velho prior – designado como “representante de Cristo” – é importante para a consolação do povo, sobretudo para os mais simples: ele é, na narrativa ficcional de Herculano, a representação institucional da crença, mas descrita de uma forma bastante

em suas mais diversas obras, chama a atenção aos seguidores dos dois extremos. Isso está presente, a título de exemplificação, em “O pároco da aldeia (1825)”, no romance *Eurico, o presbítero*, e em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, além de outras produções.

Por fim, há também obras que mencionaremos, mais rapidamente, ao longo deste trabalho: normalmente, são aquelas em que há uma ligeira referência a algum rito ou há alguma reflexão acerca de algum objeto de culto ou, ainda, sobre o espaço sacro, como é o caso de “A Dama Pé-de-cabra – *Rimance de um jogral* – Século XI”, “O bispo negro (1130)” e “A morte do Lidador (1170)”.

Passemos, agora, a uma breve explanação acerca de algumas expressões que já estamos utilizando neste estudo, como “rito”, “ritual” e “liturgia”. Esse esclarecimento também visa auxiliar as nossas averiguações das obras de Herculano, visto que teremos claro de que trataremos quando estivermos diante de uma descrição em obra ficcional ou de uma reflexão em algum texto de outro gênero do escritor.

1.5- RITOS, RITUAIS E LITURGIAS: HERANÇA CULTURAL E SIGNIFICADOS POSSÍVEIS

Os ritos são uma constante nas mais variadas sociedades humanas. Logicamente, não pretendemos – e nem a isso nos propomos neste estudo – esgotar uma discussão, quer de cunho sociológico quer de feição antropológica, acerca dos ritos, sobretudo os que são parte integrante de uma

benfazeja, pois leva os sacramentos – em vasos sacros, como óleo para a unção na âmbula e a Eucaristia no cibório – mesmo de madrugada e sob chuva a um moribundo. Em paralelo, o filósofo – imagem semelhantemente ao que é descrito em “Do Cristianismo” – passa a noite em conforto, cercado de mulheres e de vinhos caros: ele, porém, fala contra o clero e contra as superstições do povo. Igualmente, de acordo com a voz narrativa, ele discorre alguns temas sobre alguns filósofos iluministas – o que demonstra que não é um versado naquilo que reproduz. Porém, ao sair dali, o filósofo é o mais supersticioso: benze-se ao passar diante de um cemitério e tenta se convencer de que nada existe de transcendental, mas se arrepia com medo dos mortos – é, portanto, permeado de superstições. Notemos ainda: “Do Cristianismo” e “O pároco da aldeia (1825)” são dois textos de gêneros distintos, todavia, cada um a seu modo reproduzem reflexões semelhantes acerca de certo Racionalismo militante e que cometeria excessos em não respeitar as crenças populares e mesmo setores honestos do clero católico. Mais ainda: encontraremos, por exemplo, trechos parecidos a esses nas análises das petições em favor dos frades – “Os egressos” – e das religiosas – “As freiras de Lorvão” –, que serão ainda verificados neste estudo, bem como no prólogo à *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*.

religiosidade. Porém, faz-se necessária uma breve explanação, a fim de podermos adentrar as análises propostas.

Para respaldar as nossas discussões, passemos, primeiramente, ao conceito de rito, segundo Francisco van der Poel (2013):

Do sânscrito “rtam”, ordem; [...] do latim, “ritus” [...]. *Cerimônias* sagradas e sempre repetidas para acompanhar a vida de uma comunidade religiosa e de cada um de seus membros. Os ritos seguem regras ditadas pela tradição ou pela religião. Acompanham a gestação, o parto, a iniciação na maturidade, o casamento, a doença e a morte; [...] Outros estão relacionados à *lavoura*, à caça, ao ano-novo, à escolha de lideranças (p. 910, grifos do autor)

O que se pode apreender da proposta de Poel é algo quase elementar e consolidado: os ritos são feitos de *repetições* ou são cerimônias reiteradas que reforçam uma *tradição* ou mesmo fundam tradições. Tanto é assim que, o mesmo autor afirma que o termo “rito” tem raiz etimológica próxima a “ritmo” (POEL, 2013, p. 910), isto é: *algo repisado constantemente*. Há, igualmente, uma indicação de Poel que trata da possível origem dessas cerimônias reiteradas:

Nenhum rito foi primeiro codificado e depois vivenciado. Na história das igrejas, o rito é expressão da cultura e da vida eclesial. A liturgia romana é fruto da experiência litúrgica de séculos. Depois de celebrada, é que foi organizada nos livros [...]. O rito é dinâmico por natureza. [...] Quase sempre o rito religioso está ligado a memórias, mitos e crenças que ele atualiza de maneira cerimonial e dramática. (POEL, 2013, p. 910-911)

Começemos pelo fim dessas afirmações: os ritos estão, geralmente, relacionados com as memórias e os mitos de um povo. Veremos como, nas figurações ou menções de Herculano às celebrações e rituais, muitas vezes, a memória ou o mítico do que é próprio de Portugal são evocados. Poel ainda declara que, antes de ser regra – ou constar em livros próprios de celebração – o rito fora uma experiência empírica para aí, posteriormente, se consolidar como prescrição. Vale recordar que podemos muitas vezes também utilizar a expressão *ritual*, que é um “Conjunto de ritos. [...] Em muitos casos, os termos ‘rito’ e ‘ritual’ são usados como sinônimos. [...] Os rituais religiosos se adaptam à comunidade concreta que os realiza” (POEL, 2013, p. 911). Já Peter Burke

(2013) enfatiza que “‘Ritual’ é um termo de difícil definição” (p. 245), mas opta pela seguinte delimitação: “[...] uso da ação para expressar significados, em oposição às ações mais utilitárias e também à expressão de significados através de palavras ou imagens” (BURKE, 2013, p. 245). Em outras palavras, Burke propõe que a *ação ritual*, dada inclusive pelo uso de expressões ou palavras, pode ressignificar uma *ação ordinária* e, portanto, torna os significados, correntemente ordinários, em algo *extraordinário* ou de significatividade singular. Ainda assim, ao empregarmos ambas as expressões – rito ou ritual – é preciso ter em mente, para a nossa averiguação, de que eles são culturais e é necessário reafirmar que são adaptados, cooptados, modificados e ressignificados pela comunidade de crentes que os “dramatiza”.

Liturgia será outra expressão empregada e retomada em nosso estudo. Também é importante termos em mente o que concebemos por liturgia, auxiliados pela definição de Poel (2013): “Do grego ‘leitourgia’, composto de ‘ergon’ trabalho ou serviço e ‘leitos’ (laos) volk, portanto, serviço público (do latim ‘populus’, povo) ou obra do povo.” (p. 576). Embora o termo também tenha acepções que denotam ações não-religiosas, a expressão liturgia está comumente associada a:

Uma ação do povo, uma manifestação de fé como resposta a um Deus que tudo vê, tudo pode e está em toda parte. [...] / Na liturgia, há uma tensão entre o passado (memória, antepassados) e o futuro (expectativa, utopia, escatologia, vinda do Senhor) (POEL, 2013, p. 576)

Ou seja: enquanto ação popular, por meio de rituais e de ritos, a liturgia se liga ao transcendente, mas também aos antepassados, o que gera uma tradição, e com a espera em algo futuro, que no caso do Cristianismo está relacionado, sobretudo, com a crença na segunda vinda de Cristo ou também denominada como parusia. Essas práticas rituais estão associadas a elementos visíveis e, mesmo que esses componentes não sejam objetos propriamente ditos, os recursos rituais se juntam em uma espécie de dramatização – uma representação de gestos, palavras e sinais que comporão o culto – e que produzem sentido para aquela comunidade de fiéis, pois “A liturgia usa a expressão corporal e a verbal” (POEL, 2013, p. 576).

Em um tradicional manual católico, Manuel Garrido Bonaño (1961) afirma que “Toda la liturgia es signo”²⁹ (p. 6) e “Tales signos realizan lo que significan, cada uno a su modo; por eso no han sido instituídos por un hombre o por una sociedad cualquiera, sino por Cristo o por la Iglesia”³⁰ (p. 6). Mesmo que o autor insista na ideia de que todos os signos e gestos foram instituídos por Cristo, nós sabemos que muito do culto católico foi concebido em contato com outras crenças e culturas, seja por acomodação ou transformação sincrética e muitos de seus elementos são muito posteriores ao Jesus histórico³¹. Todavia, o autor prossegue em uma análise acerca do *signo na liturgia*, que é importante para entendermos de que classe de representações trataremos, ao averiguarmos a obra de Alexandre Herculano:

Así, viendo las huellas de un animal, conocemos que tal animal ha pasado por ese lugar; viendo el humo, sabemos que hay fuego. [...] / Del concepto de signo se deduce que ha de ser distinto de la cosa significada; que ha de estar en relación y dependencia con ella, y por lo mismo, que es más imperfecto que ella y ha de ser más conocido que ella. Por eso, el signo, al mismo tiempo y bajo diverso aspecto, oculta la cosa y la manifiesta. [...] Por eso, para quien no conoce el signo, éste es un gran obstáculo para llegar al conocimiento de la cosa significada.³² (BONAÑO, 1961, p. 6-7)

Bonaño exemplifica a importância do signo dentro das “ações do povo”, que são traduzidas em ritos, com a comum ideia de que ao olhar para um elemento, ele remeta a outro, que é maior ou, neste caso, transcendente. Por outro lado, tal signo certamente será muito mais conhecido popularmente do

²⁹ “Toda a Liturgia é signo” (Tradução nossa).

³⁰ “Tais signos realizam o que significam, cada um a seu modo; por isso não foram instituídos por um homem ou por uma sociedade qualquer, senão por Cristo ou por sua Igreja” (Tradução nossa).

³¹ Cabe aqui uma distinção entre o nome “Jesus” e o título “Cristo”, que comumente aparecem juntos. Vejamos um versículo do livro dos Atos dos Apóstolos (2, 36) que relata um discurso do apóstolo Pedro: “Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes.”. Ou seja: *Jesus* é o nome do homem histórico, que viveu na Palestina, sob o domínio do Império Romano, no século I. *Cristo* é um título, de origem grega, que significa *ungido* ou *consagrado*. Portanto, para os cristãos, o Jesus histórico é também o Cristo, pela fé. Algo distinto, por exemplo, acontece com os judeus, para quem Jesus não é o Cristo.

³² “Assim, vendo as pegadas de um animal, percebemos que tal animal passou por este lugar; vendo o fumo sabemos que há fogo. [...] / Do conceito de signo se deduz que há-de ser distinto da coisa significada; que há-de estar em relação e dependência com ela, e pelo mesmo, que é mais imperfeito que ela e há-de ser mais conhecido que ela. Por isso, o signo, ao mesmo tempo e sob diferente aspecto, oculta a coisa e a manifiesta. [...] Por essa razão, para quem não conhece o signo, esse é um grande obstáculo para se chegar ao conhecimento da coisa significada.” (Tradução nossa).

que o que ele conota e há também o problema do desconhecimento, que não liga o signo ao seu significado. De toda sorte, Herculano aborda muitas dessas representações rituais em suas obras e podemos, inicialmente, pensar em algumas hipóteses sobre isso: a primeira é de que os seus leitores teriam o conhecimento, muitas vezes, empírico do que era que se estava descrevendo; podemos ainda conjecturar que muitos desses episódios de representações de ritos estavam relacionados com a tradição lusitana e, conforme já exploramos no capítulo antecedente, as mudanças sociais constantes e rápidas geravam certo sentimento nacional de busca pela singularidade perante as outras nações; por fim, podemos ainda inferir que muitos dos rituais representados na produção de Herculano estavam em desuso, ou se tinham modificado muito, ou, ainda, perdiam a força perante a população. Para entendermos se essas nossas inferências se aplicam às representações de Herculano, teremos de ir aos textos propriamente ditos. “A procissão de Corpus”, descrita, no assim intitulado capítulo XVII de *O Monge de Cister*, remonta a um rito medieval, já não mais existente na Lisboa oitocentista³³. Não, pelo menos, com todos os

³³ A representação da procissão de *Corpus* não é uma exclusividade do romance histórico de Alexandre Herculano. O dominicano Frei Luís de Sousa (1555?-1632), que mais tarde seria representado no teatro de Almeida Garrett, comparou a festa do traslado de São Domingos, em *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires* (1619), à procissão de *Corpus Christi*: “Ao domingo 24 de Maio, celebraram os nossos frades a missa da festa da tresladação do padre S. Domingos com a mesma solenidade que foram cantadas as vésperas. / [...] lam diante de alguns ternos de trombetas e um de charamelas tocando a miúde; e, após eles, ordenadamente toda a diversidade de invenções que comumente acompanhavam nas cidades e vilas maiores as procissões de *Corpus Christi*, que estão repartidas polos ofícios mecânicos. Logo seguiam um número grande de danças que tomavam grande espaço de terra, e todas tinham muito que ver por riqueza de vestidos e joias de ouro e pedraria, e por variedade de invenção de cada uma e dos instrumentos a que dançavam.” (SOUSA, 1948, p. 243;245). Ou seja, possivelmente as pessoas conheciam a grande manifestação cultural e de fé que se fazia no cortejo eucarístico e, por isso, a comparação exibiria o que de mais próximo se fez na festa. Sousa, como em *O Monge de Cister*, relata, por exemplo, a presença dos mesteres – ordenado pelos seus ofícios – e das danças no préstito. A obra do dominicano foi publicada um pouco depois da realização do Concílio de Trento (1546-1563), que, em uma reação ao Protestantismo, prescreveu normas litúrgicas, a fim de depurar toda a procissão eucarística, além de ressignificar outras manifestações, tornando-as “mais piedosas”, conforme abordaremos ao longo de nossa análise. A purificação e as mudanças de simbologias já são descritas em *Memorial do Convento* (1982), de José Saramago (1922-2010), romance ambientado no século XVIII. A narrativa saramaguiana também representa o cortejo do Corpo de Deus, pelas ruas de Lisboa, no entanto, em um trecho nem sempre averiguado com a devida atenção, o narrador refere o que é a procissão setecentista em contrapartida do que um dia fora o préstito: “Passaram as bandeiras, afasta-se o alarido das trombetas e dos tambores, agora vem o alferes de S. Jorge, o rei-de-armas, o homem-de-ferro, de ferro vestido e calçado, com plumas no elmo e viseira derrubada, ajudante-de-santo nas batalhas, para lhe segurar a bandeira e a lança, para ir à frente a ver se saiu o dragão ou dorme, escusada prudência hoje, que não saiu e não estará dormindo, suspiroso sim de nunca mais poder vir à procissão do Corpo de Deus, *não são coisas que se façam a dragões, nem a serpentes, nem a gigantes*,

ritos e signos presentes na descrição do romance histórico de Herculano: a procissão subsiste ainda em nossos tempos, mas sem muitos dos elementos de origem pagã que figuravam no medievo, conforme verificaremos. A insistência nessas pormenorizações realizadas pela voz narrativa corroboram o que já tratamos acerca das possíveis motivações anteriormente listadas, mas também aclimatam a narrativa circunscrita no século XIV. De modo semelhante, para pensarmos em outro romance de Herculano, a menção aos hinos compostos pela personagem do presbítero em *Eurico, o presbítero*, remontam a um tempo em que os tais hinos eram fundamentais para a divulgação da fé e não deixam de serem signos, pois apontam para temas que transcendem a música e o canto.

triste mundo este, que assim vai consentindo que lhe roubem as belezas, enfim, algumas se terão preservado, ou são de beleza tanta que não se atrevem os reformadores das procissões a deixar” (SARAMAGO, 2013, p. 165-166, grifos nossos). O narrador trata da passagem de São Jorge, no trecho que transcrevemos, e verificaremos, ainda, como a introdução de São Jorge na procissão foi desejo de D. João I – rei durante a ambiência histórica de *O Monge de Cister* –, contudo, a voz narrativa refere que não há necessidade de se esperar pelo dragão no préstito eucarístico do século XVIII, pois os reformadores das procissões – imbuídos pelo espírito tridentino – não permitem mais a presença de dragões, serpentes ou gigantes – *exatamente os elementos que figuram na procissão medieval descrita no romance de Herculano*. Em Saramago, ainda, há a substituição das guildas de mesteres por irmandades: “É então que começa a sair a procissão. Vêm à frente as bandeiras dos ofícios da Casa dos Vinte e Quatro, primeiro que todas a dos carpinteiros, representando S. José, que desse ofício foi oficial, e as mais insígnias, grandes painéis, cada um com seu santo figurado, feitos de damasco brocado com bordaduras de ouro” (SARAMAGO, 2013, p. 164-165). Vejamos: o que veremos em *O Monge de Cister* serão os mesteres de ofício a carregarem insígnias de suas profissões ou grandes alegorias – máscaras, serpentes, representações de diabos, por exemplo. Já em *Memorial do Convento*, as corporações são ressignificadas em irmandades sob a proteção de um santo representativo, mas, normalmente, carregando os seus guiões. Em ambos os casos, vislumbramos a ficção refletindo sobre uma questão histórica, religiosa e cultural, pois: “Por carta régia de 27 de Maio de 1724, determinou El-Rei D. João V que da procissão fossem eliminados os jogos, danças e figuras, ainda que representativas de santos, excetuada apenas a imagem de S. Jorge e alguns andores que as irmandades voluntariamente quisessem levar” (ALMEIDA, 1967, p. 562), assim como, na Espanha, “A encenação pública de *autos* na festa de Corpus Christi foi oficialmente proibida em 1780 por Carlos III [1716-1788].” (BURKE, 2013, p. 322, grifo do autor). Para além das reproduções literárias do cortejo do Corpo de Deus, há um conjunto de cerca de 1600 peças em cerâmica (Figuras 11 a 15), idealizado pelo empresário António Diamantino Tojal (1897-1958), que foi apresentado pela primeira vez ao público em 1948, sob a ditadura de António de Oliveira Salazar (1889-1970), representando a procissão no período de D. João V, mesmo período de ambiência do romance de Saramago. Ressaltamos o período da apresentação do préstito de Tojal, pois, em 1940, houve a *Exposição do Mundo Português*, que visou celebrar o Estado Novo (1933-1974) sob a justificativa de comemoração da Fundação do Reino (1140) e da Restauração da Independência (1640). É possível afirmar, grosso modo, que a montagem da procissão do Corpo de Deus – ou tentativa de remontagem de um cortejo setecentista, por meio de figuras de cerâmica – se inscreve nesses objetivos da Exposição. A instalação das peças de Tojal, na Igreja do Senhor dos Passos da Graça (Lisboa), foi tema do programa televisivo *Visita Guiada*, pela RTP, de 08 de Junho de 2020: <<https://www.rtp.pt/play/p7378/e476975/visita-guiada>> Acesso em 12/11/2021.

Antes de entrarmos em nossas análises, no entanto, vale reforçar que o nosso enfoque é, obviamente, *a representações dos ritos dentro da tradição católica*, contudo, como verificaremos, nem sempre é muito clara a distinção do que é um rito institucional ou aprovado pela instituição e um rito que pode ocorrer “à margem”, ou seja, de cunho popular, mas que acontecem incorporados às festividades oficiais da Igreja. Interessam-nos ambos e, ainda mais, como foram representados na produção do escritor.

Conforme já averiguamos, ao tratarmos de ritos é impossível não estabelecer uma relação intertextual e conceitual com termos como ritual, liturgia, símbolos, signos, culto, paraliturgia, iconografia, folclore, dentre outros. Portanto, assumimos que o termo *ritos* (no plural) deve abarcar uma série de expressões sociais, culturais, religiosas, artísticas e históricas sob a pena de Herculano. Para melhor exemplificar, tomemos a proposta de Joana Balsa de Pinho, que se concentra na análise dos patrimônios e monumentos religiosos portugueses:

O património edificado vai muito além da estrutura construída; pela sua natureza, é o suporte e o contexto de muitas outras artes, móveis e integradas, de escultura à pintura de cavalete, passando pela azulejaria, a pintura mural, os embrechados, a talha, o mobiliário, os vitrais, os estuques, mas também, num domínio mais imaterial, a música, as procissões e as próprias celebrações litúrgicas. Esta característica ímpar da arquitetura conjuga-se com a quadrimensionalidade (espaço-tempo) que lhe é inerente. (PINHO, 2017, p. 483, grifos nossos)

A centralidade do texto da autora está, conforme já afirmamos, no estudo dos patrimônios edificados, mas vejamos que Pinho reconhece que eles existem também para uma função – a litúrgica, na maior parte das edificações religiosas – que é *imaterial* e, igualmente, compõe determinada estrutura construída. A partir dessa exemplificação, podemos afirmar que a presente seção, ao tratar dos ritos, interessa-se pela ação litúrgica de uma forma ampla: desde o espaço à indumentária, dos elementos materiais do culto aos hinos, da iconografia ao ritual em si, dos autos aos festejos dos oragos. Cada uma dessas matérias terá a sua devida exploração no momento oportuno, já que se inter-relacionam com a temática central deste capítulo e também com as obras de Herculano.

As pesquisas acadêmicas que abordaram o nosso objeto de estudo – a verificação das representações do culto católico no referido autor – datam, normalmente, de 50 ou 70 anos atrás, mas ainda hoje são muito representativas para a análise da obra de Herculano, sobretudo pela escassez de produções críticas que se debrucem sobre temáticas tão fundamentais para a compreensão da escrita do autor. Alguns desses textos críticos nem sempre se debruçaram especificamente sobre as reproduções de liturgias em Herculano, mas, se ativeram, sobretudo, em outras temáticas laterais e que, ainda assim, podem nos auxiliar a compreender as produções do autor.

Dentre tais críticos figuram as produções de Vitorino Nemésio, que publicou *A Mocidade de Herculano*, de 1934 e reimpresso pela Livraria Bertrand em 2003, e também prefaciou alguns romances do autor, como nos textos “Eurico: história de um livro” – texto datado de 1943. Também o padre Zacarias de Oliveira faz menções a *Monasticon* em seu estudo publicado em 1960 e intitulado *O padre no Romance Português*. Um estudo mais extenso, entretanto, e que se propôs a uma análise das personagens clericais em Herculano, foi o texto do padre Manuel Trindade, com publicação em 1965, e que é intitulado *O padre em Herculano*. Esses trabalhos, porém, que deram a sua profícua contribuição à área, devem ser lidos com as ressalvas necessárias, já que, muitas vezes, foram embasados em uma crítica biografista, ou seja, tendo as informações sobre a biografia do autor como a primeira chave de leitura de sua obra. A título de exemplificação, selecionamos um trecho de Manuel Trindade (1965):

[...] em função da psicologia de Herculano, não será arriscado apontar pelo menos para a própria solidão de Herculano e para o seu celibato forçado. Que *Eurico* é criado à sua imagem e semelhança, é natural, não é caso único e tem sido suficientemente acentuado [...]. Mas o celibato forçado em que Herculano passou a maior parte da sua vida merece um pouco mais de atenção. (p. 114)

Ora, parece-nos muito arriscado afirmar que a totalidade de uma obra ficcional, com a grande complexidade do romance histórico *Eurico, o presbítero*, que circunscreve a sua temporalidade no período da queda do reino dos Visigodos e da penetração árabe na Península Ibérica (séc. VIII), seja uma representação psicológica da solidão do autor. Não desprezamos, conforme já

deve estar patente, as experiências do escritor e o seu contexto para a composição de sua obra, no entanto, afirmar com tamanha veemência que a personagem do romance é um reflexo pessoal de Herculano é um argumento que não se sustenta quando analisamos o conjunto da economia da obra.

Ainda assim, dialogaremos com essa fortuna crítica em nosso estudo, pois é imprescindível que nosso trabalho leve em consideração o que já foi produzido sobre o autor, procurando uma relação com a tradição crítica já elaborada há algumas décadas e a verificação de que se as suas afirmativas condizem com o que as obras apresentam, pois elegemos para o *corpus* de análise obras de diferentes épocas da vida de Herculano e de distintos gêneros: averiguaremos narrativas, poemas, opúsculos, historiografia e cartas.

Obviamente, também utilizaremos trabalhos mais recentes, como, por exemplo, os vários artigos que foram coligidos sob a direção de Maria de Fátima Marinho, Luís Carlos Amaral e Pedro Vilas-Boas Tavares, em *Revisitando Herculano no Bicentenário do seu nascimento* (2013) e a *História Crítica da Literatura Portuguesa*, de Carlos Reis e Maria da Natividade Pires (1999).

Contribuirão, igualmente, para a nossa investigação, textos que nos auxiliarão na análise de questões mais específicas, como a já mencionada *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida; os *Ensaio Anticlericais*, de Luís Machado de Abreu; os estudos de Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, que inclusive citam a representação da procissão do Corpus Christi em *O Monge de Cister*; o trabalho etnográfico de Moisés Espírito Santo, em *A Religião Popular Portuguesa*; a *Cultura popular na Idade Moderna*, de Peter Burke, e as considerações de Manuel Pedro Ferreira, de Rui Ferreira e de Joaquim Félix de Carvalho sobre a Liturgia Bracaraense; além de outros trabalhos, como, por exemplo, as propostas de Fernando Catroga sobre as liturgias fúnebres dentro dos templos, a recente *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, dos autores Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva e de *Entre a salvaguarda e a destruição: a extinção das Ordens Religiosas em Portugal e as suas consequências para o património artístico dos conventos (1834-1868)*, de Rute Massano Rodrigues.

2 CONTEXTO DE PRODUÇÃO E PUBLICAÇÃO DE ALEXANDRE HERCULANO

Quando uma nação tem perdido o seu carácter individual, e abandonado os antigos costumes, não os danosos ou bárbaros, porque esses honroso lhe fora perdê-los, mas aqueles que a enobreciam, ou que pelo menos serviam para a distinguir das outras famílias humanas; – quando, desbaratando as alfaías preciosas herdadas de avós, vai mercar a estrangeiros velórios, lantejoulas e ouropéis para representar de Sósia dos outros povos no auto as mais das vezes ridículo ou sensabor da sociedade presente; [...] Este sinal é o ruído dos monumentos, que desabam; [...] é o desmoronar dos templos

O muro de El-Rei D. Fernando I, Revista Universal Lisbonense, Alexandre Herculano, 18 de Novembro de 1841

[...] Berço do meu nascer, solo querido,
Onde cresci e amei e fui ditoso,
Onde a luz, onde o céu riem tão meigos,
Meu pobre Portugal, hei-de chorar-te!

Tristezas do desterro, Poesias, Alexandre Herculano, 1850

Naquele tempo, 1828 provavelmente, os monges velhos pressagiavam destroços na casa do Senhor, e os novos tinham o ouvido colado à terra para escutar o soturno remugir da cratera.

A bruxa de Monte Córdova, Camilo Castelo Branco, 1868

Senhor, a noite veio e a alma é vil.
Tanta foi a tormenta e a vontade!
Restam-nos hoje, no silêncio hostil,
O mar universal e a saudade. [...]

XII. Prece, Mensagem, Fernando Pessoa, 1934

2.1- VICISSITUDES SOCIAIS: REVOLUÇÃO E REAÇÃO

Comecemos pelo ambiente histórico em que viveu Alexandre Herculano. Sem sombra de dúvida, conforme já referimos de forma breve ao

longo da *Introdução*, foi um contexto de transformação em que inúmeras questões pulularam – exatamente devido às mudanças céleres e intensas. Ocupando um lugar de extrema importância em meio a essas alterações políticas, econômicas e sociais, certamente, está a ideologia Iluminista, cuja gênese está alicerçada no século XVIII, e que podemos compreender e sumarizar, em linhas gerais, a partir de algumas considerações de Eric Hobsbawm (2015):

Um individualismo secular, racionalista e progressista dominava o pensamento “esclarecido”. Libertar o indivíduo das algemas que o agridavam era o seu principal objetivo: do tradicionalismo ignorante da Idade Média, que ainda lançava sua sombra pelo mundo, da superstição das Igrejas [...], da irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais baixas e mais altas de acordo com o nascimento ou algum outro critério irrelevante. A liberdade, a igualdade e, em seguida, a fraternidade de todos os homens eram seus *slogans*. No devido tempo se tornaram os *slogans* da Revolução Francesa. (p. 48)

De fato, “Com exceção da Grã-Bretanha, que fizera sua revolução no século XVII, e alguns Estados menores, as monarquias absolutas reinavam em todos os Estados em funcionamento no continente europeu” (HOBBSAWM, 2015, p. 50) e, portanto, a Europa de um período pouco anterior a Herculano era marcada pela predominância do Antigo Regime ou Absolutismo, o que também ganhará notoriedade, como tema, nas obras do autor e em sua militância política, contrária a esse modelo governamental. A ideologia Iluminista, como já referimos, será também abordada por Herculano: é possível afirmar que é um assunto “na ordem do dia” para o contexto de suas publicações. Tenhamos, contudo, em mente, que as ideias iluministas tinham a difusão do conhecimento como algo libertador. Podemos reiterar que disso o escritor foi também tributário em sua produção. Muitas eram as maneiras de propagação de conhecimentos, mas, certamente, uma das mais marcantes foi o enciclopedismo:

A grande *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert não era simplesmente um compêndio do pensamento político e social progressista, mas do progresso científico e tecnológico. Pois, de fato, o “iluminismo”, a convicção no progresso do conhecimento humano, na racionalidade, na riqueza e no controle sobre a natureza – de que estava profundamente

imbuído o século XVIII – derivou sua força primordial do evidente progresso da produção, do comércio e da racionalidade econômica e científica que se acreditava estar associada a ambos. E seus maiores campeões eram as classes economicamente mais progressistas, as que mais diretamente se envolviam nos avanços tangíveis da época: os círculos mercantis e os financistas e proprietários economicamente iluminados, os administradores sociais e econômicos de espírito científico, a classe média instruída, os fabricantes e os empresários. (HOBSBAWM, 2015, p. 47)

Diferentemente da famosa *Encyclopédie* (1751-1772), dirigida por Denis Diderot (1713-1784) e Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), Herculano não chegou a organizar, por exemplo, compêndios “racionais de Ciências, Artes e profissões” – expressão que figura mesmo no subtítulo da obra setecentista francesa –, mas, trabalhou na imprensa oitocentista portuguesa, que, podemos afirmar, também tinha certo ideário “enciclopedista”, no que se refere à divulgação da instrução, sobretudo para a classe burguesa emergente, que passaria paulatinamente a ter muito mais poder do que a aristocracia decadente. Estas “[...] duas novas formas literárias do século XVIII, o jornal e o romance” (WATT, 2010, p. 51) contribuíram muito para o apregoar de ideias, sendo também, muitas vezes, frutos dos próprios ideários que apregoavam e Herculano se valeu desses dois recursos escritos, conforme já mencionamos. Fixemo-nos, por ora, no periódico. O autor português, por exemplo, “Assumiu a direção do *Panorama* em 1837, ao mesmo tempo em que contribuiu para diversos outros periódicos, tais como: *O País*, *O Português*, *Diário do Governo*, *Repositório Literário* e *Revista Universal Lisbonense*” (TASCA, 2017, p. 135). Ressaltamos que o subtítulo do periódico dirigido por Herculano era *Jornal Literário e Instrutivo da Sociedade propagadora de conhecimentos úteis*, ou seja, trazia a referida marca “enciclopedista” da divulgação e, podemos também afirmar, da democratização da instrução. De fato, *O Panorama* – e aqui podemos pensar também no próprio nome do semanário, que está relacionado a uma visão ampla, geral, do alto e, portanto, panorâmica – era um periódico de diversidades de assuntos. Apenas a título de exemplificação, tomamos o exemplar 25 do periódico, datado de 24 de Outubro de 1837: a peça traz desde textos acerca do Templo de São Paulo de Londres (p. 194), passando por considerações históricas sobre os banquetes dos antigos povos (p. 196) e descrições do comportamento biológico dos flamingos (p. 197) até as

informações sobre quanto se arrecadaria se todos os sinos das igrejas de Espanha fossem derretidos e uma receita para mitigar as dores da gota (p. 200), além de um excerto literário de *O Emprazado – Crônica de Espanha (1312)*, texto ficcional de Alexandre Herculano (p. 199), o qual não fora coligido, posteriormente, em *Lendas e Narrativas*. Percebamos a notória diversidade de *assuntos panorâmicos* presentes em um só exemplar do periódico, que visava a formação de seus leitores nas mais diferentes áreas do conhecimento, como já tratamos, num ideário que podemos designar como “enciclopedista”, mesmo não se tratando de um compêndio propriamente dito. A própria veiculação de um texto literário, cuja ambientação se circunscreve no princípio do século XIV é uma amostra do *empenho na formação cultural de uma burguesia ascendente*: conforme já abordamos, “A ideia de que um bom romance histórico ensinava mais do que um livro de História preside a grande parte do nosso século XIX e princípio do XX” (MARINHO, 1999, p. 15) e, portanto, é necessário dar a conhecer os momentos-chave da História nacional, além de que, no contexto de tantas transformações, essas narrativas não deixavam de ser, muitas vezes, obras de resistência contra a influência direta ou indireta do estrangeiro, sobretudo quando tratamos de Portugal.

Voltemos à amostra de *O Panorama*. O semanário estava sob a direção do autor, mas,

Em 1839, Herculano foi convidado pela rainha D. Maria II (por indicação de seu marido D. Fernando para dirigir as bibliotecas reais da Ajuda e das Necessidades [...]). Com a possibilidade de um emprego estável e bem remunerado, Herculano deixou a direção do Panorama para se dedicar aos livros e aos estudos históricos que o novo ambiente de trabalho lhe propiciava. (TASCA, 2017, p. 135)

Na realidade, o escritor já havia, anteriormente, trabalhado na Real Biblioteca Pública do Porto, sendo que

A nomeação de Alexandre Herculano, em 17 de julho de 1833, expressa o reconhecimento de um certo grau de especificidade quanto às habilitações literárias requeridas para o preenchimento do lugar de 2º bibliotecário da RBPP. (CABRAL, 2013, p. 136)

Sabe-se que, no Porto, o autor trabalhou, inclusive, na organização e na obtenção de acervo para a dita Biblioteca: ele deve, nesse período que

antecedeu a direção de *O Panorama*, ter tido contato com inúmeras obras, manuscritos e documentos, no entanto “[...] esquecemo-nos, por vezes, de como o ambiente em que se vivia era adverso a trabalhos de natureza intelectual e organizativa, como são os de cuidar do património bibliográfico e arquivístico.” (CABRAL, 2013, p. 133).

Em Setembro de 1836, contudo, Herculano pede demissão do seu cargo na Real Biblioteca Pública do Porto, “[...] por, na sequência da Revolução de Setembro, ter sido chamado a jurar a Constituição de 1822, o que contrariava idêntico ato face à Carta Constitucional, três semanas antes.” (CABRAL, 2013, p. 138). Mais adiante trataremos do que se designou como *Setembrismo*, a fim de compreendermos o contexto de publicação de algumas obras do escritor. Cabem, no entanto, por ora, as seguintes informações: o historiador, além de dirigir um semanário de viés enciclopedista, foi também bibliotecário. Isso, obviamente, não pode ser uma chave para a leitura de suas obras – como se disséssemos, por exemplo, que uma personagem de ficção teria sido criada dadas as experiências do autor enquanto bibliotecário – mas, certamente, faz-nos pensar o quanto de fontes documentais ou outras obras de Literatura passaram pelas mãos de Herculano, ainda que em tempos muito difíceis para o trabalho intelectual.

Até o momento, expusemos também a relação do autor com certo enciclopedismo que o antecede, pois “A sociedade oitocentista assumiu como uma das suas prioridades o desenvolvimento e generalização da instrução” (CRUZ, 2012, p. 27). Regressemos, por ora, ao período que gestou as Revoluções, desde o fim do século XVIII, a fim de continuarmos a perseguir o momento de produção do ficcionista e historiador lusitano e o porquê alguns assuntos que estavam na ordem do dia naquele período.

Para Hobsbawm (2015), “Se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa” (p. 97). Pensemos, agora, o que um acontecimento datado do fim do século XVIII teria a ver com as publicações de Herculano e as representações do Catolicismo na obra do autor. Entendamos, primeiramente, o que significou a Revolução Burguesa em França:

[...] foi muito mais fundamental do que os outros fenômenos contemporâneos e suas consequências foram portanto mais profundas. Em primeiro lugar, ela se deu no mais populoso e poderoso Estado da Europa (não considerando a Rússia). [...] Em segundo lugar, ela foi, diferentemente de todas as revoluções que a precederam e a seguiram, uma revolução *social* de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável. [...] / Em terceiro, entre todas as revoluções contemporâneas, a Revolução Francesa foi a única ecumênica. Seus exércitos partiram para revolucionar o mundo; suas ideias de fato o revolucionaram. [...] / A Revolução Francesa é assim a revolução do seu tempo, e não apenas uma, embora a mais proeminente, do seu tipo. (HOBBSAWM, 2015, p. 99-100, grifos do autor)

Em outras palavras, a Revolução Francesa foi um movimento de massa e que se espalhou pelo continente europeu ou mesmo para fora da Europa. Embora o epicentro da Revolução tenha corrido em 1789 e em França, sentiu-se o seu tremor, como um sismo de grande magnitude, por décadas ou séculos e em diversos lugares, e Portugal seria um dos reinos extremamente afetados por ela. As motivações principais dessa eclosão de revoluções afetaram muito as relações com duas castas até então dominantes: a aristocracia e o clero. Em um país como Portugal, de cultura católica predominante, verificaremos que muitas coisas ganharão força para serem discutidas a partir desse advento revolucionário. No entanto, passemos, ainda às motivações de descontentamento social, elencadas por Hobsbawm (2015), a fim de entendermos a Revolução de França e as suas relações posteriores com Portugal:

Os últimos anos da década de 1780 tinham sido, por uma complexidade de razões, um período de grandes dificuldades praticamente para todos os ramos da economia francesa. Uma má safra em 1788 (e 1789) e um inverno muito difícil tornaram aguda a crise. As más safras faziam sofrer o campesinato, pois significavam que enquanto os grandes produtores podiam vender cereais a altos preços, a maioria dos homens em suas insuficientes propriedades tinha provavelmente que se alimentar do trigo reservado para o plantio ou comprar alimentos àqueles preços, especialmente nos meses anteriores à nova safra (maio-julho). Obviamente as más safras faziam sofrer também os pobres das cidades, cujo custo de vida – o pão era o principal alimento – podia duplicar. Fazia-os sofrer ainda mais, porque o empobrecimento do campo reduzia o mercado de manufaturas e, portanto, também produzia uma depressão industrial. [...] Em circunstâncias normais, teriam ocorrido provavelmente pouco mais que agitações cegas. Mas em 1788 e 1789 uma convulsão de grandes proporções no

reino e uma campanha de propaganda e eleição deram ao desespero do povo uma perspectiva política. E lhe apresentaram a tremenda e abaladora ideia de se *libertar* da pequena nobreza e da opressão. (p. 108-109, grifo do autor)

Obviamente, os levantes populares eram comuns, inclusive na Idade Média. Mas, dessa vez, o que há de diferente, conforme expõe Hobsbawm, é que há um forte clamor de liberdade e de transformação contra os domínios aristocráticos, justificados pelo domínio religioso. Nosso trabalho não tem como objetivo um estudo minucioso da Revolução Francesa, mas, essas informações, ajudam-nos a compreender o período, já que “[...] nunca na história da Europa e poucas vezes em qualquer outro lugar, o revolucionarismo foi tão endêmico, tão geral, tão capaz de se espalhar por propaganda deliberada como por contágio espontâneo” (HOBBSAWM, 2015, p. 180). Após o emblemático período do Diretório e do “Terror” em França³⁴, ascende Napoleão Bonaparte (1769-1821) ao governo, primeiramente, como cônsul (1799) e, posteriormente, como imperador (1804), e as suas ações afetarão de forma direta sobre Portugal. Bonaparte, por exemplo, se valeu de diferentes estratégias para derrotar a Grã-Bretanha, inclusive fora dos campos de batalha:

No mar, entretanto, os franceses estavam por esta época completamente derrotados. [...] O único modo que parecia

³⁴ Eric Hobsbawm (2015) discorre sobre a imagem comum que se fez da Revolução Francesa: “Quando o leigo instruído pensa na Revolução Francesa, são os acontecimentos de 1789, mas especialmente a República Jacobina do Ano II, que vêm à sua mente. O empergido Robespierre [1758-1794], o gigantesco e dissoluto Danton [1759-1794], a gélida elegância revolucionária de Saint-Just [1767-1794], o gordo Marat [1743-1793], o Comitê de Salvação Pública, o tribunal revolucionário e a guilhotina são as imagens que vemos mais claramente.” (p. 119). No entanto, a Revolução Burguesa em França é muito mais do que o período do *Terror*, este compreendido entre os anos de 1793 e 1794. Com a derrubada do Antigo Regime e as tentativas de intervenção estrangeiras – afinal outras monarquias absolutistas temiam o óbvio: o alastrar da Revolução – bem como a total instabilidade política em França, “Um rápido golpe dos sansculottes derrubou-a [a Gironda] em 2 de junho de 1793. Tinha chegado a República Jacobina.” (HOBBSAWM, 2015, p. 119). Em suma: o Terror foi um momento de radicalização e de perseguição, dada a chegada dos Jacobinos ao governo – representavam os mais exaltados revolucionários – de todos os que, na visão do grupo, demonstravam um perigo contrarrevolucionário. Como vemos, os Jacobinos se sustentaram, sobretudo, com o auxílio dos *sansculottes*, que era “[...] um movimento disforme, sobretudo urbano, de trabalhadores pobres, pequenos artesãos, lojistas, artífices, pequenos empresários etc. Os sansculottes eram organizados, principalmente nas ‘seções’ de Paris e nos clubes políticos locais, e forneciam a principal força de choque da revolução – eram eles os verdadeiros manifestantes, agitadores, construtores de barricadas.” (HOBBSAWM, 2015, p. 112). No início, os alvos principais foram os conservadores ou os mais moderados, alguns representados pelos Girondinos, mas, com o passar do tempo, mesmo líderes Jacobinos passaram a ser perseguidos “E o constante silvo da guilhotina lembrava a todos os políticos que ninguém estava realmente a salvo.” (HOBBSAWM, 2015, p. 125). Por fim, Robespierre foi derrubado do poder, preso e executado também na guilhotina.

haver para derrotar a Grã-Bretanha era a pressão econômica, e isto Napoleão tentou exercer eficazmente através do Sistema Continental (1806). (HOBSBAWM, 2015, p. 148)

A referida *pressão econômica* consistia em uma ameaça bélica aos Estados que mantivessem relações de mercancia com a Grã-Bretanha. Portugal era um desses Estados e, historicamente, aliado à Inglaterra. De acordo como Amadeu Carvalho Homem (2001),

As três invasões francesas que assolaram Portugal entre 1807 e 1810 foram a resposta encontrada por Napoleão Bonaparte para impor aos governantes portugueses a obediência à intimação do “bloqueio continental”, a cujas consequências eles se tinham procurado furtar, recorrendo a manobras dilatórias. Logo que o exército de Junot, na primeira invasão, chegou às portas de Lisboa, a família real, os nobres mais representativos e as altas dignidades eclesiásticas embarcaram apressadamente para o Brasil. (p. 341)

Jean-Andoche Junot (1771-1813), referido por Homem, que liderou o exército napoleônico sobre Portugal, havia já sido embaixador em Lisboa anteriormente (1805). O fato é que a presença do estrangeiro traz consequências marcantes para o quadro sociocultural da nacionalidade portuguesa. Primeiramente, porque as práticas do exército francês foram extremamente hostis, pois “Seu precário sistema de suprimento bastava nos países ricos e saqueáveis” (HOBSBAWM, 2015, p. 128). Como exemplo, sabe-se que os franceses violaram o sarcófago do rei D. Fernando (1345-1383) e levaram os seus ossos em pilhagem. O que isso significa? Podemos compreender como uma humilhação aos portugueses, pois um de seus monarcas teria se tornado uma espécie de troféu de guerra de outro povo. O filósofo português Eduardo Lourenço designou o momento como “[...] dramático da nossa História” (p. 57), pois:

País em que a coesão política e religiosa quase não tem igual na Europa [...], Portugal sofre, no princípio do século XIX, [...] Um duplo traumatismo, pode dizer-se. Ao mesmo tempo em que é ocupado militarmente, de uma maneira inédita, pelas tropas francesas e espanholas, e depois tutelado pelos chefes militares ingleses até 1820, Portugal vê o seu rei atravessar o Atlântico e instalar-se no Rio de Janeiro. A encarnação tradicional, sacralizada e simbólica de Portugal esfuma-se assim nessa lonjura. (LOURENÇO, 1999, p. 57-58)

O trauma é, para Lourenço, duplo: *militar*, obviamente, pela presença externa ao país, pelos saques e também pelas vedações impostas, que trataremos. O segundo golpe, referido pelo professor, seria *político-cultural*, pois a submissão de Portugal aos estrangeiros e a ausência do poder régio na metrópole levariam a um abalo massificado e que se manifestará, por exemplo, na produção literária dos mais diferentes autores. Dada a temática deste nosso estudo, sublinhamos, ainda, o que Lourenço designa como “coesão religiosa” de Portugal. *Coesão*, neste caso, não significa uma *uniformidade*, já que o Catolicismo tem diferentes manifestações no país, mas, certamente, indica o que já referimos: a maciça cultura católica no território ibérico, advinda de séculos anteriores à formação do próprio reino. Pensemos um pouco sobre como as invasões francesas refletiram sobre a cultura religiosa portuguesa. Primeiramente, vejamos o que afirma Ana Cristina Bartolomeu de Araújo (1993):

Em Outubro de 1807, as tropas associadas [França e Espanha] em Baiona, sob o comando do ex-embaixador em Lisboa, o general Junot, começam a dirigir-se para a fronteira portuguesa. Em Lisboa, o medo dos Franceses cresce. Os andores saem à rua, “pequenos e grandes e mesmo o príncipe [D. João] entraram em sentimentos piedosos de recorrer ao céu para uma protecção” (Dietário de S. Bento)³⁵ (p. 24)

Araújo cita fontes coetâneas ao período das invasões napoleônicas em Portugal. Percebamos que o sentimento de pânico, perante a aproximação das tropas estrangeiras, se traduz em ritos processionais por Lisboa. Se por um lado podemos entender isso como um recorrer às crenças supersticiosas na esperança do afastamento do inimigo, por outro prisma, é possível confirmar o quão arraigadas são as manifestações católicas no país. As marcas dessa religiosidade perpassam também pelo momento de permanência dos franceses em Portugal:

A Igreja [...] teve até uma função de primeiro plano na criação de um clima popular mais ordeiro. O púlpito foi usado para serenar o povo [...] Mas o clero diocesano sentiu que esse era também o melhor meio de garantir a superioridade da

³⁵ Em outro trabalho, já explicamos que “O *Dietário de S. Bento* é uma compilação de documentações monásticas: são narrativas acerca da vida e das obras dos monges de uma determinada comunidade abacial. Figura, normalmente, como documento de pesquisa para os desejam compreender a vida dos monges em algum determinado momento histórico, por exemplo” (MENDES, 2019, p. 200).

instituição eclesiástica e assegurar, junto dos invasores, “o respeito pela religião e os seus ministros”. O mais alto dignatário da Igreja portuguesa, o patriarca de Lisboa, D. José Francisco de Mendonça, fixava expressivamente o estilo da nova apologética política. Para permitir a construção da “fraternal caridade entre nacionais e estrangeiros”, “Napoleão, o Grande” era proclamado como “homem prodigioso que Deus tem destinado para amparar e proteger a religião e fazer a felicidade dos povos”. (ARAÚJO, 1993, p. 27-28)

Esses jogos políticos, referidos por Araújo, após a penetração dos franceses em território português – sendo que pouco antes os invasores eram referidos como verdadeira ameaça e fazendo promover súplicas de socorro aos céus em formas de procissão – revelam muito da complexidade do momento em que estamos estudando sob a pena de Herculano. Nem todos os religiosos se mantiveram fiéis ao Absolutismo e, enquanto uns assumiam posições extremamente reacionárias, outros se encantavam pelos ideários do Liberalismo e outros, ainda, jogavam de acordo com a mudança das marés políticas. Isso também será tematizado na obra de Herculano. Por fim, ainda a título de exemplificação acerca da cultura religiosa de Portugal e, igualmente, do emaranhado contexto que estamos adentrando, vale mencionar as populares revoltas contra os invasores, que “[...] inscrevem-se no tempo imóvel do calendário religioso” (ARAÚJO, 1993, p. 35). Araújo chega a acrescentar, em seu texto, o subtítulo “O Calendário e a Liturgia das Revoltas”, relacionando a reação popular antifrancesa aos ritos católicos e aos tempos de suas festividades:

No Natal “tudo foi tristeza”. Os sinos não tocaram e as portas das igrejas permaneceram fechadas “até sair o sol”. A suspensão das tradicionais práticas litúrgicas do Natal, de amplo significado para a mentalidade popular, foram factores que desempenharam um papel importante no agravamento das tensões [...]. O medo de ajuntamentos desregrados e devotos esteve igualmente na origem da proibição das tradicionais festas do Entrudo. O tempo da revolta, constantemente travado, iria irromper ruidoso e festivo nos meses de Junho e Julho de 1808, quase sempre em dias de evocação de santos populares e de maior solenidade litúrgica. (ARAÚJO, 1993, p. 35)

Em suma: as proibições das tradicionais festas litúrgicas, por medo de ajuntamentos revoltosos, “saíram pela culatra”, pois foram exatamente as interdições entre o Natal e os festejos Juninos e Julinos – figurados, inclusive,

nas narrativas “A abóbada (1401)” e “O pároco da aldeia (1825)”, de Alexandre Herculano, como prática do povo português, – que acenderam o descontentamento contra as tropas napoleônicas, lembrando que “Desde os primeiros tempos da Revolução Francesa que o clero não se cansava de pregar contra o *complot* satânico, a impiedade e a anarquia que vinham de França.” (ARAÚJO, 1993, p. 32). E, de acordo com Hobsbawm (2015), “[...] as guerras produziram mudanças não só através da conquista francesa mas também por meio da reação contra ela; em alguns casos [...] por ambos os meios” (p. 52-53). É possível entrever isso em Portugal. Herculano, por exemplo, figura, em suas obras, os festejos do povo, alguns desses que seguem, inclusive, o calendário oficial da Igreja. Abordaremos isso neste estudo e, possivelmente, não seria exagero afirmar que o escritor – seja nas representações das solenidades ou no discorrer sobre a natureza desses festejos – esteja, de fato, refletindo sobre as mudanças e reagindo a elas.

Ainda sobre isso, as afirmações de György Lukács (2011) podem nos ajudar a refletir sobre os apoios e as reações aos movimentos revolucionários:

Primeiro foi a Revolução Francesa, as guerras revolucionárias, a ascensão e a queda de Napoleão que fizeram da história uma *experiência das massas*, e em escala europeia. Entre 1789 e 1814, as nações europeias viveram mais revoluções que em séculos inteiros. E a celeridade das mudanças confere a essas revoluções um caráter qualitativamente especial, apaga nas massas a impressão de “acontecimento natural”, torna o caráter histórico das revoluções muito mais visível do que costuma ocorrer em casos isolados. [...] Se a essa experiência vem unir-se o reconhecimento de que tais revoluções ocorrem no mundo inteiro, fortalece-se extraordinariamente o sentimento de que existe uma história, de que essa história é um processo ininterrupto de mudanças e, por fim, de que ela interfere diretamente na vida de cada indivíduo. / [...] Assim criam-se possibilidades concretas para que os homens apreendam sua própria existência como algo historicamente condicionado, vejam na história algo que determina profundamente sua existência cotidiana, algo que lhes diz respeito diretamente. / [...] É da essência da revolução burguesa, quando levada seriamente até o fim, que o pensamento nacional seja apropriado pelas massas. Foi somente em consequência da Revolução e do domínio napoleônico que o sentimento nacional se tornou vivência e propriedade do campesinato, das camadas mais baixas da pequena burguesia etc. / [...] Mas o despertar do sentimento nacional e, conseqüentemente, da sensibilidade e do entendimento para a história nacional não ocorre apenas na França. As guerras napoleônicas provocam por toda parte uma

onda de sentimento nacional contra as conquistas napoleônicas, uma experiência de entusiasmo pela autonomia nacional. [...] A reivindicação da autonomia e da particularidade está necessariamente ligada a um novo despertar da história nacional, com recordações do passado, da glória passada, dos momentos de humilhação nacional (p. 38; 40-41, grifos do autor)

As proposições de Lukács são um corolário sobre o que estamos percorrendo até aqui: as revoluções foram de tal sorte recepcionadas pelas massas, que, de um modo geral, passam a entender os movimentos históricos não como um acontecimento de cunho divino ou natural da vida humana – muito embora, como vimos, a religiosidade não perderia a sua importância no período e mesmo os embates com as instituições religiosas estarão na pauta das ações governamentais e nas discussões intelectuais. Por outro lado, a intensidade e a celeridade das mudanças faz desabrochar o gosto pelas *peculiaridades de cada povo* – a sua História, o seu passado, as suas narrativas orais e, obviamente, as suas crenças, sejam elas institucionais ou não:

A insurreição popular não só revestiu inequívocas motivações sociais como permitiu agitar ancestrais representações sócio religiosas. O antissemitismo ressurgiu com surpreendente força em enclaves geográficos de tradição cristã-nova como Bragança, Moncorvo, Guarda, Viseu, Covilhã, Fundão e Vila Nova de Foz de Coa. Nesta vila, a população manteve-se levantada contra os Franceses e “os judeus que os protegiam” durante 15 dias. / A imagem do satânico opressor, aplicada ao ocupante francês, desdobrou-se, internamente, na do jacobino e do judeu, ambos potenciais subvertores da ordem política e religiosa. Naturalmente que o clero não foi alheio a este processo de clivagem social e cultural. (ARAÚJO, 1993, p. 35-36)

O que Araújo explora é apenas um exemplo do despertar, no país, de tradições – e *ódios* – antigos a partir das invasões estrangeiras. Comparar os franceses aos judeus ou afirmar que eram acoutados por judeus³⁶ – os

³⁶ Estabeleceremos, por ora, um panorama sobre as singularidades dos judeus na Península Ibérica e também sobre a representação deles em algumas das obras de Alexandre Herculano. Acerca da presença judaica na Península Ibérica, Léon Poliakov (1996) propõe que “[...] é infinitamente provável que, na esteira dos colonizadores fenícios e cartagineses, judeus tenham vindo instalar-se na Espanha em épocas muito remotas, vários séculos antes de nossa era. Mas não existe nenhuma prova segura que o confirme. [...] As judiarias da Espanha devem ter prosperado e se multiplicado no curso dos séculos seguintes, pois, por volta do ano 300, o Concílio de Elvira [...] contém estipulações numerosas e variadas acautelando os cristãos contra os judeus.” (p. 13-14). Ou seja, a comunidade judaica nas Espanhas data de origens

imemoriais, mas formaram, com o tempo, uma minoria abastada: por volta de 1530, por exemplo, após a conversão compulsória dos judeus que permaneceriam em Portugal, “A monarquia não só continuava a contar com empréstimos de grandes banqueiros cristãos-novos, como Diogo Mendes, para gerir os tráficos da pimenta e de outras mercadorias que suportavam o império na Ásia, como havia cargos e profissões confirmados aos judeus depois da conversão, por vezes, promovendo o seu estatuto social. Cristãos-novos eram muitos do mais ativos e importantes mercadores e artesãos nos centros urbanos, como os da Rua Nova de Lisboa. Na Universidade abundavam, igualmente, professores de ascendência judaica, como Garcia de Orta, Pedro Nunes e Duarte Gomes” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 51-52). Alexandre Herculano (1907), em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, igualmente sobre os judeus, afirma que: “As famílias de origem judaica eram numerosíssimas na Península [...]. Dotada de boas e de más qualidades em subido grau, essa gente distinguiu-se em todas as épocas pela pertinácia invencível, pela ânsia do ganho, levada até a sordidez, pela astúcia e o amor ao trabalho. Vivendo por séculos entre os sectários das duas grandes regiões do mundo civilizado, o cristianismo e o islamismo, desprezados, quando não detestados, por eles, afeitos a suportar em silêncio humilhações de mais de um gênero e sujeitos a distinções odiosas, os judeus deviam, necessariamente, retribuir aos seus opressores com sentimentos análogos. Na verdade, se compararmos a sorte deles durante a idade média com as perseguições atrozes de que foram vítimas nas seguintes épocas, pode-se dizer que os séculos bárbaros se mostram altamente tolerantes; mas a tolerância era inteiramente material. Deixavam-nos viver na sua crença, exercitar as suas profissões, fruir pacificamente dos bens que adquiriam; mas as leis civis que os protegiam harmonizavam-se, de certo modo, com as doutrinas canónicas. [...] Eram obrigados a viver em bairros separados, a trazer distintivos nas vestiduras” (p. 49-50). A maneira como Herculano descreve os sectários do Judaísmo é bastante condizente com o período em que a sua obra foi produzida: há certo julgamento a partir do que o historiador considera como boas e más características, relegando isso tudo aos judeus quase que por questões de origem. Entretanto, o autor menciona que a convivência nem sempre fora tão tolerante assim entre os seguidores das três religiões e, por isso, eram justificáveis algumas das rusgas por parte dos judeus, em relação aos cristãos ou aos muçulmanos. Herculano, portanto, não relega tudo aos sectários da Lei mosaica. Ademais, as informações prestadas pelo historiador se verificam: de fato, os judeus eram uma parcela importante e, majoritariamente, abastada; também viviam em seus bairros próprios e eram identificados pelas vestimentas que trajavam. Por fim, podemos verificar certo elogio de Herculano à Idade Média – ainda que seja por ele denominada como “séculos bárbaros” – porque, posteriormente, a situação dos judeus seria muito mais complicada: recordemos, a título de ilustração, que a instituição de uma Inquisição mais preocupada com as práticas semíticas se deu no período Renascentista. Fortunato de Almeida (1967), por exemplo, afirma que “A humanidade com que na Península eram tratados os judeus, mesmo pelos bispos, mereceu uma carta de louvor dirigida pelo Papa Alexandre II, em 1066, a todos os prelados da Espanha. / Com os judeus celebravam-se contratos; apenas havia o cuidado de acautelar certas relações mais estreitas, para que não corresse o perigo de ser abalada a fé dos Cristãos.” (p. 205). Pensando em Herculano, encontramos outras menções aos judeus em obras de ficção, como em “A Dama Pé-de-cabra – *Rimance de um jogral* – Século XI”, quando a personagem de Diogo Lopes tem a visão do inferno: “[...] lá viu passar de relance um demônio com um desconforme espeto nas mãos em que levava um judeu empalado” (HERCULANO, 1949, p. 248). Mas, devemos pensar que: “[...] o excerto transcrito é proferido pela voz do próprio narrador-jogral, que é proposto como um homem da Idade Média dentro da economia da narrativa e, portanto, conta a história com os seus recursos e também com os preconceitos de seu tempo – o Demônio popularmente característico e conhecido, portando um espeto nas mãos, e o judeu, representando todos os que professavam tal crença, como um proscrito eterno. Também nessas tentativas de circunscrição histórica da narrativa é possível entrever certa denúncia contra os fundamentalismos religiosos.” (MENDES, 2020, p. 388). Isto posto, encontramos em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, os relatos do historiador acerca de certa reputação popular negativa que fora imputada aos sectários da Lei mosaica: “Traziam-se à memória as lendas mais ou menos absurdas que a tradição ia legando de século a século sobre as vilanias, barbaridades e superstições ocultamente usadas pelos sectários da lei velha. Tal era o costume, que se lhes atribuíam de furtarem crianças cristãs, para as crucificarem em sexta-feira santa, ou hóstias consagradas, para com elas praticarem toda a casta de profanações. Acusavam-nos de terem mais de uma

detratores e corruptores da ordem religiosa, como frisa a autora – talvez tenha raízes longínquas, anteriores mesmo à instalação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, na primeira metade do século XVI, da qual Herculano também se ocupa, conforme já demos notícias. Em outras palavras: é possível que, para além da extinção da Inquisição, fato que se deu após a Revolta Liberal de 1820, e da querela do historiador com setores eclesiásticos, questões como as relatadas por Araújo, de perseguição aos cristãos-novos, estivessem ainda na memória popular e foram pretextos para Herculano retomar, em seu discurso historiográfico, as atrocidades cometidas contra os portugueses de “[...] raça hebreia” (HERCULANO, 1907, p. 52). Tanto é assim que Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva (2016) intitulam o segundo capítulo da *História da Inquisição Portuguesa* como “Obsessão antijudaica e repressão dos cristãos-novos” (p. 49), mas tal informação já encontramos na *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Herculano: “Contra quem, pois, se buscava estabelecer, de um modo novo e dobradamente eficaz, a perseguição permanente sob as fórmulas de magistratura ordinária? Quase só contra os judeus.” (HERCULANO, 1907, p. 49). E vejamos, ainda, como as informações de Araújo dialogam com outras dadas por Herculano, enquanto historiador:

A raça hebreia era envolvida em geral no ódio contra os judeus apóstatas do cristianismo ou supostos tais, e, assim, as antigas prevenções do vulgo acerca daquela gente, digamos assim estrangeira na própria pátria, tornavam-se mais intensas com a perseguição organizada e oficial. Traziam-se à memória as lendas mais ou menos absurdas que a tradição ia legando de século a século sobre as vilanias, barbaridades e superstições ocultamente usadas pelos sectários da lei velha. Tal era o costume, que se lhes atribuíam, de furtarem crianças cristãs, para as crucificarem em sexta-feira santa, ou hóstias consagradas, para com elas praticarem toda a casta de profanações. Acusavam-nos de terem mais de uma vez querido incendiar povoações e de insultarem a cruz, quando podiam fazer a seu salvo. (HERCULANO, 1907, p. 75)

vez querido incendiar povoações e de insultarem a cruz, quando o podiam fazer a seu salvo. Enfim, os médicos, cirurgiões e boticários judeus, na opinião do vulgo, abusavam frequentemente da sua profissão para conduzírem à sepultura grande número de cristãos.” (HERCULANO, 1907, p. 75). Vejamos como Herculano refere essas lendas acerca dos judeus como “absurdas”, mas descreve-as para que se tenha uma noção dos ódios populares que, mesmo infundados, eram partilhados por uma grande parcela da população, segundo o historiador.

É perceptível como o historiador, ao contextualizar os ódios e suspeitas populares direcionados aos judeus – coisa que reforçaria a ideia da instauração da Inquisição em Portugal –, menciona algo que se repetiria no século XIX em vários lugares do reino, após as invasões napoleônicas. É, com efeito, interessante pensar em como a obra de Herculano está, de fato, dialogando com um contexto maior.

Como já mencionamos, o autor também se indispôs com membros do clero, o que resultou em seu estudo sobre a gênese da Inquisição no país, recordando que isso se deu porque Herculano questionou o Milagre de Ourique, já explicado anteriormente. A sensação de fragilidade nacional, com a presença das tropas francesas em Portugal, além da fuga da Corte e o posterior domínio inglês, reavivaram mitos populares acerca da “[...] transcendente mão que através dos tempos nos sustenta.” (LOURENÇO, 1999, p. 51). Isto é: a ideia de um Portugal alicerçado e fundado sob uma “[...] particular garantia ‘divina’” (LOURENÇO, 1999, p. 51), conforme a mítica de Ourique propalava, fez-se importante em um período de vulnerabilidade pátria, como o das invasões napoleônicas, que culminaram com a Guerra Civil. É, portanto, outro assunto na “ordem do dia” do contexto de publicação de Herculano. Obviamente, foram essas míticas ideológicas, amplamente utilizadas para a reação contra os estrangeiros, mas igualmente contra os ideais da Revolução Francesa. Algumas dessas ideologias sustentaram também ações como as seguintes, ainda no período das ocupações napoleônicas:

No Norte e no Centro do País constituíram-se, por iniciativa própria ou com a aprovação dos prelados das respectivas dioceses, batalhões eclesiásticos. O arcebispo de Braga, D. José da Costa Torres, colocou-se, com o título de general, à frente do seu batalhão. Na diocese de Aveiro, D. António José Cordeiro manda armar todos os eclesiásticos seculares e regulares. O mesmo fez o bispo da Guarda, D. José António Pinto de Mendonça Arrais. No Porto, o bispo contou, desde a primeira hora, com a combatividade dos seus prelados e, em especial, dos Dominicanos. Em Coimbra, [...] os eclesiásticos correram armados à frente do povo e das ordenanças, formando um corpo com mais de 350 elementos, dirigidos pelo reitor do seminário episcopal, José da Costa e Silva. E até o Tribunal do Santo Ofício promoveu, em finais de 1808, a criação de um batalhão patriótico [...]. / O clero não só agiu como pensou a “Restauração”, dando um conteúdo ideológico

à luta que então se travava. A religião católica, baluarte da ordem ético-social, funcionou na parenética da Igreja como elemento da coesão ideológica e travão do espírito sedioso. A cada momento se procura exaltar um patriotismo da estrita observância à realeza e à religião católica. A campanha restauracionista conduzida em prol do altar e do trono assentava, assim, num pacto inviolável de fidelidade a uma monarquia de direito e de inspiração divina. (ARAÚJO, 1993, p. 36-37)

Percebamos a complexidade da situação: houve momentos em que, por meio da maioria do clero, se promoveu o medo popular em relação aos franceses. Outro momento, no entanto, foi de apaziguamento, oriundo, sobretudo, dos púlpitos. Agora, há o enfrentamento, inclusive com armas nas mãos dos clérigos. Obviamente, isso marcou uma geração de autores: em *Viagens na minha terra* (1846), por exemplo, Almeida Garrett constrói a personagem de Fr. Dinis, um franciscano que não opta pelo Absolutismo, mas, tampouco se empolga com o Liberalismo; Camilo Castelo Branco figura algo semelhante na personagem do beneditino Fr. Jacinto de Deus, em *A Bruxa de Monte Córdova* (1868), além de um tanto de religiosos que, no período da Guerra Civil, pegam em armas por D. Miguel, mas também uma freira que é descrita como *constitucional*; finalmente, em *Eurico, o presbítero* e em *O Monge de Cister*, de Herculano, mesmo que sejam romances históricos, é possível verificar as representações de religiosos portando armas ou mesmo em campos de batalha. Também a obra poética “A harpa do crente” é toda fundamentada na temática da Guerra Civil, com inúmeras menções de cunho religioso-litúrgico. Em suma: tais eventos fixaram-se na imagem popular e ganharam as páginas da ficção.

Por outro lado, Araújo menciona a importância do Catolicismo diante de uma situação de fragilidade: a religião e as manifestações culturais conseguiram congregar o desejo de luta e, ao mesmo tempo, propagaram ideários antiliberais, como a do poder régio dado por direito divino. Vejamos a complexidade da situação: não houve apenas revoluções, invasões e guerras pelo Liberalismo, mas houve também reações. Porém, não necessariamente, a preocupação com as individualidades histórico-culturais de uma nação estaria relacionada com movimentos reacionários, embora seja amplamente conhecida a obra *Génie du Christianisme*, do aristocrata francês François-René de Chateaubriand (1768-1848), escrita durante o seu exílio em Inglaterra (1790),

num dos momentos mais agudos da Revolução Francesa, mas publicado em França, em 1802, e versada para o português pelo escritor Camilo Castelo Branco. Também pela preocupação em haver uma tradução para o nosso vernáculo, verificamos como tal trabalho francês ressoava entre os intelectuais, ainda que fossem os que lhe desacreditassem.

Na verdade, a obra de Chateaubriand não versa somente sobre as peculiaridades do povo francês, mas é um tratado apologético sobre o Cristianismo, em seus mais diferentes elementos. Fato é que, de um modo geral, ou por reação ou mesmo por percepção das características nacionais, houve uma preocupação intelectual e, muitas vezes, intervencionista com o que se designava como de “origem popular”:

“O povo” podia ser um conceito revolucionário, especialmente entre os povos oprimidos que estavam a ponto de descobrir ou reafirmar sua identidade nacional [...]. Para eles, um dicionário, uma gramática ou uma coletânea de canções folclóricas era um acontecimento de vital importância política, uma primeira declaração de independência. Por outro lado, para aqueles que se sentiam mais atraídos pelas virtudes simples do conformismo, ignorância e devoção, pela sabedoria profunda de sua confiança no papa, no rei ou no czar, o culto nacional do primitivo prestava-se a uma interpretação conservadora. Representavam a unidade da inocência, do mito e da antiga tradição, que a sociedade burguesa destruída dia a dia. (HOBBSBAWM, 2015, p. 411)

Obviamente, Hobsbawm não está tratando, em sua obra, especificamente de Portugal, mas de um contexto europeu mais geral. Afirmamos isso, pois pretendemos ainda, neste estudo, verificar se, de fato, as representações do Catolicismo popular, nas expressões ritualísticas, por exemplo, são de cunho “conservador”. Por outro lado, o tema abordado pelo historiador justifica a abundância de figurações, na obra de Herculano, de ritos religiosos do povo, muitas vezes incorporados mesmo dentro da religiosidade institucional, o que será averiguado no capítulo seguinte. Na verdade, as representações da religiosidade popular sob a pena do escritor oitocentista português estão no bojo do recorrente nacionalismo dos românticos – nacionalismo este que nem sempre representa uma mera exaltação pátria, sem críticas – que fora forjado, conforme já verificamos, em grande parte pelas

revoluções que a Europa conheceu a partir de fins do século XVIII. Portanto, a escrita de Herculano não está isolada nesta conjuntura:

Foi no final do século XVIII e início do século XIX, quando a cultura popular tradicional estava justamente começando a desaparecer, que o “povo” (o *folk*) se converteu num tema de interesse para os intelectuais europeus. Os artesãos e camponeses decerto ficaram surpresos ao ver suas casas invadidas por homens e mulheres com roupas e pronúncias de classe média, que insistiam para que cantassem canções tradicionais ou contassem velhas histórias. [...] / Esse interesse por diversos tipos de literatura tradicional era, ele mesmo, parte de um movimento ainda mais amplo, que se pode chamar a descoberta do povo. Houve a descoberta da religião popular. (BURKE, 2013, p. 26; 30)

As proposições sobre a referida “descoberta do povo”, de Peter Burke, dialogam com as de Hobsbawm, que já transcrevemos neste estudo. Não foi apenas a obra de Herculano que se preocupou com a temática popular³⁷, mas, certamente, é uma das grandes responsáveis por isso no Portugal oitocentista. Conforme verificaremos no próximo capítulo deste estudo, Herculano criou representações de diferentes manifestações populares ou se preocupou com elas na sua plural e prolixa obra. Para tanto, também empenhou árduas investigações, de acordo com o que propõem Burke acerca do papel dos intelectuais daquele período, para ser o mais fiel possível ao significado daquelas liturgias na concepção popular e histórica de Portugal. No entanto, tenhamos presente que “Voltar-se para o passado, lembrar-se, não é nunca um ato neutro, mas essa regressão constitutiva da memória pode ser vivida apenas como simples alusão, mero sinal endereçado aos acontecimentos ou aos sentimentos que salpicam” (LOURENÇO, 1999, p. 13), ou seja, o olhar do

³⁷ Peter Burke (2013) ressalta que “Surgiram coletâneas e mais coletâneas de canções populares nacionais” (p. 27). O autor ainda cita coleções de baladas russas, coletâneas de cantigas na Alemanha, reunião de baladas de origem oral na Suécia e edições sérvias e finlandesas (BURKE, 2013, p. 27-28). Em Portugal, Herculano se preocupou em recontar o passado pátrio por meio de *Lendas e Narrativas* e de outros romances históricos, mas não podemos nos olvidar do rico trabalho de Almeida Garrett em *Romanceiro* (1843-1851), no qual o autor tentou “Reunir e restaurar [...] as canções populares, xácaras, romances e rimances” (GARRETT, 1997, p. 10). O trabalho de Garrett foi de um coletor de histórias populares, cantadas ou contadas em versos, de maneira oral, e que podem apresentar modificações de acordo com a região em que foram veiculadas. A origem de tais cantares se perde na tradição histórica do povo: são os tipos de histórias das quais é impossível saber quem é o autor primeiro e quais os outros agentes que as foram modificando com o passar do tempo e o recontar constante. Ao tratarmos desse magnífico trabalho de coleta, reunido em *Romanceiro*, estamos demonstrando como Herculano não está isolado em suas buscas culturais e representações populares, mas faz parte de um contexto maior.

autor para o passado, nessas revisitações, é próprio de um homem oitocentista e, claro está, com as suas preocupações coetâneas. Algumas figurações dos ritos religiosos, na produção de Herculano, por exemplo, remontam à Idade Média e a cerimônias que já nem mais existiam ou que tiveram grandes modificações com o passar do tempo: obviamente, há um motivo para essas revisitações históricas, tanto para a economia interna de cada uma das obras, que formam o nosso *corpus* de análise, quanto para o contexto de sua escrita.

2.2- ASSUNTOS NA “ORDEM DO DIA” E A PRODUÇÃO DE ALEXANDRE HERCULANO

Recordemos que Herculano nasceu em 1810, em plena crise do reino de Portugal, desencadeada pelas invasões francesas, ou seja, pouco depois da fuga da corte para a sua então maior colônia, o Brasil. Como já referimos, “Portugal é, de 1808 a 1820, um país invadido, emigrado ou subalternizado pela presença militar ostensiva do estrangeiro” (LOURENÇO, 2016, p. 104), isso porque, mesmo após a expulsão dos franceses, houve forte presença britânica no território luso, sendo uma das causas de descontentamento que culminaram no “[...] movimento revolucionário de 24 de Agosto de 1820, que inicia em Portugal o complexo processo de afirmação do liberalismo” (HOMEM, 2001, p. 341) – neste período, Herculano era ainda uma criança, mas os desdobramentos da primeira tentativa de implementação do sistema Liberal em Portugal resultariam em outro trauma ainda maior: a Guerra Civil (1828-1834), após a morte de D. João VI, em 1826, passando por tentativas de golpes e contragolpes, tanto por parte dos Liberais, os quais defendiam a causa de D. Pedro, quanto dos Absolutistas, partidários de D. Miguel.

Foi neste período de instabilidade que muitos intelectuais e políticos portugueses conheceram o exílio. Dentre eles, estavam, ainda jovens, Garrett e Herculano:

O desterro imposto ou opcional, não foi apenas um recurso de sobrevivência de alguns portugueses no século XIX, como nem sequer é uma realidade exclusivamente nacional. Basta lembrar outros antecedentes que revelam, em vários tempos, a universalidade da experiência do exílio. [...] / Mas é no século XIX que a experiência do desterro ganha novos contornos em

Portugal, com o combate revolucionário e ideológico entre o absolutismo e o liberalismo e, depois, com a defesa das convicções políticas liberais. / [...] As consequências dessa experiência produziram uma notável série de intervenções distintas. As mais conhecidas e melhor estudadas são as literárias, sobretudo as dos “trovadores do exílio”, Garrett e Herculano, porque despertaram em Portugal a inovação da cultura romântica. (VARGUES; TORGAL, 1993, p. 78)

Não buscamos uma crítica biografista neste estudo, mas convém lembrar que Herculano discutiu figuras estrangeiras ou impressões sobre os estrangeiros em muitas de suas produções: a título de exemplificação, poderíamos citar “A abóbada (1401)”, com a personagem de David Ouguet, “[...] um irlandês, homem mediano em quase tudo; em idade, em estatura, em capacidade e em gordura, salvo na barriga” (HERCULANO, 1949, p. 174), mestre construtor no Mosteiro da Batalha, e também as digressões do narrador de “O pároco da aldeia (1825)”, acerca de como os ingleses discorrem sobre Portugal em seus jornais. Sobre isso trataremos mais à frente, conforme o interesse da análise. Mas, por ora, frisamos que Herculano, em suas opções pelo Liberalismo e contra a tirania de D. Miguel, “Em 1831 compromete-se na revolta do 4 de Infantaria, escapando à matança dos insurrectos que lhe pôs fim, e vê-se obrigado a fugir para Inglaterra.” (SARAIVA; LOPES, 1985, p. 763). De acordo, ainda, com Vitorino Nemésio (1979):

Infelizmente desconhecem-se as circunstâncias da viagem de Herculano para Inglaterra após o desastre de Infantaria 4. [...] O malogro da revolução consumara-se a 21 de Agosto de 1831. Mas em que dia chegou ao desterro? [...] Ignoro. [...] / De sua instalação pouquíssimo sabemos. Nem rua e número de porta, nem [...] pormenores (p. 67)

O que se sabe, no entanto, é que o historiador viveu também em França, após passar um tempo em terras inglesas. É inegável haver marcas, na produção de Herculano, do período conturbado em que viveu. Todavia, o que não pretendemos fazer é seguinte casta de análise:

Essa atitude – o desterro – persiste memorialmente através da obra de Herculano, mesmo quando se não referencia a 1831. Desterro de Eurico no meio dos homens, e desterro patriótico de Pelágio compartilhado com os seus, regado de lágrimas [...]. N’O *Bobo*, “as solidões do desterro” opõem-se à “terra da infância”, dignos da qual juram ser os cavaleiros mancebos [...]. E, na *Inquisição*, a experiência de proscrição enche de horror

os cristãos-novos. [...] / Herculano aquece, pois, ao calor da lembrança das suas vicissitudes pessoais, todas as situações semelhantes em frente das quais é posto – banimentos da origem mais vária (NEMÉSIO, 1979, p. 73)

Ao trazermos neste capítulo contextual a transcrição de um autor tão eminente para o entendimento de Herculano, também estamos demonstrando como, por vezes, a crítica lidou com a obra do autor: como mera representação ou eco de suas experiências biográficas. E quais os problemas disso? Embora esse tipo de análise tenha sido bastante representativa em alguns momentos da crítica literária, o que acontece, a nosso ver, é um empobrecimento na averiguação dos textos. Apenas como exemplo: primeiramente, o exílio e o saudosismo – até mesmo da infância, quando a idade adulta se assemelha a um desterro – foi um tema recorrente no Romantismo, sendo que temos exemplos disso nas Literaturas Brasileira, Portuguesa ou mesmo Francesa. Depois, a ida da personagem de Pelágio para a região das Astúrias, em *Eurico, o presbítero*, após a vitória dos mouros³⁸, é uma reprodução ficcional de um fato: as Astúrias foram um bolsão de resistência cristã na Península Ibérica

³⁸ Pensemos, primeiramente, em algumas informações históricas a fim de melhor compreendermos as distinções entre o Cristianismo e o Islamismo. De acordo com Léon Poliakov (1996), Muhammad – ou Maomé e, em algumas traduções, Mafoma – “[...] nasceu em Meca, [...] foi criado por seu tio, um rico comerciante, e provavelmente desde a infância pode acompanhá-lo nas viagens [...]. / Com vinte e cinco anos, o jovem Maomé desposou a rica viúva Khadija, quinze anos mais velha, e, a partir de então, passou a viajar com as caravanas de sua mulher. [...] Ele já contava com uns quarenta anos quando, em meio a terríveis angústias, teve as visões e revelações em cujo transcurso o arcanjo Gabriel lhe ordenava, em nome do Eterno, que levasse a seus concidadãos a mensagem de Alá, o único. [...] / Segundo a tradição muçulmana, o apostolado de Maomé primeiro foi exercido durante dez anos, de 612 a 622, em Meca; o profeta logrou aí pouco êxito, recrutou apenas algumas dezenas de fiéis e foi objeto de risos e até perseguições dos habitantes de Meca. Então decidiu transferir-se com seus adeptos a Medina (Yathrib), cidade situada algumas centenas de quilômetros mais ao norte e povoada em grande parte por tribos judaicas ou judaizantes. Ali seu sucesso afirmou-se, e rapidamente seus partidários aumentaram de número num solo já trabalhado pelo ensinamento monoteísta.” (p. 19). São os seguidores de Muhammad que, do Norte de África, no século VIII, invadem a Península Ibérica, quando “A monarquia visigótica desmoronou como um castelo de cartas [e] foi apenas nas montanhas do norte da Península que subsistiram alguns principados cristãos” (POLIAKOV, 1996, p. 73-74). Esses muçulmanos eram chamados de *mouros*, porque habitavam a região da Mauritânia, e a base escrita de sua fé é um “Livro de autêntica inspiração religiosa, o *Corão*” (POLIAKOV, 1996, p. 21). O domínio islâmico na Península Ibérica foi bastante complexo, dado que houve o estabelecimento de diferentes califados, sob dirigentes distintos e também “[...] um mosaico de raças, religiões e idiomas.” (POLIAKOV, 1996, p. 75). Vale ainda recordar que havia “[...] os cristãos sob domínio árabe, os *mozarabes*” (POLIAKOV, 1996, p. 75, grifo do autor). Ou seja, participavam da sociedade muçulmana, mas mantinham as suas crenças fora dos reinos cristãos. Além deles, “Viajantes árabes nos dão a saber que, nas cidades principais, Córdoba, Granada, Toledo, existiam bairros judeus; que seu número aumentava graças ao afluxo de judeus da África do Norte; que eram viajantes e comerciantes ousados e serviam de escribas aos chefes muçulmanos.” (POLIAKOV, 1996, p. 75).

dominada, majoritariamente, pelo Islamismo, embora as fronteiras entre o Cristianismo e o Islã eram bastante porosas ao longo dos séculos em grande parte da Península. Ou ainda: em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Herculano, enquanto historiador, está relatando um fato: a expulsão dos judeus de Espanha, por édito real do fim do século XV. Parece-nos muito arriscado relegar ao escritor o relato de um acontecimento, seja na historiografia ou na ficção, como se fosse a figuração de alguma de suas experiências pessoais, sobretudo quando isso não está evidenciado nos textos que foram citados por Nemésio.

Regressando ao período de publicações, uma questão que vale ainda menção é a participação, posterior, de Herculano na Guerra Civil, que culminaria com a instalação do Regime Liberal em Portugal:

[Herculano] Regressou a Portugal como soldado da expedição de D. Pedro, e tomou parte em combates e ações militares. Mas já então colabora em trabalhos de reforma cultural relacionados com a revolução. Organizou a biblioteca pública do Porto com fundos retirados das bibliotecas monásticas ou miguelistas, incluindo a de um irmão de Garrett. (SARAIVA; LOPES, 1985, p. 764)

O escritor, portanto, teve participação na Guerra Civil, para além da revolta desbaratada contra o Absolutismo, que o levaria ao desterro. No entanto, parece-nos muito importante frisar a sua “batalha cultural”. Conforme já abordamos, Herculano preocupou-se com a divulgação do conhecimento em periódicos e livros, em um viés bastante iluminista, embora também criticasse os excessos dos adeptos ao Liberalismo.

Recordemos que o historiador redigiu apelos em favor dos religiosos, mesmo tendo entrado em muitos conflitos com o clero. Teria defendido, por certo, o fim do privilégio das Ordens Religiosas, conforme ocorreu em França, mas atacou, igualmente, a proposta de que os patrimônios históricos fossem destruídos ou caíssem nas mãos de burgueses, que não os conservariam. Atacou, de igual modo, os excessos dos cultores do Iluminismo, os quais, em sua visão, deturpavam a noção de liberdade e zombavam das tradições do povo simples, bem como asseverou contra as práticas ultramontanas da Igreja, que, de modo diverso, também visavam a extinção de costumes populares e atacavam a autonomia das Igrejas Nacionais. Por fim, censurou os detratores

de Portugal, que, segundo ele, descreviam, na imprensa internacional, os lusitanos como atrasados, supersticiosos e tributários da Inquisição, mas, igualmente, descreveu o Santo Ofício como um Tribunal que fora resultado do fanatismo religioso.

É o que passaremos a analisar nos próximos capítulos, sobretudo averiguando os possíveis prismas das representações litúrgicas, a partir deste que se finda como um referencial contextual para a produção do autor e para, de antemão, termos uma sumária informação da *Era das Revoluções* que havia, por fim, chegado a Portugal. Passemos aos ritos, sob a pena de Herculano.

3 ESPETÁCULOS LITÚRGICOS: DRAMAS E ENCENAÇÕES PÚBLICAS NA PRODUÇÃO DE ALEXANDRE HERCULANO

Deixai-nos ser algum dia do ano semi-pagãos. – São as superstições da política ambiciosa, as que empecem a felicidade; mas nestes graciosos prejuízos de nossos pais, a nenhuma coisa danam. E de mais – se havemos de dizer toda a verdade, a fé que estes pobres erros acompanha, costuma trazer consigo muita piedade religiosa, e nela alguma doçura moral, que nem sempre vai por onde vai a desenganada filosofia.

A Primavera, António Feliciano de Castilho, 1837

Até aí, durante essas três semanas, tinham-se encontrado numa casa da rua de Santa Isabel, pertencente a uma tia da condessa que fora para o Porto com a criada, deixando-lhe a chave da casa e o cuidado do gato. A boa titi, uma velha pequenina, chamada miss Jones, era uma santa, uma apóstola militante da Igreja Anglicana, missionária da Obra da Propaganda; e todos os meses fazia assim uma viagem de catequização à província, distribuindo Bíblias, arrancando almas à treva católica, purificando (como ela dizia) o tremedal papista... [...] Carlos entrou, tropeçando logo num montão de Bíblias. O quarto todo era um ninho de Bíblias; havia-as às pilhas por cima dos móveis, transbordando de velhas chapeleiras, misturadas a pares de galochas, caídas para o fundo da bacia de assento, todas do mesmo formato, entaladas numa encadernação negra como numa armadura de combate, carrancudas e agressivas! As paredes resplandeciam, forradas de cartonagens impressas em letras de cor, irradiando versículos duros da Bíblia, ásperos conselhos de moral, gritos dos salmos, ameaças insolentes do inferno... E no meio desta religiosidade anglicana, à cabeceira dum leitozinho de ferro, rígido e virginal, duas garrafas quase vazias de cognac e de gin, Carlos bebeu o gin da santa; e o leito rígido ficou revoltado como um campo de batalha.

Os Maias: episódios da vida romântica, Eça de Queirós, 1888

Corre por Lisboa a não fausta notícia de que este ano a procissão do Corpo de Deus não trará as antigas figuras dos gigantes, nem a serpente silvante, nem o dragão flamejante, e que não sairão as tourinhas, e também não haverá danças da cidade, nem charamelas, e não virá o rei David dançando adiante do pátio. Pergunta-se então o povo que procissão vem a ser essa, se não podem sair os foliões da Arruda atroando as ruas com o seu pandeiro, se estão as mulheres de Frielas proibidas de dançar a chacoína, se também não darão a dança das espadas, se não saem castelos, se não tocam a gaita e o tamboril, se não vêm brincando os sátiros e as ninfas os encobertos modos doutra brincadeira, se não faz mais a dança da retorta, se não navegará aos ombros dos homens a nau de S. Pedro, que procissão teremos, que gosto nos vão tirar, ainda se nos deixassem o carro dos hortelões

Memorial do Convento, José Saramago, 1982

3.1- REMINISCÊNCIAS, NARRADORES E “DIAS SANTOS”

No capítulo anterior, já pudemos situar-nos em relação ao período histórico da Europa, de Portugal e da produção de Alexandre Herculano. Tratamos, por exemplo, de como a representação literária de muitos ritos religiosos próprios, singulares aos povos, que viam as crescentes e constantes revoluções eclodirem, ganharam notoriedade. Era uma maneira, grosso modo, de rememoração e de autoafirmação pátria. Na obra de Herculano, possivelmente esteja em *O Monge de Cister* o episódio mais significativo de descrição de um ritual português singular: a procissão de *Corpus Christi* na Lisboa do século XIV.

Já tratamos de tal romance histórico desde a nossa introdução, inclusive sobre a sua primeira veiculação em *O Panorama* e, depois, a sua publicação em volumes. Contudo, não tratamos, ainda, a voz narrativa e de como ela é fundamental para compreendermos a descrição da *procissão de Corpus*, bem como toda a economia interna da obra. Passemos a isso, primeiramente, a partir do seguinte excerto:

“Vamos, Fr. Vasco, em que cismas? Há mais de meia hora que levas os olhos pregados na corrente do rio. Ergue-os para o céu. Olha como é formoso! [...] é necessário que por uma vez acabem essas tristezas, que denotam estar ainda muito enraizada [sic] na tua alma uma paixão mundana.” / “Ó meu segundo pai, ó meu mestre, ó vós que mil vezes me tendes salvado de mim mesmo, perdoai-me. [...]” / [...] Mas quem eram estes dois homens? – Onde estavam? – De onde vinham? – Para onde iam? – Em que tempo era isto? – Natural é que o leitor faça tais perguntas, as quais temos obrigação de responder. (HERCULANO, 19--, p. 3;6)

É assim que principia o romance histórico de Herculano. Vejamos que o narrador de *O Monge de Cister ou a época de D. João I*, ao contrário dos narradores de *O Bobo (1128)* e de *Eurico, o presbítero*, não inicia com uma longa contextualização histórico-social. É verdade que o título da obra por extenso revela ao leitor o período em que a narrativa está circunscrita: a época de D. João I, o monarca que inaugura, após longa crise, a dinastia de Avis, segunda de Portugal. Mas, se seguirmos tal critério, o romance *O Bobo (1128)* também traz em seu título o ano da circunscrição da narrativa e, no entanto, o narrador regressa a 1109, com “A morte de Afonso VI, rei de Leão e Castela”

(HERCULANO, 19-- , p. 1) para tratar do tumultuoso estado do qual “[...] derivou a separação definitiva de Portugal, e a consolidação da autonomia portuguesa.” (HERCULANO, 19-- , p. 9), num capítulo intitulado “Introdução”.

É distinto o caso de *O Monge de Cister*. O leitor é surpreendido, de chofre, por um diálogo relativamente longo – que suprimimos, em parte, na transcrição. Com poucas intervenções iniciais do narrador, é como se assistíssemos a um espetáculo encenado, pois os discursos diretos das personagens predominam, ou é como se o leitor, de fato, pudesse ver e ouvir a conversação das personagens, que tratam ainda de coisas misteriosas para quem não conhece a conjuntura de suas falas, mas esses mesmos discursos ajudam o leitor a desvendar quem são e de que tratam, além de gerar certa curiosidade para prosseguir na leitura da extensa obra. Somente depois, o narrador intervém de fato. Percebamos que a voz narrativa, ela mesma, faz indagações acerca de questões elementares para a compreensão do que o leitor acabara de ler e aí entram os pronomes interrogativos: quem? Onde? Quando? Ao que a mesma voz narrativa afirma que sanará as dúvidas de quem está tendo contato com o texto literário.

Após uma descrição das duas personagens, o recurso empregado no romance pelo narrador é propor que o próprio Fr. Vasco relate os sucessos que o fazem estar mergulhado na tristeza: “[...] depois, pondo-lhe a mão no ombro, disse-lhe: / ‘Vamos, irmão Vasco, conta-me outra vez a vossa história. Choraremos ambos! [...]’” (HERCULANO, 19-- , p. 15). E, assim, do final do primeiro até quase o fim do terceiro capítulo (HERCULANO, 19-- , p. 57) de *O Monge de Cister*, predomina a voz de Fr. Vasco relatando os seus infortúnios. Dessa forma, portanto, o leitor terá, minimamente, condições de compreender o que se passa com a desafortunada personagem. Então, o capítulo III, intitulado “A caçada”, é concluído da seguinte maneira: “Mas a nossa barca, ou antes a barca afretada por Fr. Lourenço, abicou a Restelo. Saltemos em terra com os dois cistercienses.” (HERCULANO, 19-- , p. 65). É importante notar o discurso do narrador: chega a dar a impressão de uma proximidade tal da cena, como se estivéssemos com os monges, Fr. Lourenço e Fr. Vasco, dentro da barca. A voz narrativa parece até mesmo se confundir: refere, primeiro, a *nossa barca*, mas, depois emenda-se, declarando que é a barca locada pelo religioso que chegou a Restelo. Por fim, convida o leitor a descer a terra.

Nesses pequenos trechos, é perceptível como o narrador nos conduz para desvelar as cenas que se seguirão. Embora possa parecer um gentil convite o de *saltar a Restelo*, o narrador evidencia que está no domínio da situação narrativa.

Então, podemos acreditar que “A festa da Maia”, como é intitulado o capítulo IV do romance, já se iniciará com a narração dos fatos que levam os monges até Restelo. No entanto, assim se inicia o referido capítulo:

Na época em que se passaram os factos contidos nesta história, que não cede em verdade à mais campanuda e edificativa do *Flos Sanctorum* de Ribadeneira ou de Frei Diogo do Rosário; nessa época, dizemos, quem, subindo pelo Tejo acima, contemplasse a margem direita do rio teria que ver um painel bem diferente do que ela atualmente apresenta aos olhos do navegante que, afeito às solidões do céu e do oceano, se engolfa na magnificente baía da velha Lisboa. Esses milhares de edifícios que, semelhantes a uma longa cauda alvacentas, a cidade estira até Pedrouços, acompanhando as sinuosidades da margem, ainda não existiam. Esse alto, onde hoje campeia o monstruoso fragmento de uma absurda e monstruosa concepção, o palácio egípcio-grego-romano-jesuítico da Ajuda, era uma brenha intratável. Belém não existia, e pelas altas barreiras do Alcântara, [...] entre os barrocais, verdejavam as vinhas, que desciam em anfiteatro até o fundo vale, por aonde ele se vai deslizando preguiçoso e pobre, condições que, diga-se de passagem, dão ao bom do rio um profundo carácter de nacionalidade. (HERCULANO, 19--., p. 66-67)

O narrador de *O Monge de Cister* não continua, simplesmente, o relato após a barca afretada por Fr. Lourenço parar em Restelo. Poderia, por exemplo, seguir a partir da chegada dos dois religiosos ao lugar. Antes, no entanto, a voz narrativa abre uma digressão para, sobretudo tratar, de uma Lisboa pretérita, que afirma ser muito diferente da que, empiricamente, poderia conhecer o leitor oitocentista. É também o narrador um oitocentista: olha para o século XIV, em que a história está ambientada, com a percepção do século XIX. Em outras palavras: “[...] o narrador não consegue deixar de analisar determinadas situações à luz das ideias do século XIX” (MARQUES, 2012, p. 101). Para tanto, afirma a veracidade, a robustez e a seriedade do que relata: num tom até mesmo exagerado, compara a sua obra a duas *Flos Sanctorum*, que são, grosso modo, coletâneas de vidas de santos. Uma das referidas pelo narrador foi dirigida pelo jesuíta espanhol Pedro Ribadeneira, ou Rivadeneyra,

(1527-1611) e a outra, citada no texto, pelo dominicano irlandês, radicado em Portugal, Frei Diogo do Rosário (séc. XVI)³⁹. A menção a essas *Flos Sanctorum*, a nosso ver, não é ingênua: o narrador, primeiramente, estabelece um pé de igualdade com obras sérias de devoção religiosa e com autores de grande quilate no desenvolvimento de hagiografias. Não que *O Monge de Cister* seja uma hagiografia, mas há uma constante insistência do narrador em afirmar tal romance como a *transcrição de uma história factual*⁴⁰. Por outro lado, o termo empregado – *campanudo* –, afirmando que o romance não deve em nada às coletâneas hagiográficas, traz consigo a ideia de uma obra pomposa e magnífica. Nisso reside um tom arrogante do narrador, o que também não deixa de ser risível, pois a afirmação da grandeza de uma obra na própria obra pode remeter ao deboche.

Percebamos: a menção às *Flos Sanctorum* é uma espécie de digressão dentro da digressão para tratar do romance, pois, inicialmente, o narrador se ocupava da época em que a história está ambientada. Depois, compara *O Monge de Cister* às coletâneas de Ribadeneira e de Diogo do Rosário e, por fim, regressa à digressão sobre o tempo e o espaço da circunscrição do romance histórico: a Lisboa do século XIV. A marca disso está na reiteração da expressão “nessa época” seguida do verbo “dizemos”, conforme transcrevemos anteriormente. Aí sim seguem as comparações entre o momento contemporâneo de publicação do livro com o período da história do livro, atendo-se, mormente, sobre a cidade de Lisboa em sua direção ocidental. Para tanto, a voz narrativa utiliza-se do que havia na Lisboa oitocentista para ilustrar o que não havia na cidade medieval: uma porção de edifícios, o Palácio da Ajuda e Belém não existiam, enquanto que Alcântara era um ajuntamento de vinhas que desciam em barrancos.

³⁹ Em “O pároco da aldeia (1825)” aparece também o conjunto de hagiografias, redigidas pelo dominicano, como a leitura costumeira do padre-prior: “[...] enquanto a velha Jerónima punha em ordem a casa, ele [o pároco] pegava em um livro da pequena estante que lhe ficava à cabeceira e lia [...] uma lenda do Flos-Sanctorum de Rosário” (HERCULANO, 1949, p. 301-302). Nessa narrativa, a leitura do padre é a expressão de algo edificante, em um hábito diário.

⁴⁰ Para aprofundar sobre o uso recursivo da citação de manuscritos como fundamentação dos romances históricos e outras narrativas mais breves de Herculano, é possível consultar outro estudo, intitulado *O manuscrito deu origem ao romance histórico ou o romance deu origem ao manuscrito? A atualização de códices em Alexandre Herculano* (MENDES, 2019).

Mas que forma narrativa é essa? É uma exclusividade da produção de Alexandre Herculano? Sergio Paulo Rouanet⁴¹ define tal estilo narrativo como *forma shandiana* ou desenvolvida por um narrador *shandiano*. O termo, segundo o autor, tem origem em uma obra do século XVIII:

Em 1759, um obscuro pastor de Yorkshire [Inglaterra], chamado Laurence Sterne (1713-68), que até então só tinha publicado alguns sermões e um panfleto satírico, lançou as duas primeiras partes de um livro com o título *A vida e as opiniões de Tristram Shandy, cavalheiro*. O livro deliciou e enfureceu o público, transformando-se num imenso sucesso. (ROUANET, 2007, p. 17)

É desta obra – originalmente nomeada como *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* – e, sobretudo, da personagem Shandy, que se origina o termo *shandiano*. Sendo Laurence Sterne “[...] patriarca da família shandiana” (ROUANET, 2007, p. 236), quais seriam as características desse estilo? Rouanet (2007) mesmo define quatro pontos gerais para a sua identificação: “[...] hipertrofia da subjetividade, digressividade e fragmentação, subjetivação do tempo e do espaço e interpenetração do riso e da melancolia.” (p. 33).

Como *O Monge de Cister* trouxe, primeiramente, uma digressão – ou uma digressão dentro de outra – iniciamos pela análise dessa característica presente no romance histórico e que figura em um dos pontos, proposto por Rouanet, de definição da forma shandiana. Ainda no mesmo capítulo IV da narrativa é possível verificar outro excerto muito interessante, que transcrevemos a seguir:

Estas vinhas [...] corriam até o outeiro conhecido hoje com o nome de Bairro Alto. Era pela assomada oriental deste monte que a cidade findava do lado do poente. El-Rei D. Fernando I lhe dissera – “não passarás de aqui” – e cingira-a com uma cinta de muros, torres e barbacãs, que por esta parte corria desde o largo de S. Roque, quase numa linha reta, pelo Largo do Loreto e Tesouro-velho até o Ferregial. Foi no ano de 1373 que, vindo El-Rei do Alentejo, “começou de cuidar (diz Fernão

⁴¹ *Riso e melancolia*, de Paulo Sergio Rouanet, como o próprio subtítulo caracteriza – *A forma shandiana em Sterne, Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garrett e Machado de Assis* – não se debruça sobre as obras de Alexandre Herculano. Primeiramente, podemos perceber que a forma shandiana não é uma invenção nem tampouco uma exclusividade de Herculano, pois, os estudos de Rouanet se concentram nos autores listados no subtítulo de sua obra. De toda sorte, é possível utilizar as propostas e análises de Rouanet, pensando, obviamente, nas possíveis particularidades, para melhor compreender algumas das produções de Herculano.

Lopes) no mal e dapno que o poboo da çidade avia reçevido por duas vezes dos castellãos e como espiçialmente ouverom gram perda os moradores de fóra da cerca em grandes e fremosas casas, e mujtas alfayas, e outras riquezas que levar nom poderom comsigo, quando elrei de Castella veo sobre ella; e esto porque mujtas das mais rricas gentes moravom todos fóra de huum grande e spaçoso arravalde que avia arredor da çidade, des a porta do ferro ataa porta de Santa Catellina, e des a torre d'Alfama ataa porta da crus; e veendo elrei como esta soo çidade era a melhor e mais poderosa de sua terra, [...] determinou em saa voomtade de a çercar toda arredor, de boa e defemssavell cerca [...]". (HERCULANO, 19--., p. 67-68)

Prossigamos a análise dessa forma narrativa para logo tratarmos de alguns ritos representados em *O Monge de Cister*. Ao tratar das digressões dos narradores shandianos, Rouanet estabelece quatro tipos delas, a saber: digressão extratextual, digressão autorreflexiva, digressão opinativa e digressão narrativa. O último trecho do romance que transcrevemos é predominantemente extratextual. O narrador chega a mencionar o cronista Fernão Lopes (1418?-1459), mas vai além: reproduz *ipsis litteris* excertos da *Crônica de El-Rei D. Fernando* (1440-1450), do mesmo cronista. Observemos alguns efeitos que tal recurso pode causar: primeiramente, dá a narrativa um cunho de gravidade e seriedade. O narrador do romance recorre ao que é um dos principais precursores da historiografia portuguesa, pois, como bem expressa Marcella Lopes Guimarães (2004),

[...] ao iluminar o passado através da representação histórica, Fernão Lopes revelou para uma geração herdeira dos seus protagonistas perfis de monarca, formas de reinar, maneiras de resolver conflitos internos e externos, tirou do silêncio a voz dos povos e "inventou" uma metodologia de registro narrativo do passado. (p. 64)

Embora o trecho transcrito de Fernão Lopes no romance de Herculano se refira muito mais aos feitos de um monarca que compreende a necessidade de reforçar a segurança de Lisboa, por meio de cintas amuralhadas, no período de invasões castelhanas no século XIV, a referência direta ao cronista é muito significativa na lógica interna da obra oitocentista. Como afirma a autora, foi Fernão Lopes que deu voz ao povo, em consonância com o que explicam António José Saraiva e Óscar Lopes (1985):

Normalmente, os cronistas medievos estão ligados a uma corte real ou senhorial, a um convento, a um grupo social

aristocrático ou governante, e apenas relatam os acontecimentos que interessam a esse restrito meio em que parece resumir-se para eles uma nação inteira ou até o universo. Trabalhando geralmente para cortes de cavaleiros, a história aparece através deles como uma série de feitos de cavalaria, torneios, aventuras de reis ou grandes senhores, intrigas palacianas. A grande massa da nação, os interesses e os ideais que impelem a quase totalidade dos homens são por estes cronistas ou desconhecidos ou incompreendidos. [...] / Em contraste com esta visão unilateral e fragmentária de outros cronistas medievais, Fernão Lopes dá-nos da sociedade portuguesa dos séculos XIV e XV um amplo panorama em que entram múltiplos e contraditórios fatores, e em que, combinada com as acções individuais, desempenha um papel preponderante a movimentação das grandes forças coletivas e anónimas. / Lendo Fernão Lopes, não perdemos de vista a corte e a sua vida íntima, bodas e amores, intrigas e conjuras palacianas. Mas vemos também, e com um relevo proporcionado, a cidade de Lisboa e os seus mesteiros, que largam o trabalho para organizar “uniões” na rua, participar em comícios populares, pegar em armas quando é preciso; vemos alfaiates, tanoeiros, camponeses erigidos em heróis e falando em nome de grandes agrupamentos dotados de vontade própria (p. 125-126)

Poder-se-ia afirmar que há uma supervalorização, na visão de Saraiva e de Lopes, em expor o cronista medieval como um entusiasta das revoluções das grandes massas – até porque a obra de Saraiva e Lopes segue a teoria marxista em sua elaboração. Contudo, é fato que o cronista tirou do silêncio o povo e o colocou também como protagonista em seus relatos, ainda que tenha sido incumbido de “pôr em crônica as histórias dos reis”, sob o reinado de D. Duarte (1391-1438), filho de D. João. Todavia, o nosso estudo não é uma discussão sobre a obra de Fernão Lopes: interessa-nos a menção a ele em um romance de Herculano. Pois bem: para além de a narrativa, que, como já vimos, é afirmada como algo muito verdadeira, receber a chancela de seriedade – afinal, recorre-se ao eminente cronista para se explicar o porquê da existência de uma cinta amuralhada na Lisboa medieval, uma cidade muito diferente da que o leitor oitocentista vislumbra – a referência a Fernão Lopes pode filiar a obra à tradição de retratar a corte, mas também as massas, em personagens e eventos. E os ritos religiosos são parte integrante disso, pois, ainda que mantenham algumas hierarquias, como teremos a oportunidade de averiguar, participam deles o rei, a aristocracia e as corporações de trabalhadores.

Além disso, segundo Saraiva e Lopes, Fernão Lopes empenhou outras importantes inovações:

Fernão Lopes excede a craveira de um cronista à maneira medieval. Se é verdade que parte da sua obra faz a compilação de memórias anteriores, também é verdade que outra parte já resulta de uma investigação original e crítica. Isto representa um grande avanço sobre a historiografia medieval [...]. Como guarda-mor da Torre do Tombo, Fernão Lopes tinha ao seu alcance os arquivos do Estado, circunstância de que soube fazer uso, transcrevendo, resumindo e aproveitando a correspondência diplomática, as disposições legais, os capítulos das Cortes, e outra documentação, que ainda enriqueceu examinando fora da Torre do Tombo os cartórios das igrejas e lápides de sepulturas. (SARAIVA; LOPES, 1985, p. 124)

O narrador de *O Monge de Cister* também empenha um ofício semelhante. É um investigador, que descreve o que não existia na Lisboa medieval a partir do que existia na cidade oitocentista. Também recorre a documentos: a transcrição da crônica de Fernão Lopes é um exemplo notável e vejamos que Herculano faz questão em manter a distinção entre a grafia moderna com a grafia arcaica do cronista. Em uma digressão extratextual, o narrador está dando ao leitor o acesso ao documento com o texto medieval original. Mas, também recorre ao subterfúgio do manuscrito ao qual somente ele teve acesso. No capítulo XXX do romance, por exemplo, intitulado “Adenda”, que funciona como um apêndice da narrativa, encontramos a seguinte justificativa:

Numa folha deixada em branco no fim do códice pergamináceo que nos conservou esta história havia vários parágrafos de letra mais moderna, contendo notícias de algumas das personagens que figuraram nos acontecimentos até aqui relatados, personagens cujo ulterior destino o cronista antigo deixara de *por escriptura*. A letra parecia dos últimos anos do século XVI [...]. O moderno dos caracteres e a época embusteira em que essas adições haviam sido acrescentadas tornavam assaz duvidosa a sua autenticidade. Entre o desejo de alimentar a curiosidade do leitor e o receio de falta à exacção histórica, hesitávamos perplexos [...]. Enfim, resolvemo-nos a publicar em substância o conteúdo dos suspeitos parágrafos, com o protesto de que não respondemos pela sua veracidade. / Eis, em suma, o que neles encontramos. (HERCULANO, 19-- , p. 360-361)

Ou seja, além da transcrição textual da crônica de Fernão Lopes, há, no romance, a alusão a um códice medieval e, de acordo com Ana Maria dos Santos Marques, o narrador se apresenta como

[...] editor de um manuscrito original, de uma crônica esquecida, de um conjunto de cartas, que contêm o relato verídico dos acontecimentos. Este subterfúgio assenta numa longa tradição [...] e permite imprimir maior credibilidade à história, uma vez que o narrador apenas conta o que estaria já previamente estabelecido e, logo, autenticado, por um documento escrito. [...] O narrador autoral, editor ou transcritor do manuscrito, vê-se na necessidade de lhe modernizar o estilo para o tornar mais inteligível aos olhos do leitor. (MARQUES, 2012, p. 99-100)

Para além do que refere a autora, no caso do narrador de *O Monge de Cister*, temos algo ainda mais engenhoso: a voz narrativa relata a existência de mais informações, para além das que ela “atualizou” no romance. Todavia, o narrador não tem certeza da veracidade delas, pois a letra se afigura mais moderna, do século XVI, e, portanto, não é coetânea aos fatos narrados. Aí, surge a dúvida, para o narrador, se ele deve ou não dar notícias ao leitor acerca do que encontrou em letra mais moderna no manuscrito. Por fim, ele opta pelo relato, mas deixa claro que não tem certeza da veracidade da exposição posterior.

Na realidade, toda essa construção ficcional, reforça a ideia de que o narrador é extremamente rigoroso no que relata e, quando não tem certeza da veracidade, informa ao leitor que está “vendendo pelo preço com que adquiriu”, conforme já havia externado no capítulo XXIX, “Conclusão”: “Por isso, abstendo-nos de invenções embusteiras, limitamo-nos a trasladar na depravada linguagem de hoje o texto imaculadamente garrafal e classicamente ininteligível do velho códice monástico.” (HERCULANO, 19-- , p. 339). E isso tudo é ainda repisado pela voz autoral – o próprio Herculano é que aparece com algumas justificativas finais – de uma nota posterior anexa ao romance: “[...] a precedente narração foi tirada, a bem dizer textualmente, de um manuscrito que estava no mosteiro de *** da comarca de *** da província de *** e que só o autor teve a fortuna de ver.” (HERCULANO, 19-- , p. 383). Como já explicamos em outro estudo:

Herculano suprime o nome do mosteiro e da região da casa religiosa colocando asteriscos e afirmando que apenas ele teve acesso ao códice. É mais uma estratégia interessante, pois, como se trata de uma ficção, não há exigências de que se mencionem ou apresentem os documentos históricos nos quais a narrativa se estriba e, assim, o escritor constrói a ficcionalidade de um manuscrito para garantir a credibilidade dos factos narrados no romance histórico. A supressão de nomes também gera um diálogo com o factual, pois nem sempre parece adequado citá-los numa reelaboração de acontecimentos afirmados como verídicos. (MENDES, 2019, p. 145)

Por fim, é possível afirmar que a “voz autoral”, confirmando tudo o que se afirmou pela voz narrativa de *O Monge de Cister*, goze de maior autoridade perante os leitores, já que foi o escritor que se ocupou do labor na composição do romance. E isso está em outras obras de Herculano? Sim, em *Eurico, o presbítero*, no prólogo à obra, por exemplo, lemos:

[...] o pensamento dela foi despertado pela narrativa de certo manuscrito gótico, afumado e gasto do roçar dos séculos, que outrora pertenceu a um antigo mosteiro do Minho. / *O Monge de Cister*, que deve seguir-se a *Eurico*, teve, proximamente, a mesma origem. (HERCULANO, 19-- , p. vii)

Herculano refere que ambos os romances históricos tiveram a sua gênese em manuscritos gastos pela ação do tempo. Contudo, vale ressaltar que o narrador de *Eurico, o presbítero* não possui essas características digressivas e de intrusão ou de menções ao leitor, como a voz narrativa de *O Monge de Cister*. O manuscrito citado no primeiro romance está muito mais para um recurso ficcional de legitimação de uma narrativa ambientada no passado, enquanto que, no segundo romance, a menção ao códice, além de exercer a função do atestado de veracidade da história, reforça a construção da voz narrativa em digressões que remetem a elementos extratextuais do romance.

Além disso, cada capítulo do romance histórico traz uma *epígrafe*. Pensemos no sentido dessa *inscrição inicial*: normalmente, a função da epígrafe é a de sintetizar o capítulo, ou apresentá-lo brevemente, podendo ser também um *mote* para o que virá a frente. A epígrafe do capítulo IV é um excerto da *Crónica de D. João I*, texto de Fernão Lopes: “As gentes juntas em desvairados bandos de jogos e danças per todaslas praças com muitos

trebelhos” (HERCULANO, 19-- , p. 66). Ainda para adensar a nossa reflexão, pensemos sobre a inscrição inicial do capítulo XVII, que descreve, entre outros eventos, a procissão de *Corpus Christi*, sobre a qual trataremos em breve: “Em esta maneyra se mostra por costume antigo que hamde ir os officios da cidade na festa do corpo de Deus.” (HERCULANO, 19-- , p. 57). Essa última epígrafe é um trecho do *Livro dos Pregos* – compilado datado do século XV, com as guardas reforçadas por pregos, onde estão registrados documentos anteriores, como cartas régias, alvarás, cessão de privilégios, éditos, testamentos, forais, entre outras certidões e escrituras – que ainda hoje está aos cuidados do Arquivo Municipal de Lisboa. Começemos pela última epígrafe citada: conforme verificaremos, boa parte do cortejo medieval de *Corpus Christi* estaria sob a responsabilidade dos trabalhadores de ofício – normalmente, ofício manual – da cidade e isso está descrito em *O Monge de Cister*. Já sobre a epígrafe do capítulo VI, retirada da crônica de Fernão Lopes: o narrador se dedica, majoritariamente, no referido capítulo, a muitas pormenorizações de uma festa popular, de origem pagã, sobre a qual também trataremos mais adiante. Aqui, no entanto, cabe uma reflexão sobre o efeito de tais epígrafes, antes dos respectivos capítulos do romance: elas reforçam a ideia de *veracidade dos relatos*, já que as descrições posteriores estariam assentadas em documentações importantes, como as compilações do *Livro dos Pregos* e as crônicas de Fernão Lopes. Ademais, realça o juízo de que o narrador é realmente alguém muito informado, que conhece as fontes documentais e as averiguou antes de colocar a história no papel.

Mas voltemos, mais especificamente, ao capítulo que relata a Festa da Maia em *O Monge de Cister*. Após aquela transcrição textual da crônica de Fernão Lopes, o narrador prossegue a sua digressão, agora mesclando uma narração com as suas opiniões:

Mas quando os tributos da África e as riquezas do Oriente caíram como orvalho sobre a cidade dos muitos séculos, ela, desmentindo as palavras de D. Fernando e semelhante a um velho carvalho, começou a brotar renovos pelas fendas do seu córtex de pedra. [...] Foi nos fins do século XV e principalmente por todo o XVI que essa cidade maravilhadora de olhos estrangeiros começou a despontar pelo Alto de Santa Catarina e a descer risonha para os outeirinhos e vales do ocidente. Até aí, escondida para além dos seus muros, abrigada aos pés do seu castelo mourisco, que era apenas o que se via ao longe,

como que envergonhada da sua pequenez, confrangia-se e apoquentava-se a si própria na cinta de muralhas de que a cercara D. Fernando, cioso da sua formosura. Era então como a filha donzela e inocentinha do honrado guerreiro Portugal, bom soldado da Idade Média, a quem as riquezas de conquistas e embriaguez de glórias fizeram dissoluto, e a dissolução fez antes da velhice caduco. Lisboa, a sua filha, graciosa, pudica, pura na antiga pobreza, cresceu na abundância e no luxo, quebrou o cinto que lhe dera o último rei da primeira raça e, trepando o monte ocidental que a encobria, sorriu-se e chamou, como mulher perdida, os estrangeiros que passavam. Eles, mais corrompidos que ela, saciaram-na de vícios e de abominações. Hoje aí está assentada ao pé de seu velho pai. Ele, veterano tonto, afasta os farrapos que o cobrem e mostra as cicatrizes de mil batalhas e, levando a mão à fronte calva, procura os louros de novecentas vitórias; mas as cicatrizes estão cobertas de vermes, e os louros desfolhados por mãos de nações de que há dois ou três séculos havia já tal notícia no mundo. Ela, vestida com andrajos de brocado, ainda formosa, mas descorada e abjecta, quer sorrir-se lascivamente aos estranhos; porém os estranhos que passam, se honestos, seguem avante, meneando a cabeça; se corruptos, passam uma noite no seu regaço e, ao partir no outro dia, cospem-lhe nas faces, dando uma gargalhada. (HERCULANO, 19-- , p. 69-70)

Muitas elementos complexos residem no trecho supratranscrito. Vamos, todavia, nos ater à voz narrativa e em informações que nos auxiliem a compreender as representações rituais em Herculano. Principiemos pelo estilo do narrador: o trecho traz a narração-descrição das transformações históricas e sociais que as Navegações e o crescimento do comércio (séculos XV e XVI) acarretaram a Portugal – reino personificado na figura do velho guerreiro medieval, que vive de glórias passadas – e a Lisboa – cidade personificada na donzela prostituída pelos estrangeiros. A ideia difundida pelo narrador, relatando para opinar, está assentada em uma longa tradição, de acordo com os estudos de Eduardo Lourenço (1999):

Essa mitologia está inscrita na bandeira portuguesa. Portugal é único país que colocou no centro da sua bandeira a esfera armilar, em suma, a representação do Universo. Isso não espanta ninguém e ainda menos os portugueses. Essa imagem não é apenas de ordem cosmológica – consagração do papel de Portugal como descobridor de “novas terras e novos céus” – , mas de *ordem crística*: a do convidado modesto sentado no lugar de honra dos eleitos. / Com que direito e em nome de quê? Em todos os tempos, os povos que desempenharam um papel na História se atribuíam missões de carácter messiânico. [...] Portugal não fugiu à regra. Na época da sua expansão no mundo investiu-se totalmente numa cruzada, ao mesmo tempo

imperial e messiânica, *herdeira de Roma e de Israel*. [...] O mais curioso é que, num momento de fanatismo, Portugal amputou-se ou recalcou a sua parte de Israel para se tornar, paradoxalmente, uma *espécie de Israel católico*. [...] Em nome de Cristo, Portugal assumiu o papel impossível de povo “eleito”. À volta do brasão de Portugal evocando as cinco chagas de Cristo, os reis desse país, *então senhor dos mares*, do Brasil ao Japão, ousaram colocar-se no centro do mundo. (p. 10, grifos nossos)

Lourenço alega que se criou uma mitologia de um Portugal Imperial, mas também messiânico. Por isso, o autor filia o país a Roma – o Império – e a Israel – remontando às crenças judaicas de “povo eleito”. Lourenço ainda se vale do termo “crístico”, que se remete a “Cristo”, isto é, o “ungido”. Em suma, um país que, por muitas vezes e em diferentes momentos históricos, se propagandeou como recebedor de uma “[...] unção, por assim dizer, mística” (LOURENÇO, 1999, p. 44) e que teria uma “missão” perante o mundo. Quando Lourenço menciona o paradoxo do “recalcar” ou do “amputar” – termos utilizados pelo próprio crítico – a “sua parte de Israel”, está, obviamente, se referindo aos judeus, que passaram a ser perseguidos, com muita virulência, a partir do século XVI, época em que o reino se afirmava como um Israel (novamente: eleito e ungido por Deus) católico. Aí, de acordo com o autor, reside o paradoxo. Percebemos, portanto, que o trecho do romance de Herculano que transcrevemos já lida de maneira muito crítica com tudo isso. Embora não trate tanto da ideia de Império Luso, o narrador de *O Monge de Cister* narra não as glórias das navegações, mas, pelo contrário, o que a abertura ao comércio aos estrangeiros trouxe para “o velho Portugal” e a “menina Lisboa”: loucura para o ancião, prostituição para a donzela; os antigos trajes luxuosos de brocados em andrajos e os louros das glórias passadas já desfolhados; cicatrizes de batalhas cobertas de vermes e a personificação de Lisboa a se oferecer sexualmente para os estrangeiros; imagem de chacota perante alguns povos e diversão para outros.

Dessa maneira, o narrador do romance histórico de Herculano já antevia, por exemplo, guardadas as suas devidas proporções, as críticas de Antero de Quental, no discurso *Causas da decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos*. Para tanto, vale recordar que o poeta da Geração de 1870 filia a derrocada dos povos da Península Ibérica a três elementos, a saber, pelo excerto do próprio autor:

Ora esses fenómenos capitais são três e de três espécies: um moral, outro político, outro económico. O primeiro é a transformação do *Catolicismo*, pelo Concílio de Trento. O segundo, o estabelecimento do *Absolutismo*, pela ruína das liberdades locais. O terceiro, o desenvolvimento das *Conquistas* longínquas. (QUENTAL, 2016, p. 54, grifos do autor)

De forma semelhante e anterior, o narrador de *O Monge de Cister* discorre sobre um Portugal que vive, delirante, de um passado, mas também desmonta o mito de que a expansão marítima e comercial trouxe apenas benefícios para o reino: pelo contrário, na visão do narrador, parece que Portugal perdeu o que essencialmente seria seu, a sua marca, o seu matiz e tenta se oferecer, como meretriz, aos outros povos. Por isso, faz-se importante representar os ritos próprios do Catolicismo em Portugal e mesmo recordar o que eram, fazendo pensar o presente, já que “Os românticos não viajam realmente em direção ao passado, antes trazem o passado para o presente.” (LOURENÇO, 1999, p. 59).

É interessante como há também no excerto de *O Monge de Cister*, que transcrevemos neste estudo, uma intertextualidade, ainda que indireta com um texto bíblico. Obviamente, não encontramos uma referência direta, com citações explícitas, como ocorreu com a crônica de Fernão Lopes, no entanto, podemos inferir que Herculano, conhecedor que era da cultura judaico-cristã, conhecia a perícopa do profeta Ezequiel (23,2-7;11;17a;19), que ora reproduzimos:

Filho do homem, houve certa vez duas mulheres, filhas da mesma mãe. Ambas se prostituíram no Egito durante a sua mocidade. Ali estranhos acariciaram-lhes os peitos, ali apalpavam-lhes os seios virginais. Os seus nomes eram Oola, a mais velha, e Ooliba, a sua irmã. Elas foram minhas e deram à luz filhos e filhas. Seus nomes eram Oola, isto é, Samaria, e Ooliba, isto é, Jerusalém. Oola se prostituiu enquanto minha, deixando-se seduzir pelos seus amantes, os assírios, seus vizinhos, vestidos de púrpura, governadores e oficiais, todos jovens encantadores montados a cavalo. Ela entregou-se à fornicção com eles – com toda a elite dos assírios – e com todos aqueles pelos quais se deixou seduzir, contaminando-se com todos os seus ídolos imundos. / Ora, sua irmã, Ooliba, viu o que acontecera com ela, mas se revelou ainda mais despuída do que ela, suas fornicções foram mais graves do que as da irmã. Então os babilônios a procuraram a fim de participarem do seu leito e a contaminaram com suas

fornicações. Suas fornicações se multiplicaram, fazendo lembrar os dias da sua juventude, quando fornicava na terra do Egito, deixando-se seduzir pelos seus libertinos, cujo sexo é como o sexo dos jumentos, cujo membro é como o membro dos cavalos.

A atividade de Ezequiel, enquanto profeta, deve ter ocorrido aproximadamente no ano 590 a.C., no período de exílio dos Hebreus na Babilônia. O trecho que transcrevemos é um dos quadros alegóricos do livro que está coligido no Primeiro Testamento Bíblico: a personificação dos Reinos do Norte e do Sul – de Samaria e de Jerusalém, respectivamente – em duas irmãs prostituídas que se oferecem aos estrangeiros. Isso reforça a questão, sobretudo, religiosa: os hebreus que deixaram o monoteísmo e abraçaram o politeísmo de povos vizinhos. Conforme já referimos, o texto de Herculano não chega a citar explicitamente o profeta Ezequiel, mas é inegável a semelhança entre eles, ressaltando que o texto bíblico é menos pudico que o excerto do romance histórico. Possivelmente, a personificação da Lisboa decaída e usufruída pelo exterior foi construída a partir da imagem alegórica do livro de Ezequiel.

No entanto, a menção aos estrangeiros, na obra de Herculano, não é uma exclusividade do trecho transcrito de *O Monge de Cister*. Em “O pároco da aldeia (1825)”, encontramos, por exemplo, o seguinte:

Agora por asneiar, acudamos a um reparo, antes de ir mais longe. [...] / A primeira vez que pus os olhos naqueles bonitos versos do Childe Harold, impei. Fui vivendo e lendo, e afiz-me às injúrias de estranhos. Livros, jornais serra-madeiras, jornais populares, jornais atoalhados, jornais lençóis, em se tocando em Portugal, santa Bárbara, advogada dos trovões, nos acuda! Fervem as calúnias, os motejos, as acusações de todo o género, o que indubitavelmente é grande, é nobre, é generoso! O dar é assim! – numa nação cuja língua, pouco conhecida na Europa, torna impossíveis as represálias. E se fosse a verdade só! Muitas verdades amargas nos poderiam dizer, como se podem dizer a todas as nações do mundo; mas a calúnia tem mais pilhéria, e Portugal é um tema em que até os ingleses querem ter graça! Os franceses ainda alguma vez, por engano, nos fazem justiça: eles nunca. Em Inglaterra não há nenhum tolo que não faça um livro *tourist*, nenhum arquitolo que não o faça sobre Portugal: estes livros e os sermões são o grosso da sua literatura. (HERCULANO, 1949, p. 339;341-342)

O trecho que reproduzimos acima é também uma digressão do narrador de “O pároco da aldeia (1825)”. Percebamos pelo início: a voz narrativa informa

ao leitor que, antes de seguir o relato, precisa, primeiramente, fazer um “reparo”. Ressaltamos que, antes dessa parte citada, estão transcritos, na obra de Herculano, alguns versos do poema narrativo *Childe Harold's Pilgrimage* (1812-1818), do poeta inglês Lord Byron (1788-1824). Tenhamos em mente, acerca disso, o que já mencionamos sobre a transcrição *ipsis litteris* da crônica de Fernão Lopes em *O Monge de Cister*: o narrador se vale de uma digressão extratextual. Porém, chamamos a atenção, de igual maneira, para o que se afirma no poema de Byron e o que ele representa na economia interna da obra: em suma, o eu-lírico dos versos citados critica veementemente Portugal e os portugueses, tratando o país como atrasado e os seus originários como sujos. Para os versos, há a seguinte nota de rodapé em “O pároco da aldeia (1825)”: “Isto escrevia o nobre Lord em 1809, quando os ingleses reivindicavam dos franceses o trono de Beresford 1º ocupado pelo usurpador Junot 1º – (*Nota do gamenho que fala*).” (HERCULANO, 1949, p. 340, grifos do autor). Obviamente, é uma nota muito irônica, a começar pelo termo que o narrador utiliza para se referir a si: *gamenho*, que pode significar tanto alguém elegante quanto um esperto ou malandro. Depois, porque atribui ao general francês Jean-Andoche Junot e a William Carr Beresford (1768-1854) as enumerações próprias da monarquia, como se fossem os reis de Portugal durante o período de ausência da Corte e das invasões napoleônicas, sendo Junot, como já referimos, o comandante das tropas francesas e Beresford, comandante dos ingleses em território português contra o exército de Napoleão Bonaparte. Em suma, há um gracejo do narrador ao citar que o militar francês era um usurpador do trono de Portugal, enquanto o inglês também seria e, obviamente, nenhum dos dois era rei.

Voltemos, pois, ao que afirma a voz narrativa de “O pároco da aldeia 1825)” acerca dos versos de Byron: *impou* é a expressão empregada para descrever a primeira vez que leu o poema. Nesse contexto, o verbo deve significar algo como soluçar ou respirar com certa dificuldade. Mas, de acordo com o narrador, ele foi se acostumando às injúrias dos estrangeiros. Fixemo-nos em outro termo empregado: *injúria*. Não é uma crítica, mas uma detração, muitas vezes, injusta. E onde elas aparecem? Faz uma enumeração o próprio narrador: em livros, mas também em todas as espécies de jornais, dos mais elitizados aos mais populares. Quando menciona sobre o que se divulga

acerca de Portugal, o narrador não se contém: ao lermos, parece que podemos ouvir a exclamação por Santa Bárbara. Aqui cabe uma reflexão sobre o recurso de que se vale a voz narrativa: o brado do narrador aproxima a digressão de um discurso oral, em um momento em que pasma perante a situação. E o faz para poder emitir a sua opinião sobre tal. Por outro lado,

A apelação à santa mártir dos séculos III e IV, conhecida como protetora contra os raios, também corrobora o ambiente da narrativa, pois filia o narrador ao Catolicismo do povo, acostumado às invocações dos santos por motivos de estupefacção e medo. Podemos perceber, portanto, que advogar pelo Catolicismo em “O Pároco da Aldeia (1825)” é legitimar a própria defesa de Portugal. (NERY; MENDES, 2020, p. 230)

Em suma: a forma shandiana está presente tanto em *O Monge de Cister* quanto em “O pároco da aldeia (1825)” e isso é muito significativo, pois, ao optar por esse estilo narrativo, é possível abrir digressões extratextuais ou reflexivas, conforme temos observado. Além disso, para além do próprio enredo principal, abrem-se perspectivas de narrativas e de observações paralelas que corroboram a ideia que o narrador defende, pois “[...] todas as coisas pensáveis e imagináveis estão sob o império da opinião, no qual o autor shandiano é soberano absoluto.” (ROUANET, 2007, p. 89).

Vejamos que, para tanto, o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” não deixa de opinar sobre o que dizem os estrangeiros acerca de Portugal: qualquer estúpido escreve em Inglaterra e, quando se trata de Portugal, qualquer *arquitoló* – ou seja, muito mais do que um tolo – escreve ainda mais. Ao dar uma opinião muito dura acerca da Literatura Inglesa, o narrador abre uma nota de rodapé, em que se justifica:

Não me persuado de que nenhum leitor tome ao pé da letra este brinco literário. A Inglaterra é uma grande nação, e possui no seu grémio muitos homens honestos, sábios, e por todos os modos respeitáveis. Mas a esta classe não pertencem por certo aqueles, que, propondo-se ilustrar o povo, escrevem acerca de uma pobre nação, que nunca os ofendeu, toda a casta de absurdos e mentiras insulsas. (HERCULANO, 1949, p. 342)

Neste caso, o recurso da nota de rodapé funciona como apaziguador: após ter afirmado em texto que a Literatura Inglesa se resume a sermões e às

ofensas a Portugal, o narrador faz uma ponderação – reiteramos: em nota de rodapé. Seria como se o discurso da narrativa estivesse inflamado, expressado no calor do momento, em que o narrador se empenha na defesa de seu país, enquanto que a nota, mais equilibrada, viria depois, para justificar que “não se pode generalizar”, porém os que propalam as mentiras sobre Portugal não são honestos e o que fora dito no calor do discurso, de fato, se aplica a eles⁴².

Pensemos que “O pároco da aldeia (1825)” é também uma narrativa em defesa do Catolicismo de Portugal, em que o narrador toca os mais diversos aspectos da religiosidade lusitana, sobretudo, em relação aos cultos – tanto os institucionais quanto os populares. Portanto, reafirmamos que a escolha da forma shandiana, com essas tantas digressões reflexivas, é extremamente importante para que o narrador conduza o leitor às representações culturais e tire delas a conclusão que deseja, de modo que não restem dúvidas sobre o que pretende propagar em seu relato.

Nessa esteira, podemos averiguar, ainda, mais um excerto de *O Monge de Cister*, que está no capítulo IV, “A festa da Maia”:

Cidade, donzela e pura do século XVI, por que rasgaste o teu véu de inocência? [...] Por que te aproximaste à foz do Tejo, convocaste os estrangeiros, e converteste a tua morada em lupanar? Foi porque teu pai [...] te entregou a ti só as riquezas que conquistara [...]. É por isso que os que vem buscar os últimos fios de ouro do roto brocado que te cobre ou arroxear-

⁴² Alexandre Herculano não é o único escritor a denunciar ou, pelo menos, a enxergar com muita desconfiança, em sua produção literária, os problemas que certo “progresso”, advindo, sobretudo de Inglaterra, o país da Revolução Industrial, poderia trazer. O narrador de *Viagens na minha terra*, de Garrett, dedica, por exemplo, uma digressão no capítulo terceiro do romance ao que transcrevemos: “Não: plantai batatas, ó geração de vapor e de pó de pedra, macadamizai estradas, fazei caminhos de ferro, construí passarolas de Ícaro, para andar a qual mais depressa, estas horas contadas de uma vida toda material, maçuda e grossa como tendes feito esta que Deus nos deu tão diferente do que a hoje vivemos. Andai, ganha-pães, andai; reduzi tudo a cifras, todas as considerações deste mundo a equações de interesse corporal, comprai, vendei, agiotai. – No fundo de tudo isto, o que lucrou a espécie humana? Que há mais umas poucas de dúzias de homens ricos. E eu pergunto aos economistas políticos, aos moralistas, se já calcularam o número de indivíduos que é forçoso condenar à miséria, ao trabalho desproporcionado, à desmoralização, à infâmia, à ignorância crapulosa, à desgraça invencível, à penúria absoluta, para produzir um rico? — Que lho digam no Parlamento inglês, onde, depois de tantas comissões de inquérito, já deve de andar orçado o número de almas que é preciso vender ao Diabo, o número de corpos que se têm de entregar antes do tempo ao cemitério para fazer um tecelão rico e fidalgo [...] um mineiro, um banqueiro, um granjeeiro — seja o que for: cada homem rico, abastado, custa centos de infelizes, de miseráveis.” (GARRETT, 1977, p. 31-32). Como podemos observar, tanto Herculano quanto Garrett seguem em um mesmo diapasão para criticar o que se designava como “progresso”: afinal, quantos viveriam na miséria para que os bolsos de poucos se enchessem? Ou, em outras palavras, até que ponto a Inglaterra industrializada, por exemplo, seria tão melhor para as massas se comparado ao muito agrário Portugal oitocentista?

te as faces sem pudor com os últimos beijos de uma sensualidade hedionda e bruta calcam o velho que dorme a teus pés o sono da embriaguez. É por isso que tu ouves ao longe, na terra e nos mares, um som vago de risada de insulto, um apupar de gentalha em línguas bárbaras. Riem-se de ti, desgraçada! Riem-se de Portugal [...]. Este rir, este apupar é a voz do teu opróbrio. Quando hás de tu ser quem foste, ó terra de D. João I? (HERCULANO, 19-- , p. 71)

A digressão segue, como podemos ver. Principiemos, todavia, pelo fim do trecho supratranscrito. A indagação do narrador é muito pertinente para uma obra portuguesa do século XIX: quando Portugal será novamente respeitado no cenário de tantas nações? A menção ao Mestre de Avis, D. João I, não se faz apenas porque o romance está ambientado no século XIV, conforme está em seu título completo, mas também pela relevância de D. João I, pois foi, sobretudo, esse monarca o responsável pela não rendição lusitana perante Castela e o agente da fundação de uma segunda dinastia de reis em Portugal. Em suma:

Se Herculano se descobre e inventa romancista pseudomedievalizante e historiador, não é por amor do passado enquanto tal, por mais glorioso, mas como prospector do tempo perdido de Portugal, cuja decifração lhe é vital para se situar como homem, cidadão e militante num presente enevoado e oscilante. Só assim julga possível modelar o perfil futuro da incerta forma histórica em que se converteu a sua pátria. (LOURENÇO, 2016, p. 101)

Em outras palavras, a revisitação ao passado português não é, para Herculano, mero saudosismo como se fosse possível regressar ao que fora Portugal. Ao remontar criticamente ao pretérito, num presente brumoso, em que nem sempre é possível enxergar com clareza, o autor tenta também apontar caminhos para o futuro, a partir de saídas que deram certo e de outras que foram desastrosas na História de Portugal. No excerto de *O Monge de Cister*, por exemplo, encontramos, de acordo com o narrador, as remissões ao momento em que o reino passou a ser visto sob a chacota dos estrangeiros, que, mesmo assim, não deixaram de usufruir dele. Contudo, se juntarmos os trechos do romance histórico com o de “O pároco da aldeia (1825)”, perceberemos que a questão segue incomodando. O que começou no século XVI, para o narrador do romance, continua a suceder no século XIX, de acordo com a voz narrativa da história coligida em *Lendas e Narrativas*.

A forma shandiana, que reiteramos ser de suma importância, em ambas as narrativas, para compreender as representações dos ritos, tem também uma característica muito peculiar: o narrador “[...] intervém constantemente na narrativa, [...] mas distingue-se dos outros pelo caráter caprichoso e imprevisível dessa intervenção. Tem opiniões sobre tudo, [...] E disserta sobre tudo, [...] abrangendo todas as áreas do saber” (ROUANET, 2007, p. 35). A isso, Rouanet (2007) definiu como *hipertrofia da subjetividade*, que “[...] se manifesta na relação arrogante com o leitor, às vezes mascarada por uma deferência aparente (p. 35). Vejamos o seguinte trecho de “O pároco da aldeia (1825)”:

O que o negócio deu de si vê-lo-á o leitor no prosseguimento desta história, que poderá ter mil defeitos, mas que (não é por me gabar) tenho levado com toda a pontualidade na cronologia e na averiguação dos mais miúdos factos que possam ilustrá-la (HERCULANO, 1949, p. 378)

No excerto, percebamos como há a mescla entre uma digressão autorreflexiva – até mesmo auto-elogiosa sobre a configuração da narrativa – com uma intervenção do narrador para anunciar que irá dar conta, para o leitor, do ocorrido. Chamamos a atenção para duas questões: primeiramente, o comando da voz narrativa, pois ainda que indiretamente, quando há esse tipo de anúncio, o narrador, de certa forma, dá mostras de quem está no comando da história. Afinal de contas, é ele que decide quando e o que desvelará sobre os fatos. Em segundo lugar, o narrador se gaba de estar honrando a *pontualidade na cronologia* dos pormenores para poder relatar. De fato, “O pároco da aldeia (1825)” não tem problemas de verossimilhança, por exemplo. Todavia, a narrativa é entremeada de reflexões, digressões, reminiscências e outras narrativas do próprio narrador. Em suma:

[...] o narrador dispõe [...] sobre a vida dos personagens e sobre a sequência narrativa, adiando por decisão própria a continuação da história, e interrompendo-a com reflexões morais e filosóficas, sem perguntar ao leitor se ele está disposto a escutar essas reflexões. (ROUANET, 2007, p. 38)

Dessa maneira, em alguns momentos encontramos um narrador que chega a enfrentar o leitor ou debochar dele, como neste excerto de “O pároco da aldeia (1825)”:

Falemos sério: não contigo, filósofo estético-romântico-progressivo, que não vales a pena disso, mas com o povo português que fala português chão e inteligível. Falemos sério, porque estas matérias de crenças e de culto são coisas graves e santas. (HERCULANO, 1949, p. 343)

As reflexões do narrador, portanto, são destinadas ao povo português e não ao que ele designa como “filósofo”. “O pároco da aldeia (1825)” é apenas uma das obras de Herculano em que aparece o tema do cidadão iludido com a Filosofia Racionalista do Iluminismo e, por isso, se considera muito esclarecido, porém é apenas um ludibriado. É possível afirmar que, em Herculano, isso se configura um *topos*. Atentemos, no entanto, para o fato de que o narrador está escolhendo com quem vai tratar, segundo ele próprio, de maneira séria. Sim, a voz narrativa despreza a seriedade e a presença do “filósofo”. Na mesma esteira, encontraremos algo semelhante em *O Monge de Cister*, quando o narrador cita o rei D. João I:

“D. João I?! Ora essa! – exclamará algum dos nossos leitores. – Deixai-nos com D. João II! Pobre bruto, que não sabia nem conhecia nada: nem os falanstérios nem os charutos de Havana; nem a mnemotécnica nem a pirotécnica; nem o sistema eleitoral, nem as pílulas de família; nem os cupons, nem as velas de estearina; nem as inscrições, *bonds* e carapetões, nem os dentes postiços. Que temos nós, homens do progresso, da ilustração, da espevitada e desenganada filosofia, com esses casmurros ignorantes que morreram há quatrocentos anos?” / Tens razão, leitor. Fecha o livro, que não é para ti. (HERCULANO, 19--., p. 72)

Neste caso, o narrador projeta o discurso do leitor – que, graficamente, aparece entre as aspas. O discurso é permeado por uma incompreensão: por que remontar a D. João I se há tantos avanços tecnológicos e sociais? Os avanços passam, na construção discursiva do leitor, da prótese dentária aos charutos, da Filosofia ao sistema eletivo, da pirotécnica às lorotas, para sermos concisos. No entanto, percebamos que isso foi montado pelo próprio narrador, que pressupõe o que alguém estaria pensando de seu livro – o que é também possível. Isto é, é o próprio narrador que pressupõe o que afirma algum leitor, compõe o discurso da maneira mais utilitária possível e ao fim pode mandar fechar o livro. Dessa forma, pela ironia, está chamando de ignorante quem tem uma opinião semelhante ao que considerou ser o discurso de um leitor e,

portanto, opinando sobre o romance e sobre a tentativa de regressar ao passado.

Já em “O pároco da aldeia (1825)”, encontramos o seguinte:

E a que vem estas metafísicas aqui? De que utilidade são elas para a história do pároco da aldeia e da festa do orago, há tanto tempo interrompida e que até agora não tem passado de divagações por objectos sem ligação com a vida e costumes do reverendo padre prior? – “Venha o padre prior: venha a festa – dirão alguns – e deixemo-nos dessas metafísicas modernas, que escorregam por entre os dedos [...] ao pé daquelas grandes filosofias dos ideólogos [...]”. / Ai, leitor, que aí bate o ponto! Quem me dera isso! [...] Como ajeitar minha narração deambulatória pelas regras do método? (HERCULANO, 1949, p. 361-362)

A narrativa se demorou em digressões e o narrador sentiu a necessidade de se justificar com o leitor. Contudo, de maneira semelhante a *O Monge de Cister*, elaborou o que o seria a consideração de um leitor, aqui, muito impaciente com a forma narrativa. Chamamos a atenção para a definição que o narrador dá ao seu relato: narrativa deambulatória, “[...] ou seja, como a que divaga pelas ideias, mas também perambula pelos locais.” (NERY; MENDES, 2020, p. 213), com a subjetivação do tempo e do espaço, já que o narrador sabe que “[...] os leitores estão à sua mercê” (ROUANET, 2007, p. 38). Como lembrança da meninice do narrador, a história também tem os seus lapsos, conforme o seguinte trecho: “[...] não me lembra em que rua, porque isto já lá vai há muito tempo, e a história está sujeita a estas deploráveis lacunas.” (HERCULANO, 19--., p. 387). Isso acontece tanto pelo relato ser construído como reminiscências do narrador, quanto pela subjetivação do tempo e do espaço, característica importante da forma shandiana. Em suma: a voz narrativa afirma contar o que se recorda e assim é, pois é ela que define a ordem das coisas e como se dará o relato: “[...] a relação entre o narrador e o leitor não é nem pode ser simétrica.” (ROUANET, 2007, p. 42). Isso funciona muito bem para uma narrativa em que o narrador está o tempo todo tentando convencer quem a lê de que os elementos do Catolicismo são muito superiores aos do Protestantismo.

Por outro lado, ao pensarmos nas representações rituais:

Não podemos deixar de observar, contudo, que ao empregar o termo *deambulatório*, o narrador faz recordar uma procissão: é

como se a própria narrativa, em sua construção estética, seguisse um rito de sair de um lugar a outro, ora parando, ora adentrando outro assunto, ora voltando ao seu curso central. (NERY; MENDES, 2020, p. 213, grifo dos autores)

Em outras palavras, reiteramos: a escolha da forma shandiana se faz importante para as representações rituais em *O Monge de Cister* e em “O pároco da aldeia (1825)”, mas as figurações dos ritos na obra de Herculano não são exclusividade de narrativas em que haja a presença de um narrador shandiano.

Vale reforçar, no entanto, que encontraremos outros recursos na construção do narrador dessas narrativas. Um dos subterfúgios muito utilizados, que se coaduna, inclusive, com a ideia desse narrador que dispõe sobre tudo dentro da economia das obras, é o da condução do leitor a um local, como se o leitor estivesse ao pé do narrador e sendo dirigido por ele. Nesses casos, é comum haver cenas como o narrador “[...] fingindo dialogar com ele [o leitor] e levando-o a entrar em aposentos ou a assistir cenas importantes” (MARQUES, 2012, p. 101):

Abramos a porta da antecâmara onde estão, fechados por dentro, o monge [Fr. Vasco] e sua irmã, e desçamos por esta estreita escada que fica à nossa direita. Bem. Estamos numa casa térrea. O lar com um resto de brasido, ali o vemos daquele lado; [...] Evidentemente, o aposento onde nos achamos é uma bem arrumada cozinha. / Mas para que descemos, para que revistamos, para que viemos aqui? / Esperai, que ainda não vimos tudo. Olhe o leitor para aquele recanto escuro [...]. Cheguemo-nos pé ante pé; tenhamos a respiração; apliquemos o ouvido, e convencer-nos-emos de que não foi inútil para a inteligência deste importante livro devassarmos o interior da morada de Beatriz (HERCULANO, 19--., p. 283-284)

O narrador interpenetra a condução ao leitor com a descrição do ambiente: é um subterfúgio interessante, já que não tínhamos notícias pregressas dos pormenores da casa de Beatriz, irmã de Fr. Vasco. Por outro lado, a maneira como isso é narrado gera certa expectativa para o avanço do relato e causa a impressão de estarmos, enquanto leitores, adentrando a casa da personagem, enquanto o narrador nos desvela os detalhes do local. Em “O pároco da aldeia (1825)”, acontecem remissões da voz narrativa voltadas para o leitor, a fim de que ele não se esqueça da personagem que nomeia a obra,

mesmo após uma longa digressão: “E com estas digressões esquecemo-nos do padre prior. Não importa. Deixá-lo cear em paz e rezar o breviário.” (HERCULANO, 1949, p. 301). Ainda assim, temos a impressão de estarmos junto ao pároco ou, pelo menos próximos, a ponto de deixarmos que ele possa se alimentar e rezar pelo livro das orações obrigatórias a um presbítero, enquanto seguimos com o narrador. Em outro momento da trama, somos, enquanto leitores, chamados para fora da igreja, onde o povo está reunido para a festa do orago e faz muito calor:

Estamos à porta da igreja. A saloiada metemo-la dentro. O Padre Mestre Prazeres, o Padre Chaparro e o padre prior, não sei se daqui os veem na capela-mor. [...] / O *introito* entoou-se: o negócio está agora em mãos de mestre: podemos ficar descansados com a festividade. Como o calor da igreja é muito, venhamos eu e o leitor, conversar um pouco à fresca sombra dos plátanos do adro. Tenho explicações indispensáveis que lhe fazer; dê por onde der, embora ouçamos a missa descabeçada. (HERCULANO, 1949, p. 394-395)

Primeiramente, podemos notar que o narrador remonta a uma informação dada no início da narrativa: descreveu-se, anteriormente, a existência das duas árvores no adro da igreja: “Belos e veneráveis eram os dois plátanos. O adro cobriam-no todo com as suas sombras fechadas, e só pela volta da tarde, principalmente no outono, é que algumas résteas do sol no poente se estiravam por debaixo deles” (HERCULANO, 1949, p. 296). Ou seja, há uma continuidade e uma relação harmônica na economia da trama para o cenário onde as ações se desenrolam: o convite de se sentarem à sombra das árvores faz recordar que, de fato, estão na aldeia anteriormente descrita. Depois, o narrador aborda os sentidos dos leitores: é possível ver os padres na capela-mor da igreja, em meio às liturgias do santo padroeiro, bem como ouvir a missa que se iniciou com o *Introito*⁴³. O leitor sente o calor de Julho, em Portugal, e receberá as explicações do narrador, fora do abafado templo, mas ouvindo ao longe a missa que se desenrola. É a ilusão de que o leitor participa da narrativa e está bem próximo ao narrador, que o conduz a seu bel-prazer.

⁴³ O *Introito* é a primeira oração, no rito da Missa de Pio V (1504-1572), que vigorou majoritariamente até a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II (1962-1965): “Introito ad altare Dei” (MISSALE ROMANUM, 1935, p. 211) é uma referência ao Salmo 43,4a: “Eu irei ao altar de Deus, ao Deus que me alegra”. Por extensão, ainda hoje, utilizamos o termo *introito* para designar uma introdução.

Acerca dos dias festivos, tanto em “O pároco da aldeia (1825)” quanto em *O Monge de Cister* há alusões ao “dia santo”. Em ambas as narrativas, a referência acontece em digressões opinativas, sendo que no texto coligido em *Lendas e Narrativas* há certa relação entre o dia festivo e “refrigério” do descanso:

Se nos dias, desgraçadamente mui comuns, das mágoas extremas só o catolicismo tem conforto para o homem rude, nos de contentamento só o catolicismo tem festas que convertam para a gratidão e para Deus o seu gozo interior, que tende a transbordar em risos e folgares. O simples repouso do domingo, para aquele que, condenado a labor indefeso durante a semana inteira, compra, à custa de suor e cansaço, um pouco de pão duro e grosseiro, é uma alegria semelhante à do preso, que, adormecendo em ferros, despertasse livre. (HERCULANO, 1949, p. 351)

Em sua opção pelo Catolicismo, o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” repara na proverbial existência dos dias comuns – os dias de trabalho duro, sobretudo – e dos dias festivos – de folgares e descanso. Esses últimos, que incluem o próprio repouso dominical como preceito católico, seriam como dias de conforto necessários. Levemos em conta que “Os católicos [...] insistiam que alguns dias eram mais sagrados que outros” (BURKE, 2013, p. 290) e que, em diversos lugares, para a cultura popular, o tempo era contado segundo as festas, conforme propõe Burke (2013):

Na cultura popular europeia tradicional, o tipo de cenário mais importante era a festa: festa de família, como os casamentos; festa de comunidade, como a festa do santo padroeiro de uma cidade ou paróquia [...]; festas anuais comuns a muitos europeus, como a Páscoa, o Primeiro de Maio, o Solstício de Verão, os doze dias de Natal, o Ano-Novo e o dia de Reis, e por fim o Carnaval. Eram ocasiões especiais em que as pessoas paravam de trabalhar, e comiam, bebiam e consumiam tudo o que tinham. [...] Em oposição ao cotidiano, era uma época de desperdício justamente porque o cotidiano era uma época de cuidadosa economia. Seu caráter de ocasião especial vinha simbolizado nas roupas que o povo usava para dela participar – as melhores. / [...] As pessoas contavam o tempo pelas grandes festas, como o dia de são Miguel (29 de setembro) ou o dia de são Martinho (11 de novembro). (p. 243-244)

Em outras palavras, a ficção de Herculano apreende muito do que Burke propõe em seu estudo, já que trata de uma questão que, de fato, está na

centralidade da cultura do povo: o calendário festivo como sendo o cerne para a contagem do tempo, inclusive na distinção com os “dias comuns”. E esses dias de folgares ultrapassavam, inclusive, as fronteiras das liturgias institucionais, desbordando para celebrações que nem sempre eram prescritas pela Igreja, como os dias de abundância e de desperdício, como alguns préstitos ou outras cerimônias não-institucionais, que são mencionadas por Burke, por exemplo. Em *O Monge de Cister*, o narrador shandiano faz uma longa consideração, em digressão opinativa no capítulo XVII, intitulado “A procissão de Corpus”:

Era um belo dia de estio aquele. [...] / O dia que amanhecera fora o dezessete de junho, e o dezessete de junho era um dia santo, o da procissão de Corpus. / Um dia santo; um dia santo!... Assim juntas, estas duas palavras são as mais sonoras, as mais pitorescas, as mais saudosas da nossa língua; para mim, ao menos. De todas essas memórias passadas, cujas ruínas o descrever da idade de homem me tem alastrado pelo coração, uma sei eu que vive ainda nele fresca e viçosa e que me parece morrerá só quando eu morrer. É a lembrança dos dias santos dos meus tenros anos. [...] Na orla desse horizonte crepuscular do passado avultam-me a capelinha da habitação da infância ao dia santo e o altar com os seus castiçais de talha dourada e as jarras de flores, [...] e o alevantar cedo para todos, e tudo estar lavado, espanejado, escovado e ordenado para a missa. [...] Naqueles dias abençoados, juraria eu que a folhagem das árvores era de um verdor mais vivo, os frutos mais saborosos, o ar mais diáfano, a água mais transparente, o céu mais azul e, até, as alfaias da casa mais novas e o caio do muro mais alvo. (HERCULANO, 19--., p. 57-59)

Antes de iniciar a narração do préstito de *Corpus Christi*, o narrador introduz o capítulo rememorando os dias santos de sua infância, bem aos moldes da forma shandiana, conduzindo a história como bem entende e dando espaço a uma longa reflexão digressiva antes das descrições dos fatos. O trecho supratranscrito tem uma estreita relação com “O pároco da aldeia (1825)”: também lá a voz narrativa reforça comparação, em reminiscências, entre a fé da tenra idade com cetismo alcançado após a maturidade. Porém, chama-nos mais a atenção a descrição de alguns símbolos ou elementos que faziam aquele “dia santo” diferente dos demais: a preparação prévia, com as arrumações e os asseios – ou seja: a festa começava antes, com os seus preparativos – e os objetos cultuais – os candelabros e arranjos de flores no

altar, por exemplo. Em suma, o narrador deixa transparecer como esses elementos calaram fundo em sua memória afetiva e o fazem remontar a um tempo em que lhe parecia, ao menos, muito melhor. Os símbolos, portanto, são de suma relevância para o desenrolar do culto católico e a voz narrativa dá destaque a eles, porque são, inclusive, um distintivo do Catolicismo.

Na mesma esteira, sobre os dias de folguedos, o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” relata:

É então que o catolicismo lhe oferece [ao simples] as pompas das suas solenidades; o templo iluminado, os cânticos dos sacerdotes, as harmonias do órgão, o espetáculo brilhante das vestes sacerdotais e dos adornos do altar, os ramilhetes povoando os degraus do santuário ou juncando o pavimento, o incenso embalsamando a atmosfera. E, como tudo isto é para as multidões, o culto transborda do estreito recinto e derrama-se pelas ruas, pelas praças, pelos campos, em procissões, em círios, em romarias, e o povo flutua, folga, reza, tripudia, esquece-se dos seus destinos de miséria e trabalho, ama a religião que o consola, e, voltando às habituais fadigas, leva pera o meio delas a saudade do dia santo e as recordações afetuosas da igreja. (HERCULANO, 1949, p. 351-352)

Mencionadas pelo narrador, as “recordações afetuosas” estão intimamente ligadas ao culto “brilhante” e faustoso. Assim como no trecho de *O Monge de Cister*, no qual o narrador recorda dos dias santos, sobretudo pelos elementos simbólicos, a voz narrativa de “O pároco da aldeia (1825)” advoga que as boas recordações do templo, que têm o povo laborioso, estão relacionadas com os vários componentes que ele elenca: as velas e lamparinas, a música litúrgica, as alfaias presbiterais, as flores e os adornos e o incenso – um dos únicos elementos odoríferos do culto católico. Ou seja: o narrador, no trecho que transcrevemos, faz uma espécie de sumarização dos múltiplos itens que compõem a liturgia e dos quais teremos a oportunidade de tratar neste estudo. No entanto, é importante pensar no caráter de espetáculo que os ritos assumem – desbordando, inclusive, dos limites do templo para procissões, cortejos e romarias. Dessa fé que impressiona a visão, passa pelo auditivo, é tátil e muitas vezes também se prova com o paladar, além de entrar pelas narinas, é o que trataremos a partir de agora.

3.3- O DRAMA LITÚRGICO: A PROCISSÃO-CARNAVAL E O TEATRO DENTRO DO TEMPLO

Conforme já demonstramos anteriormente, uma das principais representações culturais da obra de Alexandre Herculano, o préstito de *Corpus Christi*, está circunscrita no capítulo XVII de *O Monge de Cister*. O próprio narrador, no capítulo XIX do romance, retoma a procissão como “[...] o grande drama popular” (HERCULANO, 19--., p. 118), em consonância com as afirmações de Peter Burke (2013):

O local do *Carnaval* era ao ar livre [...]. O *Carnaval* pode ser visto como uma peça imensa, em que as principais ruas e praças se convertiam em palcos, a cidade se tornava um teatro sem paredes, e os habitantes eram atores e espectadores, que assistiam à cena dos seus balcões. (p. 248-249, grifos nossos)

Sublinhamos que o autor está tratando do *Carnaval*. Então, podemos questionar: mas a descrição, no romance histórico de Herculano, não trata da solenidade de *Corpus Christi* e de sua procissão? Ao longo desta seção, entenderemos o porquê cabe a designação de Carnaval também ao préstito descrito na obra. Reforçamos, no entanto, que a procissão era uma grande dramatização ao ar livre, na qual a cidade fazia as vezes de teatro, tendo por palco as suas ruas: “As procissões são uma das manifestações mais relevantes entre os cerimoniais públicos promovidos frequentemente pela Igreja Católica.” (FERREIRA, 2017, p. 233). É sobre tal dramatização da crença que nos ateremos nesta seção de nosso estudo, bem como, mais adiante, a outro “espetáculo da fé”, representado dentro da igreja de “[...] um convento de frades dominicanos, o convento de Santa Maria da Vitória, vulgarmente chamado a Batalha!” (HERCULANO, 1949, p. 161): *o auto da adoração dos reis*, que está descrito em “A Abóbada (1401)”.

Começamos pela análise da procissão de *Corpus Christi*. Para tanto, examinemos as afirmações de António José Saraiva e Óscar Lopes acerca de *O Monge de Cister*:

Herculano procurou aí cingir diversos e antagónicos grupos sociais, representar-nos a ideologia própria de cada um e a dinâmica das suas relações mútuas. Isto é visível sobretudo n’*O Monge de Cister*, que, à falta de um estudo histórico,

constitui uma exposição relativamente completa de ideias de Herculano sobre esta época – a época em que, a seu ver, melhor se experimenta a *índole* nacional, graças ao carácter democrático da acessão ao trono do mestre de Avis e à influência política conquistada pelos burgueses e mesteiros. / O autor procura mostrar-nos as posições relativas da nobreza, do terceiro estado (aliás dividido em grandes e pequenos pelas diferenças de fortuna), do clero e da coroa; o papel decisivo desempenhado pelo direito romano na centralização monárquica. A reconstrução da época fundamenta-se numa informação minuciosa: a procissão de *Corpus*, o sarau da corte, o mobiliário, o vestuário, as etiquetas, os nomes das personagens, a reunião das Cortes, etc., têm por base um ou vários documentos comprovativos. / [...] Na composição das novelas sucedem-se as cenas dramáticas de interior, dominadas pelo diálogo e pela descrição minuciosa do ambiente (arquitetura, mobiliário, etc.), as cenas de ar livre (procissões, tumultos e comícios populares, etc.); as reflexões morais-religiosas, a explicação histórico-social. Normalmente cada um destes géneros literários – dramático, narrativo-descritivo, expositivo e didático – ocupa o seu capítulo próprio. Não há uma integração perfeita entre estes elementos ligados por contiguidade: a ficção portuguesa em prosa encontra-se ainda em fase incipiente, com Herculano (SARAIVA; LOPES, 1985, p. 772-773, grifo dos autores)

Os críticos nos fornecem muitas informações interessantes e que valem uma melhor explanação antes da análise do texto de Herculano, propriamente dito. Para Saraiva e para Lopes, as pormenorizações recorrentes em romances históricos são recursos para uma melhor aproximação com o período em que a narrativa está circunscrita e, por isso, há a recorrência da descrição arquitetônica ou das indumentárias ou mesmo dos costumes, como é o caso da procissão medieval do *Corpus*. Nesse caso, os autores são bastante assertivos em reconhecer a repetição de tais subterfúgios, que tendem a reforçar que a temporalidade da ficção é distante da temporalidade da veiculação da obra. Dessa maneira, Maria de Fátima Marinho (1999), em consonância com os autores, reforça que, “Alexandre Herculano, *historiador de profissão*, não resiste à moda do tempo e tenta imprimir forma romanceada a alguns episódios da vida portuguesa, que ele considera *momentos-chave para a consolidação da nacionalidade*.” (p. 54, grifos nossos). Ou seja, *O Monge de Cister* seria uma dessas obras que a sua ambientação temporal estaria circunscrita em um momento-chave para a nacionalidade: a pós-vitória sobre Castela na Batalha de Aljubarrota, a aclamação de um novo rei, a formação de uma nova dinastia e a reafirmação da independência de Portugal. É possível entrever como

Saraiva e Lopes sumarizam, grosso modo, o que ora elencamos. Para que haja o transporte, ainda que imaginário, para o século XIV, o narrador “[...] descreve minuciosamente o vestuário de algumas personagens [...]. A pormenorização da indumentária [...] evidentemente se destina a mais facilmente *presentificar a efabulação*” (MARINHO, 1999, p. 58, grifos nossos), ou ainda, realiza “Exaustivas descrições de cidades, castelos e monumentos [que] [...] contribuem também para acentuar a *cor local*.” (MARINHO, 1999, p. 58, grifo da autora).

Em suma: utilizamos, para refletir sobre a composição de alguns elementos do romance histórico, as explicações de Maria de Fátima Marinho, que estão concordes, em termos, com a explanação de Saraiva e de Lopes. No entanto, os dois críticos mencionam que em Alexandre Herculano, a prosa de ficção em Portugal ainda é *incipiente*, de acordo com o termo utilizado pelos autores, ou seja, principiante e sem certa maturidade. A justificativa dos críticos é porque, segundo eles, não há integração entre as pormenorizações, as descrições e as cenas – como a da procissão de *Corpus Christi* – com o restante da economia interna do romance. Em outras palavras, na visão de Saraiva e de Lopes, esses detalhamentos e cenas figuram quadros soltos no meio da narrativa, sem certa conexão.

Pelo que já tratamos dos narradores, sobretudo de *O Monge de Cister* e de “O pároco da aldeia (1825)”, podemos afirmar que a composição dessas narrativas é extremamente complexa e que os “diferentes gêneros”, conforme designam Saraiva e Lopes, são partes de uma construção coesa. As digressões explicativas, narrativas ou opinativas estão integradas ao enredo principal e as cenas de época – como é o caso do cortejo de *Corpus Christi* – além de funcionarem como reafirmação da ambientação da temporalidade da narrativa, podem suscitar discussões outras, conforme passaremos a abordar.

O capítulo IV de *O Monge de Cister*, intitulado “A Festa da Maia”, traz a pormenorização de tal celebração. De tal festejo trataremos mais à frente, mas cabe uma consideração breve sobre ele em relação à procissão de *Corpus*: se na Festa das Maias relata-se que os cristãos não ousavam participar dos folguedos devido ao interdito da Câmara de Lisboa, na solenidade de *Corpus Christi* são os muçulmanos e judeus que não comparecem:

Para assistir a este *maravilhoso espetáculo*, a este *drama litúrgico*, amontoavam-se desde o romper da alva, não só os moradores de todos os bairros da cidade, mas também os das aldeias e vilas que demoravam por algumas léguas em volta. Exceção da regra geral eram unicamente os judeus e mouros, cujos trajos especiais os faziam distinguir da outra gente e lhes poderiam acarretar neste dia insultos, violências e, até, risco de vida no meio da gentilha feroz, se ousassem aproximar-se daquele *extenso teatro*, na conjuntura em que a devoção do povo subia naturalmente até o grau de fanatismo pela ebriedade do entusiasmo. (HERCULANO, 19--, p. 65, grifos nossos)

O narrador volta à ideia de que aquele dia não era como os outros, inclusive atraindo uma multidão em Lisboa. Chamamos a atenção para as expressões com que é designada, pelo discurso narrativo, a procissão: maravilhoso espetáculo, drama litúrgico e extenso teatro. E, de fato, é o que poderemos verificar, pois o préstito é uma grande dramatização e um espetáculo teatral a céu aberto, com figuras que, possivelmente, para as nossas concepções hodiernas, podem causar certa perplexidade ao figurarem em um evento religioso medieval.

No mesmo excerto, contudo, o narrador dá algumas informações acerca das indumentárias distintivas de mouros e judeus e isso é histórico. Tal informação remonta ao que já tratamos: a pormenorização das indumentárias é uma tentativa de presentificar o passado. Nesse caso, não há uma descrição exaustiva, mas a menção a um costume já há muito abandonado. A falta de judeus e muçulmanos ao espetáculo do préstito estaria relacionada aos picos de devoção e de fanatismo dos cristãos perante o *drama litúrgico* representado nas ruas da Lisboa medieval. Primeiramente, tal informação é uma espécie de catáfora do que está por vir: é um rito que mexe com os ânimos e reforça os sentimentos das particularidades religiosas, podendo, até mesmo, causar certas reações negativas de agressões e insultos aos fiéis de outros credos. Por outro lado, ao contrário do que propõem Saraiva e Lopes sobre a falta de nexos nas narrativas de Herculano, a informação retoma outra, presente no capítulo IV de *O Monge de Cister*:

Até esta época, ou antes até quase o fim do século seguinte, as Espanhas ofereciam um fenômeno único, talvez, na história: o de três povos, sectários de três religiões inimigas, vivendo juntos e cada qual adorando Deus a seu modo, sem que por isso viessem às mãos, apesar de todas essas crenças serem

persuasões profundas e por consequência exclusivas. As três religiões eram o cristianismo, o islamismo e o judaísmo: o primeiro dominante, o segundo tolerado e o terceiro consentido. Nobres, cavaleiros e o grosso dos burgueses pertenciam ao primeiro, os homens de trabalho, em boa parte, ao segundo, os mercadores, em grande número, ao terceiro. E acima do Evangelho e da Torá e do Alcorão, havia um livro que fazia o que nunca souberam fazer os comentadores de cada um deles; um livro que os conciliava. Este livro era a lei. A lei protegia os diversos cultos nacionais, sem que, todavia, compreendesse inteiramente a tolerância como nós hoje a compreendemos. Nenhuma admiração deve, talvez, causar esta protecção relativamente ao judaísmo; porque a favor desta crença falavam a riqueza dos seus sectários; mas o que em verdade espanta é a tolerância, quase diríamos o favor, que achava no ânimo dos legisladores o islamismo. A maioria dos mouros era escrava e pobre, e além disso, eles tinham sido, havia apenas dois séculos, inimigos armados, adversários duros e senhores das terras que ora cultivavam servos. Ainda, além disso, um reino mourisco subsistia em Espanha – Granada – Granada, mãe de valentes soldados e de onde podia partir o raio que derribasse mais de uma cruz levantada sobre mesquita convertida em catedral; e todavia estes homens achavam amparo nas leis dos seus vencedores. [...] / Todavia não se creia que os legisladores ou o povo eram tíbios na fé. Como religioso, o cristão detestava ou antes desprezava o mouro e o judeu; como cidadão, vivia e tratava com ele. [...] O fanatismo cego, bruto e feroz veio-nos com as primeiras luzes de uma falsa civilização, nos fins do século XV, e progrediu com ela por todo o XVI. (HERCULANO, 19--, p. 74-76)

Trata-se de uma digressão explicativa do narrador antes de descrever a dita Festa da Maia, como podemos observar no seguinte excerto, que segue ao que transcrevemos anteriormente: “Desta tolerância político-religiosa era prova o que sucedia em Restelo quando Fr. Lourenço e Fr. Vasco aí chegaram.” (HERCULANO, 19--, p. 76-77). O que acontecia em Restelo era, obviamente, o festejo que dá título ao capítulo.

Valem, no entanto, alguns comentários sobre a riqueza de informações presentes na digressão. Em primeiro lugar, reafirmamos que, ao longo do extenso romance *O Monge de Cister*, o narrador estabelece essas relações de nexos, sobretudo pela retomada de certas temáticas, sendo que as cenas ou digressões não ficam soltas ao longo da narrativa, mas estão bem integradas entre si, o que não é uma tarefa fácil, dado que, em nossa edição, o romance histórico avulta em quase 700 páginas distribuídas em dois volumes. Isto posto, podemos perceber como há certa predileção do narrador pela Idade Média em

detrimento do período Renascentista: é no tempo da circunscrição do romance que há uma convivência mais amistosa entre cristãos, judeus e muçulmanos em Portugal. Contudo, a voz narrativa apreende muito bem o período: cuidadosa, afirma que não havia, naquela época, a mesma concepção de *tolerância* como no período oitocentista – após o Iluminismo racionalista e com os valores do Liberalismo, portanto. E, ao longo da própria narrativa, aparecem as situações de animosidades entre as personagens cristãs e as mulçumanas ou de personagens cristãs com as judias. Além disso, o narrador reconhece que os cristãos eram dominantes e ocupavam, na maioria das vezes, os mais prestigiosos postos, mas que no quotidiano as gentes das três crenças distintas conviviam sem grandes hostilidades.

Ainda assim, as obras de ficção de Herculano são povoadas também por mouros, como é o caso de Alle, no próprio *O Monge de Cister*, e de judeus, que, citamos a título de exemplificação, o “[...] tesoureiro-mor D. Judas, grande afeiçoado de D. Leonor e valido del-rei.” (HERCULANO, 1949, p. 81), em “Arras por foro d’Espanha”.

Mas a predileção do narrador pela Idade Média parece residir no fato de haver uma lei maior, que *conciliava*, nos termos da própria voz narrativa, as diferentes crenças. Em outras palavras, um livro que congraçava as religiões do Livro – e atentemos que se faz menção a cada um dos livros sagrados dessas religiões: os Evangelhos, a Torá e o Alcorão para os cristãos, judeus e mulçumanos, respectivamente. Foi, de acordo com o narrador, a partir do século XV e com agravamento no século XVI que a intolerância passa a grassar nas Espanhas⁴⁴. A partir de tal informação elencamos três pontos

⁴⁴ Algo semelhante, sobre o início da perseguição aos judeus, encontramos em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Já tratamos, anteriormente, como o historiador relatou as crenças populares acerca dos judeus, as quais ajudaram a adensar as perseguições impostas pelo Tribunal do Santo Ofício. Herculano filia o princípio das perseguições aos judeus muito mais por tentativas de unidade religiosa em Espanha (HERCULANO, 1907, p. 48-49), do que por erros reiterados de fé: “Isabel, mulher de Fernando de Aragão rei de Sicília, subira ao trono de Castela por morte de seu irmão Henrique IV (1474). Falecido D. João II rei de Aragão, Fernando de Sicília, seu filho, sucedeu naquela coroa (1479) e assim se acharam unidos os dois mais poderosos estados da Península. O reino de Granada era o que apenas restava ao islamismo de todos esses estados muçulmanos que se tinham submetido a quem do Estreito. Fernando, príncipe ambicioso e guerreiro, não tardou em submeter-lo, bem como o reino cristão de Navarra, do qual despojou o seu último soberano, João de Albret. Ao aproximar-se, pois, o fim do século XV, a Espanha, à exceção de Portugal, formava uma só monarquia, sob o regime de Fernando e Isabel, embora nas fórmulas externas continuassem, até certo ponto, a sobreviver as diversas nacionalidades que nela existiam.” (HERCULANO, 1907, p. 45-46). Esse é um dos motivos para que a Idade Moderna, quando

cruciais para continuarmos a análise dos ritos: I. podemos inferir que o narrador, com um olhar oitocentista, defende uma Lei sobre todos, a fim de haver congraçamento e evitar o tratamento injusto; II. é possível entrever que o narrador recorda as origens de Portugal e a sua *vocação singular* perante os outros povos, além de sua maneira própria de celebrar em “cultos nacionais”, conforme expressão da própria voz narrativa; III. por fim, o reconhecimento e valoração de um sincretismo ímpar de culturas e religiões, nas Espanhas, e que se expressa em ritos próprios dos povos peninsulares.

Tratemos do primeiro item que elencamos. Conforme já expusemos anteriormente, uma das principais defesas dos Liberais era a existência de uma Carta Constitucional sobre todas as autoridades. Uma das exigências do movimento revolucionário de 1820, por exemplo, foi a composição de uma Carta Constitucional, sendo que:

D. João VI regressou a Portugal acompanhado por sua mulher, a rainha D. Carlota Joaquina, e pelo seu filho, o infante D. Miguel. Deixara no Brasil, exercendo uma regência em seu nome, o seu outro filho mais velho, D. Pedro. Os regressados adotarão atitudes muito diferentes quanto à imposição revolucionária do juramento das “bases” constitucionais. D. João VI, contrafeito mas temeroso, submete-se ao imperativo dos revoltosos. Pelo contrário, D. Carlota Joaquina e D. Miguel negam-se a fazê-lo, constituindo-se chefes de fila da reação antiliberal e incentivando alguns expoentes do alto clero e da nobreza a adotarem posições igualmente rebeldes. (HOMEM, 2001, p. 342)

Ou seja: enquanto os Liberais reclamavam uma Constituição, uma das atitudes dos Absolutistas foi o não reconhecimento das bases constitucionais, sobretudo porque isso significava impor limites ao poder régio. Obviamente que, no século XIV, período em que está ambientado *O Monge de Cister*, o Absolutismo não era o regime vigente e as Ordenações – como eram designadas as leis gerais do reino – não eram nem de perto comparáveis a uma Carta Constitucional. No entanto, o narrador do romance histórico, em suas digressões, aponta como a existência das legislações medievais impediu insurreições mútuas de adeptos de diferentes credos sob um mesmo monarca,

mencionada por Herculano, seja retratada como o berço dos abusos inquisitoriais e de Regimes Absolutistas, além de época de florescimento da intolerância.

puniu violências e, sobretudo, conduziu a sociedade a certa tolerância, guardadas as proporções da aceção do termo na Idade Média em Portugal.

Por outro lado, vale recordar que mesmo entre os Liberais no século XIX e ainda após a sua vitória sobre o Antigo Regime, havia significativas diferenças de pensamento em relação ao que deveria constar em uma Constituição⁴⁵. Além disso, houve revoltas dado que existiam divergências entre os próprios Liberais:

O primeiro confronto que ocorreu, após a vitória liberal, entre a sensibilidade neovintista de teor radicalizante e a sensibilidade cartista, doravante identificada com os mais diretos beneficiários da monarquia constitucional instalada, foi o da revolução de setembro de 1836. Os seus principais mentores, Manuel da Silva Passos e José da Silva Passos, subordinavam-se a uma evidente inspiração de tendência democrática. [...] este radicalismo revolucionário só vingou episodicamente quando plasmou na Constituição de 1838 a equidistância entre o vintismo e cartismo. [...] o setembrismo foi apodado de demagógico e os seus chefes apontados como agitadores das turbas inscientes. Ironicamente, coube a um demagogo de cepa, António Bernardo da Costa Cabral, a missão de sufocar, com o aplauso do Paço, a breve experiência dos governos setembristas. Mais do que o retorno à constitucionalidade cartista, o cabralismo assumirá o significado de uma prática venal, maniqueísta e personalista no desempenho do poder. As perseguições aos adversários políticos, as grosseiras violações das praxes eleitorais, o alastramento do favoritismo e da corrupção e a proteção descomedida dispensada por D. Maria II ao seu valido determinaram que o cabralismo tivesse permanecido como

⁴⁵ Conforme já averiguamos, o século XIX em Portugal foi um momento de intensas vicissitudes históricas, da qual a Revolução Vintista foi um dos momentos mais importantes. Amadeu Carvalho Homem sumariza as *diferenças* entre a primeira tentativa de Carta Constitucional no Reino (1822) – resultado da Revolução Liberal Vintista – e a Constituição promulgada em 1826, da qual os cartistas, como Alexandre Herculano, eram defensores: “O diploma de 1822 prevê uma divisão tripartida de poderes e, reduzindo o monarca à sua simples expressão simbólica, singulariza a Câmara dos Deputados como o eixo decisivo da vida política. A Carta Constitucional de 1826 confere ao poder moderador, identificado com a potestade realenga, uma função arbitral e censória sobre os restantes poderes, que assim lhe ficam submetidos. Enquanto o poder legislativo se encontra exclusivamente cometido, nos termos da Constituição de 1822, à representação dos deputados eleitos, esse mesmo poder partilha-se, no caso da Carta Constitucional de 1826, entre a Câmara dos Deputados e a Câmara dos Pares, sendo esta última de nomeação régia. Enquanto, nos termos da Constituição, o monarca dispõe de um simples direito de veto suspensivo em relação às iniciativas legislativas, este veto converte-se em absoluto no clausulado da Carta. Finalmente, a filosofia do diploma vintista afasta-se do sufrágio censitário previsto no texto constitucional de 1826 e define um modelo de participação política que não se encontra submetido à amplitude do património dos votantes potenciais.” (HOMEM, 2001, p. 343). A partir dessas singularidades principais, elencadas por Homem, houve uma das principais dissensões entre os Liberais em Portugal, mesmo após a instauração do Regime.

uma memória pouco edificante da história contemporânea portuguesa. (HOMEM, 2001, p. 345)

Amadeu Carvalho Homem sintetiza o que denomina como o primeiro grande conflito após a vitória Liberal, mas faz-se necessário a explanação de alguns outros detalhes para entendermos a proposta de Herculano. Vejamos: o autor não está tratando de uma querela entre partidários do Antigo Regime com os Liberais, mas sim de grupos de Liberais com acepções distintas. De acordo com António Martins da Silva (1993), em um período de instabilidade governamental, a rainha D. Maria II (1819-1853) “[...] viu-se obrigada a convocar cortes extraordinárias e, na esperança de um entendimento através do sufrágio, dissolveu o Parlamento e marcou eleições para 15 de Agosto de 1836” (p. 101). Entretanto, a oposição conseguiu, sobretudo no Porto, um bom número de assentos no Parlamento:

Quando, a 9 de Setembro, chegaram a Lisboa os deputados oposicionistas nortenhos, foram entusiasticamente recebidos, com “morras” à Carta e “vivas” à Constituição de 1822. Perante a incapacidade de controlar a revolta, o governo conservador do duque da Terceira apresentou, no dia seguinte, a sua demissão à rainha, a qual nomeou um ministério favorável aos revoltosos e foi obrigada a aceitar, por força das circunstâncias, a lei orgânica vintista, que vigoraria até que as futuras Cortes Constituintes aprovassem um novo texto constitucional. Foi denominada “Revolução de Setembro”. (SILVA, 1993, p. 101)

Percebamos como o momento foi bastante conturbado: dois grupos de Liberais disputavam por quais das Constituições havia de vigorar e, por um momento, chegaram ao poder os partidários da primeira Constituição ou os também chamados Setembristas. E Herculano? “Herculano, que lutou pela Carta na Guerra Civil, exalta-se contra sua supressão e contra uma revolta popular” (CRUZ, 2010, p. 6) e publica a sua primeira obra: “A voz do Profeta”, manifesto político, de 1836. Com isso, percebemos como o escritor estava atento aos acontecimentos de turno. Herculano seria, portanto, um partidário do cartismo.

Vejamos, igualmente, como a temática constitucional estava na ordem do dia logo após a vitória liberal, tanto que uma nova Constituição é promulgada em 1838:

A 4 de Abril de 1838 jurou-se a Constituição que ao longo de um ano fora elaborada pelas Cortes Constituintes. Esta nova lei orgânica representava um compromisso entre as duas que a precederam (a Constituição de 1822 e a Carta de 1826). (SILVA, 1993, p. 104)

A tentativa, contudo, de apaziguar os ânimos com uma nova Constituição não surtiu grandes efeitos, pois o novo documento “[...] na prática não agradava nem os setembristas radicais nem os cartistas ortodoxos, tornando-se mais um motivo de discórdia” (CRUZ, 2010, p. 9). Por fim, “Em Abril de 1839 caiu o governo setembrista chefiado pelo visconde de Sá da Bandeira.” (SILVA, 1993, p. 105) e foi sucedido por políticos mais moderados neste meio. Contudo, Maria Manuela Tavares Ribeiro (1993) recorda que:

[...] a Carta Constitucional de 1826 seria reposta após o golpe militar de Janeiro de 1842, dirigido, do Porto, por António Bernardo da Costa Cabral [...] e escudada na força armada. A 10 de Julho de 1842 reúnem as Cortes e, no discurso da coroa, a rainha D. Maria II ordena que o texto constitucional de 1826 seja restabelecido (p. 107)

O período ficou então conhecido como Cabralismo (1842-1846), pois, “[...] embora o Governo fosse presidido pelo duque da Terceira, teria o rosto autoritário inconfundível do [...] restaurador da Carta.” (SILVA, 1993, p. 105). Foi um período de ainda mais vantagens para os que já haviam se beneficiado muito com a ascensão da monarquia constitucional – os que enriqueceram ainda mais, por exemplo, com a venda, em hasta pública, das propriedades das extintas Ordens Religiosas. Nesse período, Herculano, embora cartista, passa a defender a vigência da Constituição de 1838. Nesse sentido, vale recordar que:

É fácil compreender o que levou os grupos liberais de oposição a unirem-se contra a administração de Costa Cabral. Afinal, seu governo opressor da liberdade política e de opinião – censurando e fechando vários órgãos da imprensa periódica e usando a censura prévia às peças a serem apresentadas, de forma a coibir manifestações políticas – é exatamente o oposto daquilo por que os liberais tinham lutado quando derrubaram a monarquia absoluta para implantar uma representativa. (CRUZ, 2010, p. 12)

Possivelmente, não foi somente sob o Cabralismo que Herculano passa a criticar muitas das atitudes dos Liberais, sobretudo quando estes traem os

princípios de sua posição política, exercendo a tirania e, além disso, não respeitando as singularidades da História de Portugal. No entanto, *O Monge de Cister*, como já verificamos, passa a ser veiculado em *O Panorama*, em Janeiro de 1841 – ou seja, antes do Cabralismo. De toda sorte, foi em um período de instabilidade constitucional. Resguardadas, portanto, todas as proporções em relação ao período medieval, do qual trata o narrador do romance, é possível afirmar que a narrativa estabelece pontes “para além de sua capa e contracapa”. Em suma: além de uma lógica interna, quando o narrador retoma ou introduz algum assunto no romance, *O Monge de Cister* tem um nexo com o que é externo à ficção, numa defesa, em meio à instabilidade, de uma Lei maior, que pudesse garantir as liberdades individuais dos cidadãos, sendo que, no período do Absolutismo foi quando, segundo o mesmo narrador, se cometeram as maiores barbáries por causa do fanatismo e do rechaço às leis primitivas.

Passemos a abordar, agora, os segundo e terceiro pontos que elencamos anteriormente – acerca da singularidade histórica e cultural dos povos peninsulares em seus ritos nacionais e da valorização do sincretismo presente nos ritos das Espanhas, respectivamente. Ao mencionar a presença islâmica e judaica na cultura lusitana é possível recordar como isso se dá historicamente: há indícios da presença hebraica na Península Ibérica desde a Antiguidade, mesmo séculos antes de Cristo, e os muçulmanos passam a habitar boa parte da Península a partir do século VIII – sendo representada, em *Eurico, o presbítero*, a penetração islâmica no território e mencionada pelo narrador de *O Monge de Cister* a presença do reino mouro, ainda no século XIV, em Granada. De acordo com José Mattoso e Armindo de Sousa (1993), com o passar do tempo, “Deu-se então uma verdadeira síntese de culturas diferentes.” (p. 213), para além dos romanos e dos visigodos, por exemplo, que também dominaram a Península Ibérica. Os autores explicam como também em meio aos muçulmanos habitaram cristãos de língua árabe e que eram denominados como *moçárabes*:

[...] comecemos por definir propriamente como moçárabes os cristãos da área ocupada pelos Muçulmanos. São, portanto, populações autóctenes do Centro e do Sul da Península e herdeiros da cultura hispano-romana, embora, por necessidade de sobrevivência, tenham adoptado também a língua e cultura

árabes. [...] [Ocorre] o duplo fenómeno da preservação da cultura hispano-romana e da assimilação da cultura árabe [...]. / Devem ter mantido intacto ao longo de muitos séculos de resistência o culto de vários santos mártires que depois entraram no calendário litúrgico nacional ou local, como S. Mamede, Santa Comba, Santa Iria, os mártires de Lisboa, S. Manços e o próprio S. Vicente. / Por outro lado, em virtude da falta de clero e de contactos regulares com o resto da cristandade, os das áreas rurais devem ter acabado por cair num certo sincretismo religioso, que devia incluir não só a contaminação islâmica, mas também uma eventual ressurgência de tradições pagãs, [...] Outros, porém, parecem ter mantido persistentes vestígios da cultura latina [...]. / O facto de os dominadores islâmicos tolerarem os cristãos mediante a cobrança de um tributo pode ter dado como resultado a preservação de muitas comunidades cristãs, pois a sua conversão diminuiria os rendimentos do poder islâmico. Mas manteve-os também numa situação de inferioridade e de debilidade económica e cultural (MATTOSO; SOUSA, 1993, p. 213-214)

A presença dos cristãos de língua árabe é apenas um dos elementos bastante distintivos para a cultura ibérica. Como propõem os autores, eram cristãos que nem sempre mantiveram grande contato com o restante da cristandade e, portanto, mantiveram outros costumes, inclusive no culto. Conserva-se, por exemplo, até os dias de hoje, na Catedral de Toledo, em Espanha, o rito moçárabe⁴⁶, que é extraordinário ao rito dominante na Igreja

⁴⁶ Aqui tratamos de ritos eucarísticos que são, normalmente, formas exteriores de culto, geralmente embasadas na cultura local e que se cristalizam, inclusive, em livros litúrgicos muito particulares. De acordo com Manuel Garrido Bonaño (1961), “Fuera de Roma y de algunas regiones aisladas, [...] se usaban otras liturgias, sobre todo la galicana y la mozárabe, que, aunque tenían muchos puntos de contacto con la romana, eran también muchas las diferencias. Frente a la sobriedad y sentido del término medio de la romana, hallamos en estas liturgias una ampulosidad y un afán de efectismo que se manifiestan en complicadas ceremonias y interminables oraciones. [...] La península Ibérica conservó durante más tiempo su liturgia propia, la mozárabe, aunque mezclada con elementos romanos. La enérgica acción del gran papa Gregorio VII, apoyado por los reyes y por sus hermanos los monjes de Cluny, logró sustituir por el rito romano la venerable liturgia española, en 1071 en Aragón y en 1078 en Castilla.” (p. 283-284). “Fora de Roma e de algumas regiões isoladas, [...] utilizavam-se outras liturgias, sobretudo, a galicana e a moçárabe, as quais, ainda que conservassem muitos pontos em comum com a romana, também mantinham muitas diferenças. Frente à sobriedade e ao sentido do termo mediano da romana, encontramos nessas outras liturgias algo estrondoso e um afã de eficiência que se manifestam em complexas cerimônias e em intermináveis orações. [...] A Península Ibérica conservou durante mais tempo a sua liturgia própria, a moçárabe, ainda que mesclada com elementos romanos. A enérgica ação do grande papa Gregório VII, apoiado pelos reis e pelos seus irmãos, os monges de Cluny, conseguiu substituir pelo rito romano a venerável liturgia espanhola em 1071, em Aragão e, em 1078, em Castela.” (Tradução nossa). Percebamos que, pelas informações de Bonaño, a liturgia hispânica era muito mais festiva – talvez, *estrondosa*, seria a expressão – do que a que prevaleceu como dominante, a liturgia romana, a partir do século XI em cidades importantes dos então reinos hispânicos. Em Portugal, vale recordar, mais especificamente na Arquidiocese de Braga, há ainda outro rito próprio e local: o *bracarense*, que também é mencionado por Alexandre

Católica – o rito romano. Em outras palavras: é uma forma própria de celebração, com características específicas e que remonta aos cristãos de língua árabe da Península. Pensando na obra de Herculano, é como se o narrador, ao mencionar a presença islâmica, embora não cite a existência anterior dos moçárabes, expusesse as particularidades de Portugal. É a *cor local* do romance histórico e ela se reflete também na maneira de o povo expressar a sua fé, maneira essa que é diferente de outros povos europeus.

De acordo com Mattoso e Sousa, mesmo com as debilidades culturais e pecuniárias, esses cristãos de língua árabe mantiveram muitas das tradições ainda anteriores – do mundo hispano-romano, por exemplo – e ainda fundiram-nas com outros costumes islâmicos. Daí o Catolicismo de Portugal ser um Catolicismo peculiar, sobretudo nas manifestações populares.

E os judeus? Qual a sua parcela de participação nesta sociedade? É fato que os judeus sefarditas – como são nomeados os de Espanha e Portugal – já são, muitas vezes, considerados diferentes dos judeus de outros territórios europeus, sendo que os da Península eram quase sempre vistos como menos ortodoxos. Acerca deles, segundo Mattoso e Sousa (1993):

[...] não se pode negar a sua importância na vida urbana, é evidente que ela se deve ao papel que desempenharam na vida financeira, o que lhes permitiu ativar a economia monetária, ser utilizados pelo rei na organização do fisco e como arrendatários da cobrança de rendas e de instrumentos de produção e troca (p. 215-216)

Conforme já mencionamos, o próprio Herculano figurou personagens judias em suas narrativas de ficção, inclusive algumas com a importância financeira referida por Mattoso e Sousa, além de também aludir os problemas que isso gerou aos sefarditas. Essa ponderação está presente, sobretudo, no discurso do historiador em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, do qual trataremos mais adiante. Ainda pensando sobre os

Herculano e sobre o qual trataremos neste estudo. Contudo, Fortunato de Almeida (1967) também menciona que “O rito romano, adoptado desde os fins do século XI em muitas igrejas da Península, não se generalizou rapidamente. [...] em inventários das colegiadas de Coimbra do século XIV, aparecem paramentos eclesiásticos, além das cores ordinárias, amarelos e azuis; missais e breviários do rito romano, mas também do bracarense” (p. 471). Em outras palavras, houve demora e até resistência para a padronização do rito em Portugal, sendo que, muitas vezes, diferentes ritos conviveram, além de usos de cores para as vestes culturais que não eram previstas no rito romano. Sobre as cores litúrgicas trataremos à frente, a partir da averiguação de uma digressão em “O pároco da aldeia (1825)”.

semitas portugueses e, igualmente, pensando nas representações rituais, vale ainda a leitura do seguinte trecho:

Pode todavia atribuir-se-lhes [aos judeus] um papel especial na prática da medicina e da astronomia, devido ao facto de, a partir da segunda metade do século XIII, os clérigos terem deixado de cultivar estes conhecimentos por imposição canónica. / Todavia, a sua habilidade para a especulação financeira levou-os muitas vezes a preferirem os seus lucros do que investirem em actividades produtivas. Não admira, por isso, que fossem invejados pela sua habilidade para acumular dinheiro e se tivesse, assim, criado um antagonismo latente para com eles desde a época de Afonso III [1210-1279]. [...] / De qualquer maneira, as comunas judaicas proliferaram com rapidez de sul para norte desde a conquista de Lisboa [1147]. A sua presença num aglomerado urbano é claro indício do respectivo grau de urbanização juntamente com a presença de conventos mendicantes e de confrarias. Os judeus contribuem também para uniformizar a fisionomia urbana do País. (MATTOSO; SOUSA, 1993, p. 216)

Embora formassem uma minoria religiosa e, como expõem os autores, na maior parte, detentora do capital pecuniário, os judeus, certamente, engrossaram o caldo cultural do reino com a presença de seus costumes e ritos. Não é nosso interesse esgotar a análise de como Herculano representou o Judaísmo e os seus fiéis em sua vasta obra. Somente isso, daria outro estudo muito complexo. Mesmo assim, trataremos, ainda mais à frente, de forma breve dessas figurações, mas com o interesse de compreendermos a visão de Herculano, expressa na ficção e na historiografia, acerca do Catolicismo – sobretudo, sobre o Tribunal do Santo Ofício, algoz dos judeus nas Espanhas. Cabe aqui, no entanto, uma reflexão sobre a presença judaica em Portugal e sobre alguns ritos populares, que podem estar associados aos sefarditas e a rituais pagãos, sobretudo da atividade pastoril: a título de exemplo, em Castelo de Vide, no Alto Alentejo, há o costume, ainda hoje, da bênção dos borregos (Figura 16) no adro do templo católico, por ocasião da Páscoa⁴⁷. Ora, isto não está descrito na obra de Herculano, mas citamos a título de exemplificação: é uma tradição *sui generis* que, dada a materialidade

⁴⁷ Em matéria de 06 de Abril de 2021, a Agência Ecclesia, órgão de imprensa ligado oficialmente à Igreja Católica em Portugal, apresentou algumas das tradições pascais de Castelo de Vide, como a já referida bênção dos borregos, que são permeadas de sincretismos do Cristianismo com o Judaísmo, além de elementos pagãos, dos quais se perdem a origem exata. É possível acessar a matéria, na íntegra, por meio do seguinte link: <<https://agencia.ecclesia.pt/portal/pascoa-celebracoes-em-castelo-de-vide-misturam-varias-tradicoes-religiosas/>> Acesso em 29/09/2021.

para o que se roga a bênção – os cordeiros⁴⁸ – e a História dos judeus em Portugal, cristianizados compulsoriamente, podemos atribuir origem judaica, pois a *Pessach* dos judeus é celebrada com a partilha de um cordeiro ou cabrito, de acordo com a lei de Moisés. Dessa forma, em ritos peculiares e sincréticos, que se perdem em origens provetas, podemos entrever a presença sefardita também na cultura popular católica.

Isto posto, é possível afirmar que no discurso narrativo de *O Monge de Cister* está implícita uma longínqua tradição cultural, histórica e religiosa. A manifestação do narrador remonta ao contexto de publicação do romance histórico, às particularidades da formação do país e às peculiaridades dos rituais católicos em Portugal, que são diferentes dos de outros países europeus. Vejamos, para tanto, como se inicia a descrição de um evento muito particular no romance: a procissão de *Corpus* na Lisboa medieval:

Mas a procissão começa, enfim, a transpor o escuro portal da sé; os mesteres e magistrados municipais calaram-se repotreando-se nos balcões dos paços do concelho [...]. O povo, apinhado desde a catedral, pelas Fangas da Padaria abaixo e ao longo da Rua Nova, agita-se, remoinha e vai-se enfileirando aos lados [...]. É que os trezentos besteiros de conto da cidade romperam em batedores para franquearem o passo às pompas variadas, ao mesmo tempo religiosas e lúdicas, que constituem a festividade, nacional por excelência, do corpo de Deus. (HERCULANO, 19-- , p. 82-83)

O excerto que inicia a descrição da saída do cortejo estabelece nítida relação com o trecho de “O pároco da aldeia (1825)”, que já transcrevemos neste estudo⁴⁹, no qual o narrador afirma que o culto católico não se contém entre as paredes de um templo de pedra, mas desborda-se para as ruas em seus “dias santos”, e o povo, que nesses dias tem o seu momento de descanso, com esse culto pode vibrar e festejar. Na descrição de *O Monge de Cister*, porém, a população, que acorre para o préstito, também se agita e assiste enfileirada dos dois lados da rua a saída da procissão. Os besteiros de conto, que eram homens oficialmente autorizados pelos concelhos para portar a besta, vão a frente, abrindo o caminho para o cortejo e permitindo que as ruas fiquem vagas para os quadros do espetáculo que estavam por vir.

⁴⁸ Encontra-se no livro do Êxodo (12, 1-14) a prescrição, para os Hebreus, da partilha de um cordeiro macho, de um ano, sem defeito por ocasião da Páscoa.

⁴⁹ É possível encontrar a referida transcrição à p. 109 deste estudo.

Novamente, a voz narrativa se vale de termos como “pompas variadas” ou “lúdricas”, este último significando *divertimentos* ou *espetáculos públicos* para denominar o rito de *Corpus*. No trecho, ainda, a procissão é designada como “festividade nacional por excelência”, ou seja: é afirmação de uma singularidade da fé em Portugal, que mesclava a religiosidade com divertimentos outros.

Vejamos que o narrador trata do local da procissão: ela sai da igreja catedral e se “derrama” pela Rua Nova, enquanto que os mestres e magistrados de Lisboa acompanham o cortejo do alto do balcão do paço do concelho. Antes da descrição da procissão, o narrador dá notícias de uma discussão entre os membros magistrados e os artesãos: além disso, faz uma circunscrição dos problemas políticos enfrentados por Portugal no século XIV. Como estamos, antes, interessados no rito deambulatório a ser descrito, não nos aprofundaremos na análise da situação política narrada a esta altura do romance histórico, mas chamamos a atenção para o fato de Herculano ter escolhido um momento chave da História de Portugal para a circunscrição de sua narrativa. Regressemos, no entanto, algumas páginas, às costumeiras digressões do narrador que tratam, neste caso, da preparação para a festividade de *Corpus Christi*:

Era, pois, o dia da procissão de Corpus. / As ruas por onde esta havia de passar estavam desde a véspera varridas e cobertas de junco e espanadas. Saindo da catedral e transpondo a Porta-do-ferro, aberta no muro antigo, do tempo de Afonso III, descia-se ao longo desse muro para o lado da praia das Fangas e, dobrando a direita, entrava-se na magnífica Rua Nova, tão célebre pelo seu comércio e pelo grandioso dos seus edifícios. Na extremidade dela, voltando em ângulo recto à direita, prolongava-se outra rua, que, costeando o monte de S. Francisco, vinha desembocar noutras, que se prolongavam com ela até um terreiro de onde rompiam para o noroeste e norte os dois vales de Valverde e da Mouraria, cortado quase de nascente a poente pela nova muralha de el-rei D. Fernando. O terreiro [...] chamava-se ainda Valverde, abrangendo o terreno da praça que depois se denominou o *Rocio* [...]. As ruas que ligavam este recinto com a extremidade ocidental da Rua Nova, costeando as alturas do Carmo e de S. Francisco, vieram a ser origem da célebre Rua do Ouro. [...] Para o nascente da Rua Nova d'el-rei, [...] ficava uma inextricável meada de ruas, travessas, vielas e becos, semelhantes às que ainda hoje constituem o bairro da Alfama, e cuja planta fora difícil de traçar depois que por cima desse labirinto passou o suão mirrador do terramoto e o espírito

perpendicular do Marquês de Pombal. Ao oriente deste maciço, que ocupava o fundo do vale estendido entre a primitiva cidade mourisca e o monte dos Mártires, dilatava-se das raízes da Alcáçova até a Magdalena a Rua de Santa Justa, encostada mais ou menos ao exterior do lanço da muralha de Afonso III que corria da Porta-de-ferro para o norte. Era ao redor desse maciço que a procissão de Corpus, a grande solenidade popular de Lisboa e de todas as cidades e vilas notáveis do reino, se movia lentamente, coleando semelhante a desconforme serpente que tentasse esmagar o arrabalde; porque, no desenvolvimento da sua complicada estrutura, ainda tinha a cauda embebida na Rua Nova, quando já as formas singulares da frente se adiantavam [...] ao redor de Valverde, caminho da catedral. (HERCULANO, 19--, p. 63-65, grifo do autor)

Mais do que a descrição do itinerário do préstito, o trecho supratranscrito traz uma série de informações históricas. Segue o narrador em suas tentativas de aproximar o máximo possível o leitor do período em que a narrativa está ambientada: primeiramente, por descrever uma Lisboa anterior ao grande terremoto de 1755 e, por conseguinte, também anterior ao projeto de remodelação urbana, empenhado por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), que viria a ser o Marquês de Pombal. Em outras palavras, a Baixa Lisboa da procissão medieval de *Corpus* tinha, obviamente, outra configuração da Lisboa oitocentista. Para além de uma descrição exaustiva das ruas, da presença da Sé-Catedral, das praças e do emaranhado de vielas e de becos, o trecho se relaciona às descrições que já abordamos acerca da cidade e que estão no capítulo IV, intitulado “A festa da Maia”, mas, ligam-se também às informações dadas pelo narrador no prefácio à obra, que assim principia:

Como debaixo dos pés de cada geração que passa na terra dormem as cinzas de muitas gerações que a precederam, assim debaixo dos fundamentos de cada cidade grande e populosa da Europa jazem alastrados os ossos da cidade que precedeu a que existe. (HERCULANO, 19--, p. III)

É perceptível, portanto, como *O Monge de Cister* possui uma coesão em sua composição: retoma assuntos já tratados para introduzir a outros. Recordemos que o prefácio ao romance é uma explicação acerca da proposta da obra. Logo, o que vemos ao longo da narrativa é, grosso modo, o “cumprimento” do que se afirmou em um texto paraliterário.

Por outro lado, podemos verificar como o narrador descreve com minúcias a espacialidade da Lisboa do século XIV. A partir da descrição seria

possível compor um mapa da cidade medieval ou, se quisermos, a explicação do narrador se parece à descrição de um mapa, apontando por onde o cortejo passaria e indicando, alguma vez, o que se tornaram, na Lisboa moderna, os antigos locais referidos. Para um leitor que conhece a cidade ficaria mais fácil de entender as referências do narrador. Tal recurso também corrobora a ideia que o narrador, como ele mesmo profere, está realmente apenas atualizando um “manuscrito muito antigo”, pois, em outras palavras, o lugar em que os fatos se desenrolam existe e pode ser visualizado.

Por fim, mais uma vez temos designações do narrador para o cortejo de *Corpus*: “a grande solenidade popular de Lisboa”. A expressão “popular” pode estar associada a dois sentidos: a primeira é a relação pela religiosidade do povo que permeia todo o cortejo, este, que fora preparado antecipadamente, a começar pelo arruamento, lavado e coberto por ervas. E o segundo, sobre o termo “popular”, pode estar relacionada com a informação dada pelo discurso do narrador: a procissão é comparada a uma grande serpente que se move pelas ruas descritas e cuja cabeça, em determinado momento, estaria muito distante da cauda, dada a multidão que acorreria ao local para vê-la passar.

A fim de entendermos melhor a importância dos ritos processionais para a religiosidade, podemos recorrer aos estudos de Moisés Espírito Santo (1980):

Também não há festa sem procissão. [...] Uma procissão é um rito importante [...] – trata-se de um rito deambulatório e circular que sugere a tomada de posse do espaço e, simultaneamente, um novo nascimento de todo o grupo. O essencial dessa circum-ambulação é a “saída” do desfile da igreja paroquial, a que se chama *matriz*, e o seu “regresso”. [...] A deambulação reproduz o nascimento (saída) e a “entrada” na posse de uma mãe colectiva simbolizada pela Igreja, e este rito permite também ao grupo reforçar a autoridade sobre o espaço e exibir a sua coesão perante os grupos vizinhos e ao Estado [...]. Para ser “bela”, uma procissão deve ser imponente e multicolor. Fazem-se sair as capas das confrarias, assim como as insígnias, bandeiras e estandartes. Todas as imagens da igreja são colocadas em andores decorados que são transportados aos ombros dos jovens (p. 69-70, grifos do autor)

O que Espírito Santo sugere é também retratado na procissão de *Corpus Christi* em *O Monge de Cister*: desde a saída da igreja, que, no caso do

romance, acontece pelo transpor os umbrais da Sé de Lisboa⁵⁰, quando tudo se inicia, até a imponente do desfile em suas múltiplas cores e representações. Além disso, observamos que, na descrição feita pelo narrador acerca do itinerário do cortejo, a procissão tem o seu início na igreja-catedral e o seu termo também caminha para o mesmo templo, circundando, como uma grande serpente, alguns dos lugares referidos.

Tendo em vista o significado festivo do préstito, podemos adentrar nas primeiras descrições que o narrador tece acerca do rito processional de *Corpus*:

A primeira cena do espetáculo que enlevava as atenções de tantos milhares de olhos representavam-na os almunheiros ou hortelões de Valverde, de Alvalade (hoje Campo Grande), e de outros sítios ao redor de Lisboa. Doze deles conduziam sobre os ombros uma arrazoada máquina de paus e bragaias pintados, que representava uma almuinha com os seus alfobres, canteiros, nora, canaviais e hortaliça. Após eles, com insígnias figurativas dos diversos misteres que exercitavam, os vendilhões de pregão, os ganha-pães e albardeiros e depois os almocreves e atafoneiros ocupavam um comprido tracto da procissão. Seguiam-se os carnicheiros em número de vinte e dois, *rodeando dois graves máscaras, que representavam um imperador e um rei, cujos ademanes de gravidade e altiveza ridícula e acanhada revelavam bem que era rei e imperador de um dia.* (HERCULANO, 19--., p. 83, grifos nossos)

⁵⁰ Moisés Espírito Santo refere a saída das procissões a partir da *igreja matriz*, ou seja, a igreja mãe de uma localidade. Isso acontece porque o autor está percorrendo, especificamente, acerca dos contextos aldeões em Portugal. Para tanto, o templo local é explicado pelo autor da seguinte maneira: “O templo da freguesia é o ‘centro’ do território da comunidade; / [...] sugere uma mãe coletiva” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 85;87). Em *O Monge de Cister*, entretanto, a saída da procissão se dá a partir da Catedral ou da Sé de Lisboa. Jacques Le Goff (2009, p. 50-51) propõe que “O termo ‘catedral’ aparece na Idade Média primeiro em forma de epíteto: falava-se ‘a igreja catedral’. [...] Catedral vem do latim *cathedra*, ou seja, cátedra, uma espécie de trono reservado ao bispo – esse trono episcopal é, aliás, um dos elementos essenciais do interior da catedral. Portanto, a catedral é essencialmente a igreja do bispo / [...] O que garante à catedral o seu prestígio excepcional são as suas dimensões. Tanto por ser a igreja mais importante de cada diocese quanto por ser a cabeça de todas as igrejas”. Portanto, podemos levar em consideração que a Sé-Catedral é também a igreja mãe de um território maior, pois evoca a *sede do governo episcopal*. Por isso, quando se usa o termo “Sé”, que é abundantemente utilizado em Portugal, também se faz uma referência ao mesmo templo, já que a expressão seria uma abreviação de *Sede*. Georges Duby (2016, p. 103) realiza uma explicação parecida com a de Le Goff: “Por definición, la catedral es la iglesia del obispo, por lo tanto la iglesia de la ciudad; el arte de las catedrales significó ante todo, en Europa, el renacimiento de las ciudades.”. “Por definición, a catedral é a igreja do bispo, portanto, a igreja da cidade; a arte das catedrais significou antes de tudo, na Europa, o renascimento das cidades.” (Tradução nossa). Como já observamos, a procissão de *Corpus Christi*, relatada em *O Monge de Cister*, está em um contexto urbano do século XIV e a presença da catedral não deixa de ser uma afirmação cultural nesse enquadramento citadino de ambiência do romance.

O narrador inicia a descrição do cortejo citando a presença dos mesteres: principia a procissão pelos hortelões, ou seja, os agricultores de Lisboa. A voz narrativa, inclusive, denomina, novamente, os lugares pelos seus nomes pretéritos e informa quais seriam estes lugares no tempo da publicação da obra. Os mesteres eram indivíduos cuja atividade profissional estava baseada no trabalho manual. São, portanto, artesãos e estão muito mais relacionados ao ambiente urbano, pois forneciam muitos serviços para o conglomerado da população citadina e constituíam uma casta da sociedade que não era ligada a senhores, por pacto de servidão feudal, mas também não eram membros da aristocracia. Esses trabalhadores se organizavam, normalmente, em guildas, que são “[...] grupos criados por acordo, consentimento e contrato; são ‘associações livres’” (OEXLE, p. 2017, 547). Para tanto, de acordo com Otto Gerhard Oexle (2017), as guildas

[...] concluem acordos (*convenientiae*) e dotam-se de um estatuto. O consentimento e o contrato repousam num juramento mútuo promissivo, ou seja, que envolve comportamentos e ações futuros. Esse juramento faz das guildas associações juramentadas – [...] a constituição de uma guilda tem por objetivo o auxílio mútuo em caso de indigência, incêndio e naufrágio. Trata-se, então, de um sistema de socorro mútuo destinado a remediar todas as situações de angústia, oferecer uma proteção recíproca e uma assistência social em sentido amplo. (p. 547)

Em outras palavras, numa sociedade distinta da nossa em questões de seguridade social, por exemplo, essas corporações visavam, primeiramente, proteger os indivíduos que a elas se ligavam. Para tal, esses agrupamentos possuíam um conjunto de normas próprias, o que incluía autonomia governamental, para a eleição, a título de exemplificação, dos membros dirigentes da guilda e mesmo um tribunal interno autossuficiente (OEXLE, 2017, p. 549). Vejamos que o narrador, no romance, não chega a utilizar o termo que denomina os agrupamentos de trabalhadores, no entanto, por serem os quadros do cortejo exatamente divididos pelas funções dos mesteres, tendo cada agrupamento de profissões um determinado lugar da procissão, podemos presumir que eram esses quadros organizados pelas guildas dos mesteres. Entretanto, vale a indagação: o que faziam essas corporações em um préstito

religioso? Para compreendermos melhor a participação dessas comunas na procissão de *Corpus*, podemos recorrer às explicações de Burke (2013):

O sistema de guilda ajudava a dar a artesãos e comerciantes uma cultura comum, diferente da dos camponeses. As guildas tinham os seus santos padroeiros, suas tradições e rituais próprios, e organizavam tanto o trabalho quanto o lazer dos seus membros. As peças religiosas encenadas em várias cidades para a festa de Corpus Christi muitas vezes eram organizadas a partir das guildas, e o mesmo acontecia com algumas representações seculares (p. 63)

A cultura dos mesteres, organizados em guildas, era, portanto, algo muito comum ao lugar em que viviam e trabalhavam: o ambiente urbano, que, conforme já pudemos verificar, é amplamente explorado em *O Monge de Cister*. Voltemos, pois, à primeira representação descrita na procissão do romance, que é a dos hortelões, isto é, profissionais que lavram hortas, por vezes, fora da cidade. Eles conduzem uma *máquina* – no conjunto, por vezes, o narrador designa também como *quadro* ou *cena*, por ter exatamente a ideia de uma representação. A máquina reproduz uma *almuinha* – isto é, uma horta murada – montada com paus e juntas, e com um tanto de seus componentes: *alfobres*, que são as sementeiras ou os tabuleiros da horta, plantas, canteiros e até noras, que, em se tratando de uma plantação, é uma tecnologia de irrigação. Chama-nos a atenção a escolha vocabular do narrador: *almuinha* e *alfobres* são termos muito específicos, talvez até mesmo já em desuso no contexto da publicação e que poderiam ser substituídas por expressões como *horta* e *sementeiras*, respectivamente. Todavia, o narrador insiste em vocábulos originários do árabe e que foram assimilados ao português. Hipóteses podem ser lançadas acerca dessa escolha vocabular do narrador: possível valorização da peculiar História de Portugal com a presença mourisca? Ou um remontan ao século XIV, quando, talvez, tais termos eram mais correntes? Enfim, podemos pensar que ambas as suposições sejam plausíveis, já que não nos parece um uso desprezioso desses vocábulos.

Já sabemos que “[...] as diversas guildas da cidade cooperavam entre si durante as grandes festas” (BURKE, 2013, p. 72) e que “Da mesma forma, as guildas espanholas montavam quadros vivos para a festa de Corpus Christi.” (BURKE, 2013, p. 146). Quando o autor menciona a Espanha na montagem de representações para o cortejo de *Corpus*, obviamente podemos estender isso a

Portugal, já que é algo bastante particular da cultura religiosa ibérica. Além disso, a procissão não acontecia apenas em Lisboa, mas também em outras cidades do reino. Contudo, levando em consideração as explicações de Burke, podemos nos questionar: o que tem a ver a reprodução de uma grande horta, levada por representantes dos hortelões em uma procissão que, em tese, seria uma grande homenagem à Eucaristia? E a nossa questão se intensifica ainda mais quando verificamos que o caso dos hortelões não é isolado.

Vejamos que, após eles, seguem, trazendo as insígnias de seu ofício, os vendilhões de pregão, isto é, aqueles que vendem apregoando pelas ruas e espaços públicos; os ganha-pães, que provavelmente são os que se empregam por diárias em diversos serviços braçais; os *albardeiros*, cujo termo de origem árabe é utilizado pelo narrador para os designar, e que são os fabricantes e possíveis vendedores de selas para montaria e, por fim, os atafoneiros, que trabalham na moagem. Todos esses mesteres ocupam, de acordo com a voz narrativa, um extenso espaço no rito processional. Portam instrumentos que os identificam com os seus ofícios, como já está claro, desde a representação dos hortelões: uma figuração de uma horta cultivada, com irrigação e sementeiras.

Para além da participação, no cortejo, dos trabalhadores extremamente necessários ao espaço urbano, organizados em diversas corporações, os festejos de *Corpus Christi* podem ser interpretados como uma das *comemorações carnavalescas* ao longo do ano:

O verão [no Hemisfério Norte] também tinha seus carnavais, principalmente Corpus Christi e a festa de São João Batista. A festa de Corpus Christi, que se difundiu pela Europa a partir do século XIII, era um dia de procissões e peças. [...] na Espanha, [...] os *procedimentos eram permeados de elementos carnavalescos. Elaborados carros alegóricos passavam pelas ruas*, transportando santos, gigantes e, o mais importante, um enorme dragão, explicado em termos cristãos como a festa do Apocalipse, enquanto a mulher às suas costas representaria a prostituta da Babilônia. Os ouvidos da multidão podiam ser tomados por sons de fogos de artifício, gaitas de foles, pandeiros, castanholas, tambores e cornetas. Os diabos tinham um papel importante a desempenhar, dando cambalhotas, cantando e travando batalhas simuladas com os anjos. O bobo tinha outra oportunidade de bater nos circunstantes com a sua bexiga. (BURKE, 2013, p. 264-265, grifos nossos)

O que Peter Burke sumariza, no excerto transcrito, podemos observar em *O Monge de Cister* com muita semelhança. Reforçamos que quando o autor se refere diretamente à Espanha, podemos transpor as informações também para Portugal, dada a semelhança nas expressões católicas populares da Península Ibérica e levando em conta que o cortejo de *Corpus Christi*, tal como descrito no romance histórico de Herculano, não era uma exclusividade da Lisboa medieval. Obviamente, a sumarização de Burke é um apanhado geral para o que ocorria nos mais diferentes ritos processionais do dia de *Corpus* pela Península Ibérica. Faz-se, no entanto, salutar tratar acerca de dois temas para melhor compreendermos a representação da procissão na narrativa: o primeiro é o *carnaval* e o segundo é a *devoção eucarística* para o Catolicismo.

Recorramos, pois, para pensarmos sobre o carnaval, ao que está descrito em *O Monge de Cister*: após os atafoneiros, vinham vinte e dois carniceiros, que conduziam duas grandes máscaras – essas, não eram *insígnias figurativas* de seu ofício – que reproduziam um *imperador* e um *rei*, ou seja, as duas figuras político-governamentais maiores. O narrador trata ambas as máscaras por *um rei* e *um imperador*: temos algo indefinido, pois a máscara, por exemplo, não era a representação de D. João I, propriamente dita, embora reproduzisse um monarca e as pessoas tinham o referencial concreto do monarca reinante. Por outro lado, a voz narrativa descreve que as máscaras possuíam características afetadas – ademanes – e uma *altiveza ridícula*. Ora, um dos comportamentos popularmente criticado na figura de um monarca é a altiveza ridícula, que leva os súditos a não respeitarem-no, mas, de acordo com o narrador, no préstito de *Corpus*, essa característica revelava que as máscaras representavam o imperador e o rei *de um dia*. Em outras palavras, *reinariam apenas durante o período da festa*⁵¹.

⁵¹ De acordo com Fortunato de Almeida (1967), a existência do “rei de um dia”, como descrito na obra de Herculano, não era uma exclusividade do cortejo de *Corpus Christi*, pois “A festa do Espírito Santo foi uma daquelas em que a fantasia popular introduziu maiores extravagâncias, como era a cerimónia do Imperador. Dizia-se que esta fora instituída por El-Rei D. Dinis e por sua mulher, Santa Isabel; e [...] começara no convento franciscano de Alenquer, de onde se propagou depois a todo o reino. Eis como se fazia a cerimónia: / No domingo da Páscoa entrava na igreja do convento o que havia de ser o Imperador, assistido de dois reis, quatro pajens, e acompanhados da nobreza e do povo. Os pajens traziam as coroas, uma das quais fora dada pela própria rainha Santa Isabel, para este acto. As coroas eram postas no altar, e um padre, depois, com elas coroa os três monarcas. Saíam então acompanhando o préstito da procissão da Ressurreição. / De tarde saía da Igreja do Espírito Santo o Imperador

Para entendermos o que é descrito no romance, podemos recorrer às explicações de Mikhail Bakhtin (2010): “Estamos falando do sistema das imagens da festa popular, representado da maneira mais perfeita pelo *carnaval* (mas evidentemente não apenas por ele).” (p. 172, grifo do autor). Isto é: para Bakhtin, as imagens da festa popular estão mais fortemente presentes no carnaval, mas não restritas apenas a essa manifestação festiva, pois como já verificamos na explanação de Burke, existem outras festividades que resguardam as *características carnavalescas*. E, por isso:

Nesse sistema, o rei é o *bufão*, escolhido pelo conjunto do povo, e *escarnecido por esse mesmo povo*, injuriado, espancado, quando termina o seu reinado, da mesma forma que hoje ainda se escarce, bate, despedaça, queima ou afoga o boneco carnavalesco (BAKHTIN, 2010, p. 172, grifos do autor)

Obviamente, na procissão descrita em *O Monge de Cister* não se está tratando de duas pessoas específicas, eleitas pelo povo e que representem os soberanos, mas o narrador trata de máscaras. Essas, sim, reproduzem a ideia de que são o imperador e o monarca por um dia. Os *moscos*, isto é, os trejeitos afetados e exagerados ou mesmo ridículos, que caracterizam as máscaras levadas pelos carniceiros de Lisboa, representam a ideia do *rei bufão* e, por conseguinte, a concepção que “Durante a festa, o poder do mundo oficial –

acompanhado de muitas festas, trombetas e grande multidão de povo com canas verdes nas mãos; e adiante iam dois pajens, um com a coroa, e o outro com o estoque, e tornando ao convento, era novamente coroado. Acompanhavam o Imperador duas donzelas honestas, que dançavam no préstito, e eram damas do Imperador [...]. Voltava o Imperador para a igreja do Espírito Santo, onde oferecia a coroa num altar, e de novo a recebia das mãos de um sacerdote. Depois assentava-se num trono com o seu dossel, e diante havia folias e bailes dos nobres e do povo. [...] / Nos tempos modernos o Imperador era sempre um menino, e este costume procedeu decerto do outro do *bispo inocente*, que se fazia na Sé, em véspera do dia em que a Igreja reza dos Santos Inocentes. O *bispo inocente* era um menino, que vestiam com vestes e insígnias episcopais; governava o clero até o dia seguinte, visitava as paróquias como se fora prelado da diocese, deitava bênção, etc. [...] / A festa de S. João era organizada à semelhança da festa do Espírito Santo. Nela havia também imperadores, juizes e oficiais, que na ocasião se arrogavam autoridade para mandar prender e recolher à cadeia os que desobedecessem aos seus mandatos.” (p. 556-557, grifos do autor). Vejamos como o autor relata a existência de diferentes celebrações populares, tendo por base as solenidades do calendário litúrgico oficial. Contudo, o que há de comum nelas é a existência de uma figura – o rei, o imperador, o bispo ou o juiz – que exerceria as funções enquanto durasse a lógica carnavalesca – da inversão do habitual – daquele festejo: uma criança a governar o clero ou um imperador a reinar no dia da festa. Essas tradições perduram ainda em muitos lugares de Portugal e do Brasil: há, normalmente, nas festas populares do Divino Espírito Santo a coroação de um rei (ou imperador) menino. Ou ainda, no dia dos Santos Inocentes ou por ocasião da Epifania, há tradições de que os mais novos possam se portar como adultos, como é o caso noticiado em 2018, de que, em Mirandela, as crianças fumam, por certa tradição longínqua, no dia de Santos Reis: <<https://www.dn.pt/portugal/aldeia-de-mirandela-que-poe-criancas-a-fumar-nos-reis-e-noticia-alem-fronteiras-9034258.html>> Acesso em 01/07/2022.

Igreja e Estado –, com suas regras e seu sistema de valoração, parece suspenso. O mundo tem o direito de sair da sua rotina costumeira.” (BAKHTIN, 2010, p. 226). Poderíamos, então, nos questionar: mas como ocorre a suspensão das regras eclesiásticas, por exemplo, e da rotina pré-estabelecida e quotidiana se a procissão de *Corpus Christi* é um evento religioso institucional, presente no calendário litúrgico do Catolicismo, e se “[...] todas essas formas continuaram a gravitar em torno das festas religiosas.” (BAKHTIN, 2010, p. 191)? José Mattoso refere que, de fato, havia certa resistência acerca dessas representações populares em préstitos religiosos, entretanto, por vezes, durante a Idade Média, eram tolerados, inclusive pelas autoridades eclesiásticas:

No âmbito da religião, convém lembrar [...] [a] luta das autoridades espirituais contra a superstição e a magia, o que, como consequência indireta, isola a religião popular, que tende a refugiar-se em áreas privadas ou clandestinas [...]. A vigilância oficial só é menos rigorosa em certas manifestações religiosas públicas menos conotadas com a magia, embora de evidentes raízes pagãs, como as romarias o culto a alguns santos e algumas procissões. (MATTOSO, 1993, p. 255)

Evidentemente, o caso do cortejo de *Corpus Christi*, descrito no romance de Herculano, é uma dessas manifestações referidas por Mattoso. Muitas das representações na procissão, de acordo com Mattoso, possuem raízes pagãs e, para além da existência de um festejo institucional, a procissão tem a sua seção de quadros populares carnavalescos e irreverentes. Assim sendo,

A presença de práticas cujo conteúdo chocava com os cânones preconizados neste género de cerimonial acabou por influenciar positivamente, num determinado momento histórico, a sua popularidade e mediatização. Fenómenos que localizamos ao nível do grotesco, dada a antímonia com o próprio imaginário que pretendem ressaltar, foram decisivos para captar o interesse coletivo e gerar a polémica necessária para cativar a afeição da comunidade. (FERREIRA, 2017, p. 257)

De acordo com Rui Ferreira, são essas manifestações não-canônicas e que, muitas vezes, se pareciam muito mais anticanônicas, que garantiram a popularidade de diversos ritos processionais em Portugal. Procissões que, em muitos termos, se assemelhavam ao “carnavalesco”. E não é exagero designar o préstito descrito em *O Monge de Cister* como tal, pois:

Num certo sentido, toda festa era um Carnaval em miniatura, na medida em que era uma desculpa para a realização de desordens e se baseava no mesmo repertório de formas tradicionais, que incluíam procissões, corridas, batalhas simuladas, casamentos simulados e falsas execuções [...]. O emprego do termo “carnavalesco” não pretende supor que os costumes da Terça-Feira Gorda fossem a origem de todos os outros; ele apenas sugere que as grandes festas do ano tinham rituais em comum, e que o Carnaval constituía um agrupamento especialmente importante de tais rituais. (BURKE, 2013, p. 270)

Isto é: o Carnaval, na terça-feira anterior ao início do período quaresmal, catalisava e reunia um tanto de ritos que eram comuns mesmo às solenidades oficiais do calendário católico. Ainda teremos a oportunidade de averiguar a questão das touradas, descritas em *O Bobo (1128)*, e dos festejos juninos e julinos com fogos e fogueiras, de “O pároco da aldeia (1825)”. Tais ritos também se conservam, conforme o trecho supratranscrito, no repertório das formas carnavalescas das festas em geral, embora possam ter evoluído de maneira diferente com o passar do tempo. Portanto, de acordo com Burke, podemos afirmar que a procissão de *Corpus Christi* também era uma oportunidade carnavalesca. Mas, como se define o termo? Para prosseguirmos as nossas análises, é possível recorrer às propostas de Bakhtin (2010):

Damos ao termo “carnavalesco” uma acepção ampla. [...] O carnaval revela-nos o elemento mais antigo da festa popular, e pode-se afirmar sem risco de erro que é o fragmento mais bem conservado desse mundo tão imenso quanto rico. Isso autoriza-nos a utilizar o adjetivo “carnavalesco” numa acepção ampliada, designando não apenas as formas do carnaval em sentido estrito e preciso do termo, mas ainda toda a vida rica e variada da festa popular no decurso dos séculos e durante a Renascença, através dos seus caracteres específicos representados pelo carnaval nos séculos seguintes, quando a maior parte das outras formas ou havia desaparecido, ou degenerado. / [...] Esse termo [o carnaval] unia sob um mesmo conceito numerosos folguedos de origem diversa, que caíam em diferentes datas, mas tinham todos características comuns. Esse processo de reunião, sob o termo “carnaval”, de fenômenos locais heterogêneos, o fato de que fossem designados por um mesmo termo, correspondia a um processo real: [...] as diferentes formas da festa popular levaram ao carnaval alguns dos seus elementos: ritos, efígies, máscaras. E, por causa disso, o carnaval tornou-se o reservatório onde se guardavam as formas que não tinham mais existência própria. (p. 190)

Com a explicação de Bakhtin, reafirmamos, em outras palavras, o que já havíamos explanado. A expressão “carnavalesco” é de aceção ampla, porque não se refere apenas às festas anteriores à Quaresma, mas o carnaval, de fato, resguarda muitas das tradições populares que estavam em muitas das festas que aconteciam no decorrer do ano, em que “A vida é extraída das suas fronteiras banais, a teia das convenções se rasga, todas as fronteiras oficiais e hierárquicas são varridas, um ambiente específico se cria, que concede o direito exterior e interior à liberdade e à franqueza.” (BAKHTIN, 2010, p. 237). Mesmo, assim, há um grau de complexidade, pois tais ritos poderiam ser heterogêneos e circunscritos a um dos folguedos, ou a um espaço, ou, ainda, a um período.

Continuaremos as nossas averiguações acerca das representações descritas em *O Monge de Cister*. Contudo, antes, reflitamos um pouco sobre a *devoção eucarística*, conforme já anunciamos. Como é sabido, o *Corpus Christi* é uma festa cuja centralidade é a Eucaristia – a crença na presença real de Cristo sob as espécies do vinho e do pão. Foi “[...] a devoção à Eucaristia, que inspirou a festa e a procissão do *Corpus Christi*, não menos popular” (MATTOSO, 1993, p. 257). Embora seja uma data móvel no calendário, por exemplo, tal celebração recai sempre em uma quinta-feira, pois, de acordo com a tradição, foi o dia da derradeira ceia de Jesus com os seus apóstolos, na qual houve a partilha do pão e do vinho e o mandato de que daquela maneira “fariam memória”. É preciso, então, compreender que certas devoções, inclusive a eucarística, se alastraram durante a Idade Média, período da ambiência da narrativa de Herculano:

O que de mais típico se pode apontar na alteração da mentalidade religiosa é a proliferação das “devoções” desde a segunda metade do século XII, mas sobretudo durante o século XIII. Embora a especial confiança que revelam na eficácia de certos objetos, tempos e acções materiais não seja absolutamente isenta de uma mentalidade mágica, representam, de facto, uma efectiva novidade em relação com práticas anteriores, porque implicam o investimento pessoal ou mesmo sentimental do sujeito que as pratica [...]. / A sua variedade é imensa: tanto inspiram a devoção ao nome e à invocação da Virgem Maria, como à Cruz, ao Espírito Santo ou à Eucaristia; renovam as peregrinações, colorindo-as com narrativas maravilhosas, que justificam a visita a igrejas e lugares santos [...]; inspiram, entre muitas outras, a devoção a santos protetores de determinadas categorias profissionais, [...]

atribuem méritos especiais à prática das obras de misericórdia, sobretudo a esmola (MATTOSO, 1993, p. 255-257)

Em outras palavras: foi principalmente no período elencado pelo historiador – entre os séculos XII e XIII – que se intensificaram algumas devoções, que também levaram a algumas práticas devocionais, como peregrinações a lugares sacros. A procissão do *Corpus Christi*, a título de exemplificação, é uma dessas práticas de fervor popular. Aliás, para além da devoção eucarística popularizada, que também figura em um momento do préstito, passam a coexistir, no mesmo cortejo, lugares de grande celebração popular carnavalesca, conforme já observamos. No entanto, recordemos que estamos averiguando uma obra de Herculano, publicada no período oitocentista, e Burke recorda que, no bojo da Contrarreforma Católica (séculos XVI e XVII), algumas devoções foram também intensificadas:

Houve outras mudanças importantes na ênfase das devoções. [...] Houve maior ênfase sobre o culto da eucaristia [...]. / O culto da eucaristia foi uma reação aos ataques protestantes à transubstanciação, à missa e à posição especial do sacerdócio. [...] os mitos, rituais e imagens serviram à Igreja da Contrarreforma. (BURKE, 2013, p. 310-311)

Obviamente, a procissão descrita em *O Monge de Cister* é a reconstrução de um rito medieval, enquanto que Burke está se referindo ao período da Contrarreforma. Todavia, o que o autor recorda é que sobretudo algumas devoções foram reforçadas pelo Catolicismo após as Reformas Protestantes e a Eucaristia foi uma delas: o fenômeno da *transubstanciação*, ou seja, da crença que mesmo permanecendo pão e vinho, durante o rito da missa, ali estava Cristo, presença real no alimento, foi muito questionado entre os reformados. Para haver a referida transubstanciação, segundo a crença católica, era necessário também haver o sacerdote – que ocupava uma casta distinta da dos demais fiéis, os leigos. Sobre essa segunda questão, trataremos quando averiguarmos a representação clerical em Herculano. Aqui, interessamos, principalmente, a questão da reafirmação sobre a Eucaristia para os católicos, que passou a ser um distintivo de identidade de crença. Recordemos, a partir dessas informações, que Herculano, em “O pároco da aldeia (1825)”, tematiza sobre o Catolicismo *versus* Protestantismo em diferentes aspectos. Isso também inclui a forma ritual:

O protestantismo acusa o catolicismo de se haver afastado da pureza cristã antiga, e gaba-se de ter revocado o cristianismo às suas tradições primitivas. O discutir tal matéria, em relação à doutrinas, fora insensato: os tempos dessa argumentação consumaram-se: tudo por este lado está dito de parte a parte. Quanto, porém, às fórmulas exteriores do nosso culto, são essas que ainda hoje atraem os insultos e motejos da imprensa protestante; é o culto católico, principalmente, que dá origem àquelas graças inglesas, tão agudas, como a inteligência dos habitantes do *Bethnal Green* de Londres ou do *Winds* de Glasgow, embrutecidos pela fome, pela embriaguez e pela imundície; tão brilhantes e tão leves, como o fumo do carvão de pedra que constitui a atmosfera britânica. Diariamente são acometidas as duas nações das Espanhas nos seus hábitos religiosos por homens, que empregariam melhor o tempo em estudar os cancros asquerosos, que devoram moral e materialmente a classe popular no seu próprio país, e em pedir à riqueza, só poderosa, só respeitada, só insolente, mais alguma caridade para com os milhões dos seus compatriotas, que lidam, cheios de fome e de frio, cobertos de farrapos e vermes, para acumularem aos pés de bem poucos homens as fortunas incalculáveis e quase fabulosas, que alimentam o luxo desenfreado de Londres; da Roma, ou, antes, da Babilónia moderna. (HERCULANO, 1949, p. 346-347)

O trecho que transcrevemos é, obviamente, uma das digressões do discurso narrativo shandiano, que já explicamos neste estudo. Percebamos como não há uma menção específica, no excerto de “O pároco da aldeia (1825)”, à devoção eucarística, que estamos afirmando como um distintivo católico. Porém, o narrador trata de um conjunto de ritos, que designa como “fórmulas exteriores do nosso culto”, ou seja, todo o conjunto de celebrações católicas, que caracterizam as nações das Espanhas. Chamamos a atenção para duas expressões no discurso narrativo: a preposição *de* contraída com o artigo definido *o* (do) e o pronome possessivo *nosso*. Ao se valer desses termos, o narrador precisa que se tratam de fórmulas específicas do Catolicismo ou, ainda mais, do Catolicismo em Portugal. Em outras palavras: a crença e as maneiras de celebrar são uma das especificidades da identidade nacional, que é católica e, por consequência, ainda que não se mencione explicitamente, a devoção eucarística é uma dessas características das identidades portuguesa e católica. Ao nosso entender, relacionando a procissão de *Corpus Christi*, figurada em *O Monge de Cister*, com outras obras de Herculano, podemos entender que a reconstrução do préstito no romance histórico funciona muito mais do que como reafirmação da circunscrição

temporal da narrativa. Além disso, o cortejo eucarístico na Lisboa medieval traz à baila algumas questões, tais como: I. a identidade católica de Portugal, como “cor local”; II. as especificidades dos ritos católicos e as devoções, que são marcas identitárias do Catolicismo, sobretudo no país do autor; III. uma contestação aos que fazem chacota com as Espanhas pelo que consideram exagero em suas formas próprias de celebrar a fé.

Rui Ferreira (2017) expõe, ainda, que há certa discussão no período da publicação do romance sobre as ditas anomalias nos ritos processionais: “[...] a verdade é que o grotesco afetou os cerimoniais católicos em diversas eras.” (p. 234), todavia,

A partir da segunda metade do século XVIII, mas muito particularmente ao longo do século XIX, a Igreja em Portugal experimentou uma peculiar disseminação de corporações – confrarias e irmandades – que tinham na procissão anual o seu momento mais relevante da exibição pública e aferição de prestígio. Por isso mesmo, o número de préstitos cresceu exponencialmente. [...] Dado o carácter informal dos princípios normativos, e num contexto excessivo de ocorrências, em que se registava até um certo índice de rivalidade corporativa, a tendência para a integração ou incentivo de elementos anómalos nas procissões foi-se tornando uma evidência. A anomalia não era necessariamente um fator negativo, no entanto perturbava e questionava o que ordinariamente era aceite como válido. / Este processo de aparente dessacralização que foi afetando os cerimoniais públicos acabou por paradoxalmente os beneficiar em termos de popularização. Os elementos associados ao imaginário grotesco atraem as atenções e são responsáveis pela criação de renovados focos de interesse. (FERREIRA, 2017, p. 233-234)

O que o autor propõe é também uma visão da qual não podemos nos olvidar: a discussão sobre os ritos processionais estava “na ordem do dia” durante o século XIX, visto que havia uma proliferação de irmandades, as quais se manifestavam em préstitos públicos, com o uso de manifestações fora do cânone e que, muitas vezes, afrontavam o cânone, porém que garantiram a popularidade de tais cortejos. Reiteramos, por fim, que além das questões que estamos apresentando, está presente, no período de veiculação do romance, o debate acerca do que se poderia e do que não se poderia realizar em préstitos religiosos; do que afrontaria ou não a sacralidade do rito. Ademais, muitos intelectuais se interessaram vivamente por esses debates. No caso de

Herculano, a título de ilustração, ele recua ao medievo, a fim de retratar uma manifestação deambulatória que já não existia àquela maneira no Portugal oitocentista.

Pensando nessas peculiaridades das manifestações católicas na Península Ibérica, recordemos ainda que José Fontana enviou a Herculano, já em Val de Lobos, o discurso de Antero de Quental, no qual o poeta da Geração de 1870 afirmava a importância das Igrejas Nacionais, mas também propunha que uma das causas da decadência dos povos peninsulares é que, ao contrário de outras nações, não haviam consolidado uma Reforma, aos moldes dos outros países protestantes. É possível que Fontana tenha tido contato com as obras de Herculano e, portanto, quisesse saber o que o escritor de “O pároco da aldeia (1825)” pensava acerca das proposições de Antero de Quental. No entanto, o historiador, em resposta a Fontana, se preocupou muito mais em tratar dos dogmas proclamados no século XIX e de devoções, que ele considerava extremamente despropositados. Sobre isso, discorreremos no momento propício.

Isto posto, vale um comentário sobre o excerto que transcrevemos, para entendermos alguns detalhes da ironia do discurso narrativo. Vejamos que há um protesto do narrador, pois, de acordo com ele, faz-se chacota com Portugal e Espanha no estrangeiro, principalmente com as fórmulas exteriores de seus cultos. A voz narrativa, no entanto, responde que os estrangeiros – e sublinhamos que trata essencialmente dos britânicos – deveriam rever as necessidades de seus pobres, antes de se preocuparem tanto em ridicularizarem os cultos ruidosos dos países católicos. Para tal, o narrador cita a miséria da região de Bethnal Green, um conjunto de bairros de Londres, que ganhou notoriedade na emergência da industrialização, e menciona Glasgow, na Escócia, que ficou conhecida como a segunda cidade de importância econômica do Império Britânico durante a Era Vitoriana (1837-1901), período, em grande parte, coetâneo de Herculano. Em suma, o narrador descreve os habitantes desses lugares como cobertos de “farrapos e vermes”, sofrendo com a fome e com o frio, pois a classe operária não entraria na equação da distribuição das grandes riquezas que geravam. Por fim, arremata o discurso narrativo recordando o luxo de Londres e compara a cidade a Roma e à Babilônia. Cabe aqui um esclarecimento acerca de tal comparação: mais a

frente, veremos como há uma representação na própria procissão de *Corpus de O Monge de Cister*, que remonta à Babilônia, como cidade prostituída, em alusão ao texto bíblico do Apocalipse. Já Roma, pode ser tanto pela fama de lugar das corrupções e orgias na época do Império, como também uma menção, ainda que subliminar, ao Ultramontanismo – a Igreja Católica, na reação para tentar recobrar o prestígio após as Revoluções, conforme verificamos no capítulo anterior, impõe perdas de liberdades às Igrejas Locais, que gozavam de seus ritos específicos e de maior autonomia administrativa.

No entanto, ao trazermos um trecho de “O pároco da aldeia (1825)” enquanto estamos perscrutando com mais detalhes um cortejo em *O Monge de Cister*, buscamos entender como as obras de Herculano podem ser relacionadas entre si, na questão temática, sobretudo. Reafirmamos também que as descrições das devoções católicas ou dos ritos populares em sua ficção estão, muitas vezes, concatenadas com a ideia de pensar Portugal, em um contexto conturbado, pelo que são e foram, questionando também até que ponto valeria a pena abraçar determinadas ideologias estrangeiras e as ideias do “progresso” a todo custo.

Regressemos à procissão de *Corpus Christi*. Vimos como no préstito na Lisboa medieval, de acordo com o relato do romance histórico de Herculano, carregavam-se máscaras de soberanos de um dia, mas também carros alegóricos, com as insígnias do trabalho dos mestres que os projetavam e os carregavam na procissão. Vejamos, pois, como prossegue a descrição em *O Monge de Cister*:

Igual número [vinte e dois] de tecelões se metiam de permeio entre aqueles simulacros de realeza e os peleteiros, cuja insígnia era um gato-montês, chamado o *gato-paul*. Em seguida dois diabos faziam momices e trejeitos no meio de vinte oleiros, fabricantes de telha e vidreiros, cujo lugar no préstito aquele era. Os merceeiros, vendedores de especiarias e boticários conduziam, logo atrás dos vidreiros, um descomunal gigante, que contrastava com um pequeno anjo, que parecia dirigi-lo. Aquela espécie de Golias excedia em altura quatro torres de madeira, duas das quais pertenciam aos correeiros, e duas aos cortadores. A imediata representação, ordenada pelos sapateiros, mostrava mais arte e despertava, talvez mais que todas as outras, a atenção dos espectadores. Vinha a ser o dragão infernal, sarapintado de vivas cores, que vigiava dois diabos, os quais procuravam induzir dois frades noviços a voltarem aos deleites do mundo, ao que eles

mostravam resistir heroicamente, posto que, como de reserva aos dois infernais pregadores, os tosadores acompanhassem dois diabretes espertos, prontos a socorrer seus discretos colegas. Se, porém, como autores dramáticos os sapateiros levavam imensa vantagem aos mesterais dos ofícios imediatos no préstito, nem por isso vinte e quatro alfaiates deixavam de pavonear-se após eles ao redor da serpe tentadora da nossa mãe Eva, a que fazia sombra uma torre, solidíssima na aparência. (HERCULANO, 19-- , p. 83-84, grifos do autor)

Na cena transcrita, para além das insígnias de trabalho, como é o caso dos peleteiros, que levam a representação de um gato-montês ou, popularmente, um gato-paul, felino do qual, obviamente, obtinham as peles, matérias-primas para as suas confecções, temos outras alegorias na procissão de *Corpus*, levadas por outras corporações de mesteres. Essas guildas, fica claro pelo discurso narrativo, competem entre si, a fim de colocarem na rua, em dia festivo, as mais belas ou maiores representações. Pensemos, primeiramente, nos diabos a fazer momices e que aparecem entre os oleiros, fabricantes de telhas e vidreiros. Vejamos: os diabos não representam insígnias, ao que parece, desses mesteres citados, mas são extremamente importantes dentro da tradição popular portuguesa.

Contudo, podemos nos perguntar, mais uma vez, o porquê as representações maiores do mal, ao menos no discurso oficial da Igreja, têm lugar em um cortejo solene e eucarístico de uma festividade institucional católica. A explicação pode estar no que já verificamos: a procissão carrega muito do carnavalesco, ao menos na parte conduzida pelas guildas dos mesteres, e, na acepção popular, os diabos podem ser compreendidos da seguinte maneira:

Determinados santos cristãos têm fama de manterem relações com o Diabo; é por intermédio deles que se invoca o maligno. Segundo um provérbio, “o Diabo não é tão feio como o pintam”; nos contos populares ele é dado como padrinho das crianças pobres a que ninguém protege, e diz-se que é vantajoso estar de bem com Deus e com o Diabo oferecendo a ambos velas de tamanho igual, porque “Deus é bom mas não tenho que me queixar do Diabo”. / [...] As fúrias do Diabo acalmam-se com “orações às avessas”, fórmulas cristãs a que se inverte a ordem das palavras, e com sinais da cruz executados da direita para esquerda. [...] O papel do Diabo é ambivalente – umas vezes é mau [...] e outras é prestável, conselheiro das mulheres oprimidas ou abandonadas pelos maridos. (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 124)

Como mesmo refere Espírito Santo, popularmente, a figura do diabo nem sempre foi assimilada como na teoria do Catolicismo, passando a ser uma figura ambígua. As análises das representações do demônio, como personagem popular ou da Literatura em Portugal, dariam um estudo a parte e denso. Basta recordarmos, no entanto, que figuram em obras de Gil Vicente (1465?-1536?), Padre José de Anchieta (1534-1597) e, até mesmo, do brasileiro, Ariano Suassuna (1927-2014), que muito bebeu da cultura lusa, as personagens de diabos que fazem momices e representados com trejeitos que beiram ao ridículo. São, na realidade, muito mais risíveis, por serem espalhafatosos e atrapalhados, do que construídos com seres sobrenaturais temerários, dignos de terror. Veremos, ainda neste estudo, como Herculano, na nota final a *O Monge de Cister*, também relata uma anedota em que envolve um desses diabos “mais ao gosto popular”. Em outras palavras: a reprodução de dois diabos a fazer gracejos no curso da procissão está relacionada à imagem popular que se tem da entidade. Isso fica ainda mais nítido pelas suas momices, pois elas encarnam o que, de fato, as figuras representam: o deboche e o risível. Eles não causam terror ou pânico e são apenas caricatos: por um lado, ri-se da entidade diabólica pintada pelo discurso oficial católico e, por outro, ri-se da própria seriedade da instituição. A procissão de *Corpus Christi* é, portanto, uma forma de carnaval na obra de Herculano, em que “[...] o princípio corporal alegre, superabundante, vitorioso, opõe-se à seriedade medieval que encarna o medo e a opressão com os seus métodos de pensamento *assustadores* e *assustados*.” (BAKHTIN, 2010, p. 197, grifos do autor). E percebamos que, neste caso, os diabos movimentam-se com exageros corpóreos, pois:

A multidão em júbilo que enche as ruas ou a praça pública não é uma multidão qualquer. É um *todo popular*, organizado à *sua maneira*, à *maneira popular*, exterior e contrária a todas as formas existentes de estrutura coercitiva social, econômica e política, de alguma forma abolida enquanto durar a festa. / Essa organização é antes de mais nada, profundamente concreta e sensível. Até mesmo o ajuntamento, o *contato físico dos corpos*, que são providos de um certo sentido. O indivíduo se sente parte indissolúvel da coletividade, membro de um grande corpo popular. [...] Ao mesmo tempo, o *povo sente a sua unidade e sua comunidade concretas, sensíveis, materiais e corporais*. (BAKHTIN, 2010, p. 222, grifos do autor)

Embora tratemos de uma festa ligada ao calendário religioso, ainda estamos analisando as descrições da parte popular do cortejo, em que, de acordo com Bakhtin, há a liberdade do povo em suas expressões – as representações dos diabos com trejeitos burlescos é uma dessas manifestações – e tal liberdade dura o período do préstito. É interessante também ressaltar que o teórico menciona a sensação que se tem da unidade do povo, como se formassem um corpo uno em torno de uma mesma expressão em ritos e imagens. Dessa forma, podemos afirmar que a procissão de *Corpus*, descrita no romance histórico de Herculano, para além de reafirmar as antigas tradições pátrias e circunscrever a narrativa em um tempo-espço, também exalta o que, mesmo que tenha ficado no passado, configura a História de um povo e a cultura portuguesa, celebradas em unidade e em um rito que chega a confrontar os ritos oficiais. Em outras palavras, é a exaltação da *cor local*, da qual o Catolicismo é parte importante, mas é também o enaltecimento da religiosidade e cultura populares lusitanas e, ainda que descrita de forma idealizada, é o elogio a um povo capaz de se reunir em uma grande diversidade para um festejo comum.

Percebamos, ainda, que há outros pares de diabos, descritos pelo narrador de *O Monge de Cister*: os sapateiros trazem para o préstito a representação de dois demônios, que tentam dois frades noviços e se esforçam para tentar desviá-los da vida religiosa. É possível conjecturar, a partir de tal informação, que não deixa de ser uma alegoria anticlerical no meio da procissão de *Corpus Christi*, pois a cena reforça a ideia comum acerca dos religiosos: são constantemente tentados a retornar aos “deleites do mundo”, conforme cita a própria voz narrativa. Recordemos que o anticlericalismo possui várias acepções, sendo que, nem sempre, denota um ataque antirreligioso. No caso da representação dos sapateiros, podemos interpretar até mesmo como um alerta aos frades ou mesmo um retrato que mais seria cômico e satirizava os membros da religião institucional. Essa última interpretação nos parece coadunar melhor com a seção carnavalizada do rito deambulatório.

Outro par de diabos – ou diabretes, de acordo com o discurso narrativo – vem pelas mãos dos tosadores no curso da procissão, mas mais do que eles

podemos mencionar outras duas figuras bastante significativas na representação do mal: o *dragão*, trazido também pelos sapateiros, e a *serpente tentadora*, guiada pelos alfaiates. Percebamos, entretanto, como o narrador deixa patente haver certa disputa entre as guildas que representavam os mesteres no cortejo, pois ali “[...] também podia ser expresso nos esforços de diferentes paróquias, guildas ou bairros da cidade para apresentarem exhibições melhores do que seus rivais.” (BURKE, 2013, p. 271). A voz narrativa, por exemplo, expressa que, embora os sapateiros, pela reprodução de um dragão pintado de cores muito vivas, levassem vantagem sobre os tosadores, os alfaiates podiam se “pavonear” da sua representação da serpente tentadora, com uma reprodução de Eva sob uma torre. A expressão “pavonear”, empregada pelo discurso narrativo, que obviamente é um verbo referente ao pavão e à sua conhecida cauda exuberante, tem aqui significado de “vanglória”. Em outras palavras, os mesteres preparam o que levarão ao cortejo, a fim de também exibir às outras associações laboriosas, em competição de quem ostentará uma representação maior, mais bonita ou mais chamativa.

Entretanto, pensemos, primeiramente, sobre a figura do dragão: é uma entidade mitológica que aparece, a título de exemplificação, no capítulo 12 do livro do Apocalipse. Em uma das ditas visões do autor do texto bíblico, o dragão aparece no céu, em contraste com uma mulher grávida, também apresentada como uma aparição. No Apocalipse, o dragão persegue a mulher e quer lhe devorar o filho. É, portanto, uma representação diabólica. Na iconografia dos santos católicos que enfrentam os dragões, como símbolo do que é mal, provavelmente, São Jorge, mártir do século IV, seja o mais conhecido, sendo que é invocado como protetor de Portugal e para o “santo guerreiro” apelavam os cristãos nos combates contra os mouros. O narrador de *O Monge de Cister* não cita a representação de São Jorge na procissão, frisando apenas a existência de um dragão. Tomemos por base as seguintes informações:

Uma das festividades que em Portugal adquiriram mais brilho foi a do Corpo de Deus, notável sobretudo pela aparatosa procissão, em tempos posteriores revestida de aspectos extravagantes que foi necessário corrigir. A ordenança e regimento da festa pertencia aos concelhos e seus oficiais,

embora os corregedores e desembargadores por vezes pretendessem ingerir-se nela. Na procissão incorporavam-se pessoas de todas as classes [...]. *Em 1387 e por ordem de El-Rei D. João I começou a ir na procissão do Corpo de Deus a imagem de S. Jorge a cavalo.* (ALMEIDA, 1967, p. 272-273, grifos nossos)

A partir dessas referências históricas, pensemos: o romance histórico está ambientado após a Batalha de Aljubarrota (1385) e faz menções, no capítulo IV, ao decreto de interdição dos cristãos em participarem da festa da Maia (HERCULANO, 19--, p. 77-78), que ocorreu no mesmo ano do conflito decisivo entre portugueses e castelhanos, para além de outras menções a éditos ou documentos de 1385, em outros momentos do enredo. Temos, portanto, a certeza de que a narrativa está ambientada após 1385. No entanto, no capítulo X, intitulado “A tavolagem do besteiro”, o narrador dá-nos a seguinte informação: “Eram perto das seis horas da tarde do dia seis de maio do ano de 1389.” (HERCULANO, 19--, p. 150). Isto é: o romance histórico está, de fato, ambientado após a ordem de D. João I em colocar na procissão de *Corpus* a imagem de São Jorge montado. Perguntamos: por que, então, não há menções a ela no cortejo, mas há referências ao dragão? Sabemos que estamos diante de um texto ficcional, em primeiro lugar. Ou seja: *O Monge de Cister* não tem a mesma obrigação com o rigor histórico como teria um estudo historiográfico, pois goza das liberdades e autonomias do universo ficcional. Mas, apesar disso, a nossa hipótese é a de que o narrador tenha se fixado mais na representação mitológica do mal do que na iconografia de um santo, embora muito popular, mas que fora introduzido no préstito por mandato do monarca. Em outras palavras: o discurso narrativo optou pela valorização daquilo que, de fato, é oriundo do povo, sem a intervenção real.

Vejamos, ainda, como o texto de Fortunato de Almeida reforça a questão “aparatososa” da procissão, conforme é descrita no romance de Herculano. Todavia, menciona que mais tarde foi “necessário corrigir” os abusos praticados em tal festejo. Sobre isso, verificaremos mais à frente. Contudo, vale ainda reiterar a afirmação de que o cortejo congregava pessoas de todas as classes. Em suma, era, de fato, um carnaval.

Quanto à serpente tentadora, transportada pelos alfaiates, é outra nítida referência diabólica na procissão de *Corpus Christi*. A representação faz alusão

ao livro do Gênesis, capítulo 3, em que a serpente tenta Eva a comer do fruto proibido e produz a expulsão do primitivo casal do Éden e a maldição sobre eles e sobre o réptil. Pensemos, pois, o valor dessas representações imagéticas, que podem ser bastante diferentes de acepções que teríamos atualmente:

Visto que os artesãos e os camponeses de que tratamos frequentemente eram analfabetos e tinham mais facilidade em usar as mãos do que a palavras, a abordagem iconográfica de suas atitudes e valores deve ser fecunda. (BURKE, 2013, p. 119)

Provavelmente, portanto, representações como as da serpente e do dragão numa procissão medieval tinham um caráter muito mais significativo do que em uma sociedade de maioria alfabetizada. O uso recorrente de imagens é mais popular, pois comunica a mais pessoas, que nem sempre teriam acesso ao texto escrito, mas conheciam as referências da mitologia judaico-cristã por ouvir as pregações ou ver outras intervenções artísticas. É ainda provável que, em um universo muito religioso, como o medieval, e que é revisitado no romance de Herculano, essas imagens tinham um impacto muito maior nas pessoas do que em um contexto mais secularizado, como o nosso. O uso da iconografia *versus* o texto será amplamente abordado em “O pároco da aldeia (1825)”, conforme teremos a oportunidade de verificar.

Pensemos, ainda, sobre a serpente. É possível transpor o seu significado para além da mitologia bíblica:

[É] [...] o caso da serpente, ou “cobra”, como sempre é designada, confundindo todas as espécies. A Cobra é uma divindade – boa ou ruim – solidária das mulheres, onnipresente, onisciente e tirânica, a quem se atribui o controlo da procriação, e que exige oferendas de leite e ovos. Acusam-na de “morder” [...] mas, por outro lado, ela é fonte de felicidade, favorece a procriação e é um símbolo da autonomia feminina. / [...] Na visão mítica da serpente existe um elemento importante: elas “não têm sexo”, reproduzem-se por autocriação, por divisões sucessivas, pelos excrementos ou pela “saliva” (como os deuses que criam todas as coisas a partir do seu “verbo”). (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 45-46)

Como bem expressa o autor, a serpente está relacionada ao culto da fertilidade em muitas culturas pagãs. Tais cultos perduraram, como sabemos, dentro das liturgias cristãs, ainda que não oficialmente. Embora a

representação da víbora na procissão de *Corpus Christi* seja nitidamente ligada à mitologia do livro do Gênesis, conforme já abordamos, é possível inferir que há também o significado subjacente na reprodução da serpente, pois, *na tradição popular, o réptil é muito mais do que o símbolo do maligno*, sendo um dos principais ícones da fertilidade, “[...] porque ela é ao mesmo tempo matriz e falo” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 47), já que a crença popular atribui à serpente a capacidade de se reproduzir de maneira assexuada e, obviamente, pela sua forma. Ao réptil, ainda, se atribuem diversas potências da garantia da fertilidade, além de se realizarem rituais a fim de que sejam garantidos esses benefícios. Espírito Santo (1980) cita, por exemplo, que “Ao caldo de cobra atribui-se o poder de facilitar os partos.” (p. 46) e o fato de se levarem cobras empalhadas como oferendas em santuários de invocação mariana: “[...] ofereciam-se serpentes da região a todas as Senhoras chamadas do Alívio, em favor dos partos e da procriação” (p. 48).

Tomando essas informações, é possível compreender como a procissão, figurada em *O Monge de Cister*, é um *verdadeiro sincretismo cultural e religioso*. Mesclam-se, nela, as representações bíblicas, mas que também podem ter o seu fundamento em tradições pagãs do território peninsular, visto que, por exemplo, “[...] a serpente foi o totem de certas tribos celtibéricas do Norte de Portugal, cerca do ano 500 antes da nossa era” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 47). Mas é também um carnaval, pois residem nessas representações, travestidas da mitologia bíblica, por exemplo, todo um fundo de significatividade anterior: a serpente é a tentadora de Eva, a mulher decaída, mas é também um signo para o culto popular da procriação e, além disso, no cortejo eucarístico, pode ser o símbolo do maligno, levado em um rito sacro. Podemos expressar que a procissão lisboeta é a eucaristia ou a *comunhão*, portanto, entre o profano e o sagrado, entre o não-oficial e o institucional, mas, sobretudo, questionando as forças instauradas de poder religioso ao, no cortejo de uma festa do calendário oficial da Igreja, transportar alegorias ambíguas para o significado popular.

Isto posto, vejamos que há também outras representações na procissão do romance histórico, como a do gigante, comparado a Golias – o que fora derrotado por David, de acordo com a narrativa bíblica (I Samuel 17) – guiado por um anjo. Tal gigante, levado na procissão, é maior do que outras quatro

torres, que também figuram no cortejo. Pensemos, em primeiro lugar, que antes de ser uma reprodução da personagem bíblica, o gigante é uma figura disforme: é um corpo desajustado, dentro da dita “normalidade”, o que reforça o caráter carnavalesco do cortejo, pois “*O rito atribui o direito de gozar de certa liberdade, de empregar certa familiaridade*, o direito de violar regras habituais da vida em sociedade.” (BAKHTIN, 2010, p. 174, grifos do autor). A representação do grotesco, portanto, fazia parte dessa liberdade do rito carnavalesco popular, ainda que no préstito de *Corpus*. Neste caso, o gigante poderia ser uma remissão a Golias ao mesmo tempo em que poderia ser uma referência a outra figura mitológica de raiz pagã.

O narrador de *O Monge de Cister* cita ainda a presença, na procissão, de quatro torres, sendo que duas eram conduzidas pelos correeiros e outras duas pelos cortadores. Se remontarmos aos episódios da tradição bíblica que envolvem uma torre, provavelmente o mais popular seja o de Babel (Gênesis 11,1-9), quando houve a tentativa da construção de uma cidadela que penetrasse o céu – lugar em que Deus habitaria – e os homens, que até então falavam uma única língua, foram confundidos em várias línguas diferentes, resultando no fracasso da construção da torre. É, obviamente, uma história mítica da gênese das diferenças linguísticas, com o cunho moral de que a vaidade e a ilusão humanas de alcançarem a divindade resultam em uma grande confusão – a *Babel*. Conforme já referimos, tais imagens, no contexto medieval de ambiência do romance de Herculano, eram muito mais significativas do que em sociedades majoritariamente letradas e essa discussão, por exemplo, sobre o uso de imagens no culto católico é retomada em “O pároco da aldeia (1825)”, que abordaremos mais à frente.

No entanto, sobre as torres levadas ao préstito, valem algumas considerações: certamente, as relações que temos com o significado das torres na atualidade são muito diferentes do que no medievo. As torres, muitas vezes, figuravam nas cidades muradas como sinal de alerta e de proteção, pois dali o atalaia teria uma visão privilegiada e poderia alertar os demais em caso de perigo. A torre, portanto, poderia significar a defesa fortificada de um lugar. Retomemos que são quatro as torres levadas na procissão de *O Monge de Cister*. O número também é interessante, pois evoca os quatro pontos cardeais, bem como as quatro estações do ano ou as partes de uma cruz, para

além de tantos usos bíblicos ou em outras religiões pagãs. Mas, pensando um pouco em Portugal e em suas origens tão sincréticas, podemos mencionar outro texto ficcional de Herculano, “O alcaide de Santarém (950-961)”⁵², também coligido em *Lendas e Narrativas*, porém ambientado no período em que parte da Península Ibérica estava sob domínio muçulmano, no qual temos a seguinte descrição: “A vasta cidade repousa profundamente [...]. Das almádenas de seiscentas mesquitas não soa uma única voz de almuadem, e os sinos das igrejas moçárabes guardam também silêncio.” (HERCULANO, 1949, p. 12-13). Ou seja, ao descrever a então cidade mourisca de Córdoba, hoje pertencente ao território de Espanha,

O narrador refere, na ambientação, [...] as várias mesquitas, templos do islamismo, com as suas *almádenas* – as torres ou miranetes com balcões salientes – de onde o *almuadem* (ou muezim) conclama os fiéis do islão, em alta voz, para as orações diárias. [...] a descrição das Espanhas muçulmana não é feita de modo depreciativo: um dos componentes culturais dos povos da Península Ibérica é a marca da presença árabe em seu território e isso, por diversas vezes, soou como exótico para o restante dos países europeus ou foi menosprezado pelo restante da Europa. Em Herculano, porém, a herança árabe foi, muitas vezes, exaltada (MENDES, 2019, p. 75, grifos do autor)

A partir de tais informações acerca das descrições da Península Ibérica sob o Islamismo, podemos inferir que as torres levadas na procissão de *Corpus Christi* remetem também aos miranetes das mesquitas, que o próprio Herculano descreveu pormenorizadamente em uma de suas narrativas. Se não era uma menção nítida, no cortejo, às torres muçulmanas das mesquitas, não podemos deixar de recordar que os miranetes poderiam estar no imaginário coletivo. Mesmo tendo essa festa popular um pano de fundo católico, já observamos o quanto de representações pagãs também passaram a integrar o cortejo e, no caso específico das Espanhas, possivelmente também o que fora de tradição islâmica ou judaica, dadas as questões histórico-culturais. Por outro lado, o trecho que destacamos de “O alcaide de Santarém (950-961)” trata das torres sineiras das igrejas cristãs moçárabes, em meio à dominação majoritariamente islâmica. É a menção às culturas religiosas que conviveram na Península e que, obviamente, deixaram marcas *sui generis*, ao longo dos

⁵² A narrativa “O alcaide de Santarém (950-961)” foi publicada, primeiramente, em *A Ilustração*, no ano de 1845. Posteriormente, foi coligida em *Lendas e Narrativas*.

séculos, na concepção religiosa local e em seus ritos celebrativos, conforme já verificamos mesmo o narrador de *O Monge de Cister* externar – a questão das três “raças” em Portugal. Tratamos disso para recordar que também as alegorias de torres levadas no préstito de *Corpus Christi* podem estabelecer um referencial com as torres sineiras das igrejas cristãs, cuja simbologia e usança merecem uma averiguação mais adensada. Ainda neste capítulo, trataremos, por exemplo, dos objetos de culto, e o sino é um desses instrumentos frequentemente citado nas obras de Herculano.

Em suma, as representações das torres na procissão podem remeter a muitos significados, como já explicamos: há a possibilidade de referência à mitologia bíblica; há a questão da presença das fortificações nas cidades medievais (também mencionadas pela voz narrativa do romance); há a possível remissão aos miranetes das mesquitas islâmicas e, por fim, a alusão às conhecidíssimas torres sineiras das igrejas cristãs, cujo som das campanas demarcavam os momentos do quotidiano e também os ciclos da vida dos fiéis, como nascimento e morte, matrimônio e festas, funerais e batizados.

Feitas essas análises, em que, por ora, averiguamos um conjunto de pormenorizações e de alegorias, como o gigante, a serpente, as torres, o dragão, entre outros, é possível retomar as propostas de Mikhail Bakhtin (2010):

Esse travesti da procissão religiosa do dia de *Corpus Christi* só é monstruosamente surpreendente e profanador à primeira vista. A história dessa festa na França e no estrangeiro (sobretudo na Espanha) revela-nos que imagens grotescas do corpo, extremamente licenciosas, eram nessa ocasião moeda corrente, consagradas pela tradição. Pode-se mesmo dizer que a imagem do corpo, no seu aspecto grotesco, dominava na parte popular da festa e criava uma atmosfera corporal específica. Assim, as encarnações tradicionais do corpo grotesco figuravam obrigatoriamente na procissão solene: monstro (mistura de traços cósmicos, animais e humanos) levando no seu dorso a “pecadora de Babilônia”, gigantes da tradição popular, mouros e negros (desvios grotescos em relação ao corpo normal), multidão de jovens executando danças eminentemente sensuais (na Espanha, por exemplo, uma sarabanda quase indecente); depois dessas efígies, vinha o clero carregando a hóstia (p. 199)

Se ainda nos resta alguma dúvida de que a procissão descrita no romance histórico oitocentista remonta às alusões de Bakhtin, o próprio teórico

russo, em nota de rodapé, cita *O Monge de Cister* como um exemplo de reconstrução do cortejo medieval: “Uma descrição minuciosa da festa de *Corpus Christi* em Lisboa no século XIV encontra-se no romance de Alexandre Herculano *O Monge de Cister* vol. II, cap. ‘A Procissão de Corpus’.” (BAKHTIN, 2010, p. 199). Sabemos que raras são as obras de nosso vernáculo que são citadas como referência por autores estrangeiros, até mesmo porque, na Europa, só há um país falante de português. Todavia, podemos verificar como Bakhtin conheceu o romance de Herculano e referencia-o como um exemplar de ilustração sobre o que discorre. A pormenorização da procissão no romance é, como já afirmamos, a narrativa de um festejo com nítidas representações carnavalescas.

Pensem, contudo, em primeiro lugar, em algumas das propostas de Bakhtin. Quando o teórico russo designa o préstito como “travesti” é porque está utilizando o termo em sua acepção mais proveta: um disfarce ou algo que se traveste de alguma roupagem, conforme propõe: “Podemos dizer [...] que a parte pública e popular da festa era, em certa medida, um drama satírico que travestia o rito religioso do Corpo de Deus (a hóstia)” (BAKHTIN, 2010, p. 200). Em outras palavras: no caso da procissão de *Corpus Christi*, é a festa do calendário oficial da Igreja Católica que se entreja de festejos populares, alguns originados em crenças pregressas. Depois, Bakhtin menciona que esses cortejos de *Corpus* aconteciam, guardadas as proporções de suas particularidades, em diversos países, mas ressalta a importância de Espanha. Podemos, obviamente, compreender como Espanhas, já que o próprio autor cita o romance histórico de Herculano e a representação do préstito na Lisboa medieval. Finalmente, temos as pormenorizações das imagens que desfilavam e que, nas palavras do teórico, eram “consagradas pela tradição” e “moeda corrente”.

Passemos às descrições de Bakhtin. Dentre o que designa como *efígies*, o autor cita a possibilidade da presença de corpos grotescos ou, em outras palavras, corpos que destoavam do que era o “normal”. O gigante, que já verificamos em *O Monge de Cister*, seria um desses representantes do grotesco, além de figuras de outras etnias que, na concepção medieval, também estabeleciam discrepância com a ordem vigente. O teórico também refere à uma determinada alegoria de mulher na procissão, chamada de

pecadora de Babilônia. Na cena da procissão de *Corpus Christi*, no romance de Herculano, encontramos a seguinte descrição:

[...] mais justa era a vaidade com que os carpinteiros da Ribeira e os calafates, em numero de trinta e oito, arrastavam uma nau e uma galé, armadas e empavesadas de muitas cores, cujos mastros quase topavam com os balcões e frestas da Padaria e passavam a custo pela Porta do Ferro. Os pulverulentos pergaminhos conservaram-nos a memória da *representação da dama* em que figuravam também dois diabos, e que estava a cargo dos esparteiros. Em que consistia esta *representação* ignoramo-lo hoje; mas, se avaliarmos pelo que sabemos da antiga procissão de Corpus em diversas partes do reino, podemos conjecturar que não seria demasiado edificativa. (HERCULANO, 19--., p. 83-85, grifos do autor)

O narrador menciona, mais uma vez, *os códices empoeirados*, dos quais afirma extrair o enredo do romance. De acordo com o discurso narrativo, os antigos manuscritos traziam o relato de uma *representação da dama*, em que figuravam também dois diabos, transportados pelos esparteiros. Todavia, o próprio narrador declara a impossibilidade de se saber exatamente de que se tratava tal alegoria e deduz que não era algo muito edificante – envolvia, portanto, alguma representação sexualmente imoral. Acreditamos que seja a efígie alusiva à *pecadora de Babilônia*, conforme foi referido por Bakhtin na explicação acerca dos corpos grotescos que figuravam no préstito. Tal *pecadora* é uma imagem estribada no livro bíblico do Apocalipse (17,1-7), no qual uma mulher prostituída, personificando o Império de Babilônia, desfila adornada de joias e trajando vestes finas sobre uma besta de sete cabeças e dez chifres.

A menção ao códice empoeirado, que aparece de tempos em tempos em *O Monge de Cister*, estabelece certo ritmo na narrativa: o leitor, diante de um romance extenso, é recordado de que, segundo o narrador, a história é uma tradução de um velho manuscrito. Novamente, cria-se a atmosfera de que os fatos narrados têm uma garantia documental e, neste momento particular da ficção, dá mostras de que o narrador investigou os ritos medievais antes de descrevê-los. Reforça-se, portanto, o cuidado que a voz narrativa tem com a elaboração do romance histórico e o quanto a narrativa é fidedigna.

O trecho faz, igualmente, menção ao desfile de duas embarcações em meio ao cortejo: uma nau e uma galé, conduzidas pelos carpinteiros e

calafates. Elas não são pequenas e seriam reproduções de naves movidas à vela, tanto que, no relato do narrador, ambas passam com dificuldade pela principal entrada da Lisboa amuralhada, a *Porta do Ferro*, pórtico que se conjectura ficasse próximo à Sé. Vejamos, como já afirmamos, que não se tratam mais de insígnias das profissões, como foram as primeiras exposições. Por outro lado, é difícil apreender os significados, por exemplo, que a reprodução de duas embarcações poderiam ter em uma procissão no período em que o romance está ambientado. Façamos, no entanto, algumas conjecturas. Em primeiro lugar, dado ao ambiente geográfico estratégico, é sabido da relação íntima com o mar que têm os povos que habitaram a Península Ibérica. Portanto, a nau e a galé podem significar, *per si*, essa relação histórica e mítica com o ambiente que singram: os mares.

O enredo de *O Monge de Cister*, bem o sabemos, está circunscrito em um período anterior ao das navegações dos séculos XV e XVI, mas a experiência com a navegação costeira é, obviamente, anterior a esses séculos, pois, segundo José Mattoso (2001), já no século XII, acontece uma expansão territorial para o Sul da Península “[...] sob a direção de Afonso Henriques, a partir do momento em que ele, apenas três anos depois de S. Mamede, se fixou em Coimbra e passou a tomar um papel extremamente ativo na Reconquista.” (p. 35). No trecho, quando o autor se refere a S. Mamede, leia-se à Batalha de S. Mamede, reconstruída ficcionalmente em *O Bobo (1128)*, de Herculano. Abordaremos, no capítulo seguinte, um dos ritos religiosos que ocorre, segundo a descrição do narrador do referido romance histórico, durante a Batalha. Mattoso também refere o estabelecimento de D. Afonso Henriques em Coimbra. Isso está presente em “O bispo negro (1130)”, de Herculano, narrativa que também será abordada neste estudo. Por ora, cabe entendermos que, a partir da vitória de Henriques sobre D. Teresa (1080?-1130), sua mãe, era preciso alargar o território, expulsando os muçulmanos que, em geral, se fixaram mais ao Sul. E o que isso tem a ver com as duas embarcações da procissão do *Corpus Christi*? Estamos tentando demonstrar como, desde a fundação da nacionalidade e, provavelmente, muito antes, houve relações estreitas com as navegações em Portugal:

[...] sob a orientação política de um grande chefe militar, na pessoa de Afonso Henriques, permitia também encontrar a forma de absorver outros excedentes demográficos de Entre-Douro-e-Minho, que durante os séculos XI e XII não cessaram de aumentar. Os camponeses dali, demasiado apertados numa área fértil mas reduzida, procuravam novas terras para poderem subsistir. A atração das cidades muçulmanas envolvidas por uma aura de prosperidade e de riqueza fabulosa orientou boa parte destes excedentes, primeiro para as expedições de combate, depois para a fixação nas cidades [...]. / O afluxo ao litoral português e às cidades próximas dele de uma população que em boa parte reproduzia as estruturas implantadas no Entre-Douro-e-Minho, e que, ao mesmo tempo, expandia e fortalecia o núcleo inicial, garantia-lhe, assim, a viabilidade de subsistência e de autonomia. [...] As cidades, por sua vez, ao concentrarem a população, levavam ao desenvolvimento das áreas circundantes, [...] ficava aberto o comércio internacional direto, por via marítima, sem ter de se recorrer à mediação castelhana. (MATTOSO, 2001, p. 36-37)

Pensemos, a partir das explicações de Mattoso, que a soberania econômica de Portugal, já na Idade Média, passa pela ocupação urbana, mas também pelas “saídas marítimas”, que eram exploradas, obviamente, pela navegação. A representação das embarcações no cortejo carnavalizado são, portanto, de significados imemoriais, que se perdem mesmo nas origens do reino ou mesmo em outras tantas origens precedentes, que sempre tiveram uma íntima familiaridade com os ambientes de navegação.

Em uma proposta teórica distinta da qual, até agora, nos estribamos, Michel Foucault faz uma análise da existência da *Nau dos insensatos*, fundamentando os seus argumentos na pintura homônima do artista brabantino Hieronymus Bosch (1450?-1516). O próprio teórico evidencia, em *História da Loucura na Idade Clássica*, que a obra de Bosch não é uma exclusividade do artista e que o tema da representação da loucura se faz recorrente em várias manifestações, sobretudo a partir do fim da Idade Média. Vale recuperar algumas das afirmações do autor, a fim de pensarmos um pouco mais acerca das embarcações levadas em procissão no dia de *Corpus Christi*:

Mas de todas essas naves romanescas ou satíricas, a *Narrenshiff* é a única que teve existência real, pois eles existiram, esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corresse pelos campos distantes, quando não eram confiados a grupos de mercadores e peregrinos. [...] Eram frequentemente confiados a barqueiros:

em Frankfurt, em 1399, encarregam-se marinheiros de livrar a cidade de um louco que por ela passeava nu; nos primeiros anos do século XV, um criminoso louco é enviado do mesmo modo a Mayence. Às vezes, os marinheiros deixavam em terra, mais cedo do que haviam prometido, esses passageiros incômodos; [...] Frequentemente, as cidades da Europa viam essas naus de loucos atracar em seus portos. (FOUCAULT, 2020, p. 9)

Não é, claramente, a nossa intenção estabelecer um aprofundamento sobre a *História da Loucura*, sob o ponto de vista de Foucault, mas pensar algumas possibilidades de significado para a nau e galé levadas em cortejo em *O Monge de Cister*. Retomemos, para tanto, as explicações do teórico: ele afirma que existiam as embarcações que, de fato, transportavam os loucos e exemplifica, com casos ocorridos entre os séculos XIV e XV, sendo que, ainda de acordo com Foucault, era frequente haver o desembarque em portos europeus dessas figuras “indesejáveis”. Todavia, prossegue o autor, em sua análise, nos seguintes termos:

Não é fácil recuperar o sentido exato desse costume. Seria possível pensar que se trata de uma medida geral de expurgo que as municipalidades fazem incidir sobre os loucos em estado de vagabundagem; hipótese que por si não dá conta dos fatos, pois certos loucos, antes mesmo que se construam casas especiais para eles, são recebidos nos hospitais e tratados como loucos. [...] Portanto, os loucos não são corridos das cidades de modo sistemático. (FOUCAULT, 2020, p. 9-10)

A expulsão, de acordo com o teórico, não era realizada de maneira sistemática, havendo, inclusive, um conjunto de ritos para ela (FOUCAULT, 2020, p. 11). Para Foucault, é difícil, por exemplo, recuperar todo o sentido desses ritos para a época, mas, ao mesmo tempo, sabemos que a imagem da existência da *barca dos insensatos* era popular. Por isso, é possível aventar que as embarcações da procissão de *Corpus Christi* pudessem remeter também a elas.

Sabemos que estamos tratando de uma cultura muito específica – a portuguesa –, no entanto, se “O Carnaval, em suma, era uma época de desordem institucionalizada, um conjunto de rituais de inversão.” (BURKE, 2013, p. 259), nos quais “As regras da cultura eram suspensas” (BURKE, 2013, p. 259), é possível pensar que essa espécie de “grotesco”, conforme já averiguamos, tivesse lugar na área popular do préstito. Estamos, obviamente,

pensando de forma hipotética sobre a recepção dos significados das embarcações para os que as viam passar, já que nem sempre é possível compreender, tão claramente, qual era a informação que havia sobre uma possível nau dos doidos na Lisboa do século XIV.

Chama-nos a atenção, entretanto, outra exposição de Foucault, que transcrevemos:

[...] confiar o louco aos marinheiros é com certeza evitar que ele ficasse vagando indefinidamente entre os muros da cidade, é ter a certeza de que ele irá para longe, é torná-lo prisioneiro de sua própria partida. Mas a isso a água acrescenta a massa obscura de seus próprios valores: ela leva embora, mas faz mais que isso, ela purifica. Além do mais, a navegação entrega o homem à incerteza da sorte (FOUCAULT, 2020, p. 11)

Podemos transpor essa proposição sobre o significado da água, lugar por excelência das embarcações, para tentar compreender também as representações das embarcações no cortejo de *Corpus*, já que “Suporte simbólico de primeira importância, a água reporta-se por um lado ao oceano, matriz primordial, e por outro ao meio amniótico materno” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 32-33). Em outras palavras: a nau e a galé aludem à água, que é um elemento vital, bem como elemento de ritos de purificação, como os banhos, e do próprio batismo. Ao olharem, portanto, as embarcações, que figuram pela autonomia popular na procissão e fora de prescrições oficiais da Igreja no préstito, as pessoas poderiam se reportar à água, mas também à viagem, inclusive, em seus sentidos alegóricos, pois a barca “[...] simboliza toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia, por volta do fim da Idade Média.” (FOUCAULT, 2020, p. 13). Então, por sua vez, a barca e a viagem podem remeter, ainda, às tradições mitológicas de Caronte, que transpõe, na mitologia grega, os que morreram ao Hades, o lugar dos mortos.

Conjecturamos, até o presente momento, algumas possíveis interpretações para a representação das embarcações na procissão eucarística: a relação, primeira, da cultura portuguesa com o mar, que superabunda em cantigas populares, na produção literária e em outras manifestações artísticas, mesmo as que são anteriores às Navegações dos séculos XV e XVI; depois, a possibilidade de representação da nau dos insanos, de acordo com as explicações de Foucault, embora, não seja

mencionado, pelo narrador do romance, qualquer tripulante na galé ou na nau. Finalmente, existem ainda os sentidos bíblicos da barca ou os alegóricos a partir dos textos bíblicos. A eles nos dedicaremos agora.

Em toda a reunião de textos que compõem o *cânon* bíblico, há diversas referências às embarcações. Possivelmente, a mais popular seja a da arca de Noé, que se relata entre os capítulos 6 e 9 do livro do Gênesis. A inundação, na história de Noé, estabelece uma nova criação, dada a corrupção da humanidade, de acordo com a mitologia judaico-cristã. Contudo, pensemos em um momento, relatado nos três Evangelhos Sinóticos, no qual Jesus acalma, de dentro da barca, a tempestade e o mar (Marcos 4, 35-41; Mateus 8, 23-27; Lucas 8, 22-25). Em muitas expressões culturais, desde a Antiguidade, o mar é o sinônimo do desconhecido e, por consequência, do que deve ser temido ou do lugar em que habita o mal. É o lugar “[...] da inquietude incessante [...], desses caminhos desconhecidos que escondem tantos estranhos saberes, dessa planície fantástica, avesso do mundo.” (FOUCAULT, 2020, p. 12). Portanto, em uma interpretação exegética dos textos bíblicos, é possível declarar que Jesus é a figura que faz calar o mal – pois cala o mar – e a quem o mal – representado pelo mar – obedece.

Não é a única passagem, nos Evangelhos canônicos, em que Jesus aparece em uma embarcação. Seria inútil e fastidioso enumerar, aqui, todas elas. Porém, é importante termos em mente que, alegoricamente, a barca passou a representar também a Igreja. Há, como objeto de uso litúrgico, a *naveta*: um recipiente em forma de navio para se guardar o incenso em resinas a ser queimado no turíbulo. Ou seja, é uma imagem reiterada no culto católico. Recordemos, inclusive, que o termo *nave* pode ser empregado tanto para as embarcações quanto para a comum divisão arquitetônica dos templos católicos, onde ficam os fiéis para os ofícios litúrgicos. As *naves*, portanto, conduzidas em cortejo processional podem também remontar às histórias bíblicas, que, possivelmente, eram muito mais populares no medievo do que na sociedade secularizada hodierna. Igualmente, podem alegorizar a imagem da Igreja, *barca de São Pedro*, que sulca os oceanos.

Apresentadas as hipóteses sobre as duas monstruosas naves, continuemos a análise do cortejo processional de *Corpus Christi*, com as seguintes descrições:

De todos os outros mestres, cujos membros, em maior ou menor número, ajudavam a tecer aquela enfiada de cenas ridículas ou brutescas, distinguíam-se, pela singularidade que ostentavam, primeiramente os pedreiros e carpinteiros pelo seu *engenho* ou máquina de guerra, servida por dois feios demônios, e os armeiros pelo seu *sagitário*, símbolo do soldado peão, e no meio destas duas corporações os tanceiros por uma torre grandemente historiada e semelhante a dos correeiros e cortadores. Os moedeiros, corretores, tabeliães e mercadores, como mestres mais nobres, fechavam aquele extenso séquito. Danças de espadas, danças mouriscas, danças de pelias ou mulheres sustentadas sobre os ombros de outras, bailando e volteando conjuntamente; tudo, enfim, quanto se possa imaginar de caricatura, de burlesco, de doidejante servia de moldura a este quadro singular, em cujo topo figuravam alguns magistrados municipais, e sobre o qual flutuavam dezenas de pendões, bandeiras e guiões variegados. (HERCULANO, 19--, p. 85-86, grifos do autor)

O excerto supratranscrito trata do fim dos quadros populares da procissão de *Corpus Christi* em *O Monge de Cister*. Atentemos, em primeiro lugar, para algumas expressões utilizadas pelo narrador para definir o séquito popular: as cenas são *ridículas* e *brutescas*. Embora pareçam, a primeira vista, pejorativos, cada um dos termos empregados, em suas diferentes acepções, pode ser muito mais do que depreciativos. A expressão “ridículo” designa, por exemplo, algo espalhafatoso ou extravagante ou, ainda, o que é risível. Pelo que verificamos, as cenas do rito processional são, de fato, esbanjadoras em cores e tamanhos, além de que também podem causar riso, pois:

O momento peculiar das manifestações da cultura popular é a festa, como acontece também, afinal, com os nobres. [...] Daí a importância que nela reveste a procissão, com a sua *ostentação de insígnias identificadoras das hierarquias e dos grupos*. (MATTOSO, 1993, p. 266, grifos nossos)

Percebamos como podemos encontrar muitos pontos em comum entre a explicação de José Mattoso e o cortejo processional descrito no romance de Herculano: o ostentar as insígnias identificadoras dos grupos já averiguamos, sobretudo em alguns carros alegóricos que representavam os ofícios dos mestres. Mas também no último excerto transcrito da narrativa encontramos o relato da presença de estandartes, bandeiras, guiões e pendões. Tudo isso “dá cor” à procissão, mas também caracteriza os grupos que os empunham em cortejo. Se os pendões são descritos, nas batalhas, como identificadores dos

grupos que pelejam, no séquito não é tão diferente: claramente, não se trata de um combate sangrento, mas não deixa de ser uma competição pelo lugar no cortejo e pelo quadro mais extravagante, que, portanto, chame mais a atenção do público.

O outro termo empregado no discurso narrativo é “brutesco”, que remonta ao que é *bruto* ou mesmo *simples*. O singelo, no entanto, também tem o seu lado belo: partem dos mesteres, organizados em guildas, as manifestações populares na procissão de *Corpus* e não da institucionalidade eclesiástica. Portanto, ali é o momento e o local que podem extravasar a criatividade em cenas incomuns, ainda que rudimentares. Pensemos o quanto de preparo havia para que o cortejo da festa tomasse as ruas da Lisboa medieval: cada quadro que fora descrito no romance histórico de Herculano exigiria muito trabalho para a elaboração e a condução nas ruas. Aí também, segundo o nosso entendimento, reside a beleza da procissão em *O Monge de Cister*: para haver préstito carnavalesco, havia quem o preparasse com antecedência, mesmo em sua bruteza e, além disso, é presumível que houvesse sempre reinvenções, pois a cada ano a procissão apresentaria quadros diferentes.

Isto posto, vejamos ainda os últimos quadros populares da procissão. O narrador relata haver uma máquina de guerra, que deveria consistir na representação de uma catapulta, levada pelos pedreiros e carpinteiros. Tendo em vista que o enfrentamento campal em batalhas era muito mais cotidiano no medievo do que hoje, o desfile de um engenho de guerra era também muito mais significativo, podendo representar a defesa ou mesmo certo poderio bélico. Mas, a catapulta vem acompanhada, no rito processional, por dois demônios, caracterizados pela voz narrativa como “feios”. Sobre as figurações diabólicas na tradição popular e em Portugal já tratamos, ainda que de forma sumarizada, a fim de compreendermos a recorrência das estampas de diabos ao longo do préstito. Todavia, esses dois demônios possuem uma adjetivação negativa por parte do narrador e, como estão acompanhando a máquina de guerra, podem simbolizar os horrores dos enfrentamentos armados para a população de um modo geral. A essa hipótese se soma a informação, já referida anteriormente, de que o enredo do romance está historicamente

circunscrito após as invasões castelhanas, durante a crise do século XIV, e a Batalha de Aljubarrota.

Após o engenho de guerra, segue, conduzido pelos armeiros um sagitário. Pensemos nessa representação mitológica: um ser híbrido, meio homem, meio cavalgada, não encontrado na natureza e, portanto, que pertence ao universo do *ridículo* – na acepção de *extravagante* – e do grotesco, conforme já vimos acerca de outras figuras da procissão. Depois, há uma nítida relação com o paganismo em sua reprodução no cortejo católico, sejam pelas suas características irreais e de fundo mítico, seja por se tratar da representação do nono signo do zodíaco. Embora a astrologia tenha sido utilizada por muito tempo entre os soberanos cristãos e até mesmo entre os papas, não é uma crença oficial do Catolicismo e, conforme sabemos, é também marginalizada pelo discurso institucional do Catolicismo. A reprodução do sagitário, portanto, é uma dessas figuras *brutesca* e *carnavalesca* que rompe com a dita normalidade social.

Depois, ainda, há a representação de outra torre, conduzida pelos correeiros e pelos cortadores. Já tivemos a oportunidade de averiguar a significatividade das reproduções das torres em meio ao cortejo de *Corpus* e, portanto, passemos a outra afirmação do narrador: ele deixa claro que se encerram os quadros do rito processional, conduzidos pelas guildas dos mesteres – são 28 corporações elencadas na narrativa – com os moedeiros, corretores, tabeliães e mercadores, porque eram os *mais nobres*, entre os profissionais. Podemos aqui questionar sobre a questão da inversão temporária das ordens vigentes, permitida durante o carnaval, conforme já averiguamos, visto que há uma hierarquia no cortejo: os mais prestigiados figuram por último – e assim é também com a hóstia que, por exemplo, é a última a ser trazida nas mãos do arcebispo. Entretanto, ainda que haja a preservação de uma ordem estabelecida no préstito eucarístico, já verificamos o tanto de reproduções que não parecem nada piedosas, ao nosso olhar atual, e que questionam, inclusive, as regras em vigor na sociedade. Portanto, reafirmamos que estamos diante de uma grande festa popular, com o fundo temático católico, mas carnavalizada e inundada por manifestações que extravasam os limites das prescrições eclesiásticas oficiais.

Dito isso e encerrada a parte do cortejo em que se apresentavam os mestres, pensemos em uma manifestação, ainda inédita em nossa análise: as danças, pois “[...] a festa suscita a dança” (MATTOSO, 1993, p. 267). Vejamos que, anteriormente, vimos reproduções femininas, mas o narrador não chegou a mencionar a presença de mulheres desfilando no cortejo. Agora, as danças são executadas por mulheres em meio ao préstito eucarístico. Acreditamos ser um dos exemplos mais patentes da liberação dos corpos em um festejo carnavalesco, já que a dança envolve evidentemente a corporalidade: “Em tudo isto o corpo, a voz e o gesto desempenham um papel fundamental.” (MATTOSO, 1993, p. 266). Sobre tal excerto, é possível remontar, ainda, a Bakhtin (2010), que propõe: “Assim, essa procissão tradicional nitidamente carnavalesca apresentava uma predileção marcada pela representação do corpo.” (p. 200), porque, como já verificamos, trata-se de um cortejo eucarístico em que se celebrava o *Corpo de Deus*. Em outras palavras, os corpos que dançam não deixam de se relacionar com o motivo oficial da festa católica: a hóstia consagrada que, na crença da Igreja, é o próprio *Corpo de Cristo*. Todavia, isso é feito também de maneira carnavalizada, pois a relação é irreverente. Talvez seria demais dizer que a relação seja debochada ou escarnecedora, mas é irreverente por ser um nexo entre um dos elementos mais sagrados para o Catolicismo – tanto que é denominado com o superlativo de *Santíssimo Sacramento* – com danças corpóreas *caricaturais*, *burlescas* e *doidejantes*, segundo os termos empregados pelo próprio narrador.

Para tanto, vejamos, ainda, que o narrador descreve as danças como uma *moldura* de um quadro. Se pensarmos na função de uma moldura, ao mesmo tempo que ela é a margem, ela não deixa de dar a sustentação para a ilustração. Ou seja: a moldura não é a principal atração em uma representação, mas ela enquadra, protege, sustenta e, até mesmo, delimita uma pintura. No caso da procissão de *Corpus Christi*, descrita em *O Monge de Cister*, a pintura é o próprio cortejo. As danças, embora façam parte do quadro e estejam integradas ao rito, estão como molduras *caricaturais*, *burlescas* e *doidejantes*. Em suma, retomamos o que já dissemos: são as extravagâncias carnavalescas que, ao mesmo tempo, dão vasão às liberdades corporais, mas também delimitam o próprio préstito, definindo-o como um carnaval fora da terça-feira.

Vale ressaltar, ainda, o estilo das danças. O narrador afirma que há danças mouriscas, isto é, de origem árabe, no meio do cortejo católico. Tudo isso é explicável, dado o período de dominação muçulmana na Península Ibérica. Contudo, vejamos como o sincretismo cultural perdura em manifestações cristãs. Nessa pequena afirmação do discurso narrativo, é possível entrever a ideia das origens de Portugal: é preciso contar sobre os muçulmanos e o que eles legaram à cultura lusitana, sobretudo em um período tão brumoso de incertezas e revoluções, como a época de publicação do romance. Há também menções a mulheres se equilibrando uma sobre a outra, como em um espetáculo, de fato, de entretenimento. Ou seja, após a representação dos quadros das guildas, com alegorias construídas, o que vemos é uma manifestação corpórea e popular de equilibristas em meio ao préstito. O próprio corpo, agora, é a alegoria em representação.

Por outro lado, a voz narrativa ainda trata de bailados que simulavam lutas, como de espadas e outros combates – as *danças de pela* ou, se quisermos, de *peleja*. De acordo com Burke (2013), também há nisso uma significatividade:

Uma batalha simulada pode ser nada mais nada menos que uma batalha com armas cegas ou rombudas, [...] / No entanto, adotar as formas da cultura oficial não significava necessariamente adotar os significados usuais associados a elas. As possibilidades subversivas da imitação não passavam despercebidas; em alguns casos, as próprias formas eram ridicularizadas pela imitação, e o mundo oficial era “virado de ponta-cabeça”. [...] Em algumas versões literárias e pictóricas da batalha entre o Carnaval e a Quaresma, os combatentes usam caçarolas como capacetes e lutam com garfos e colheres; é difícil deixar de perceber que estavam ridicularizando os cavaleiros. (p. 172-173)

No caso da procissão descrita no romance histórico de Herculano, não temos uma batalha, representativa, entre dois períodos do calendário – o festivo e o de privações –, todavia, é possível relacionar com algo que é explanado por Burke: a simulação de batalhas – no caso do cortejo em *O Monge de Cister*, de danças que imitavam pelejas – não deixa de ser também uma subversão, pois poderiam estar zombando dos cavaleiros detentores das armas. Ou, ainda, poderia ser uma mera reprodução imaginativa dos

enfrentamentos bélicos, que gerariam competições, predileções, torcidas e, conseqüentemente, seria uma atração popular.

Feitas essas considerações, até o presente momento, passemos a outra reflexão: tais cortejos de *Corpus Christi* sobreviveram impunemente, por parte das autoridades? Pensemos isso, sobretudo, pelo que já averiguamos das descrições do narrador do romance e também porque:

[Alguns dos] [...] elementos da festa vêm certamente de mais longe, como os espetáculos dos bufões, histriões e saltimbancos, que a Igreja condena, porque há neles um excesso corporal incontrolável, que os torna de algum modo um prolongamento do paganismo. [...] / As autoridades pretendem também intervir neste campo. A Igreja tenta disciplinar as festas, controlar as manifestações carnavalescas, alterar o sentido dos rituais mágicos (MATTOSO, 1993, p. 266-267)

O que Mattoso expõe é o que já averiguamos ao longo de nossa análise: muitos dos elementos populares da procissão de *Corpus* possuíam as suas raízes no paganismo. Já, inclusive, transcrevemos um excerto da obra de Fortunato de Almeida (1967, p. 272)⁵³ em que ele afirma que se cometiam abusos no préstito que, mais tarde, foi necessário disciplinar. Entretanto, foi no período da Contrarreforma Católica que as tentativas de “depuração” do préstito se intensificaram:

Gostaria de cunhar a expressão “reforma da cultura popular” para descrever a tentativa sistemática por parte de algumas pessoas cultas [...] de modificar as atitudes e valores do restante da população [...]. Seria errôneo sugerir que os artesãos e camponeses não passavam de “receptáculos passivos” da reforma; [...] Contudo, a liderança do movimento estava nas mãos dos cultos, geralmente do clero. [...] / Esse movimento de reforma não foi monolítico, mas assumiu diversas formas de região para região e de geração para geração. Os católicos e protestantes nem sempre se opunham às mesmas práticas tradicionais ou, se se opunham, nem sempre era pelas mesmas razões. (BURKE, 2013, p. 280-281)

Burke refere certa tentativa de *reforma da cultura popular* como algo genérico e que partia das camadas mais letradas da sociedade. Mas reconhece que não foi uma exclusividade do Catolicismo, bem como pode variar de lugar para lugar e de tempo para tempo. Por fim, o autor reconhece

⁵³ O referido trecho da obra de Fortunato de Almeida está reproduzido às p. 145-146.

que nem sempre as camadas de artesãos e de camponeses aceitaram passivamente as tentativas de intervenção em seus costumes. Poderíamos, a esta altura, questionar o porquê estamos tratando de certa reforma das tradições populares se a procissão de *Corpus Christi* que analisamos está circunscrita na Lisboa do século XIV, enquanto que as Reformas Protestantes pulularam no século XVI e a Contrarreforma Católica inicia-se no mesmo período, se estendendo pelo século seguinte. Exatamente aqui não podemos nos olvidar do contexto de publicação do romance histórico de Herculano: o século XIX. Como já vimos, sobretudo no capítulo anterior, foi um período de intensas modificações, mas se pensarmos estritamente na procissão eucarística, ela já não existia, conforme fora descrita em *O Monge de Cister*. Em outras palavras: já havia sido *depurada* pela ressonância da Contrarreforma, da qual Portugal foi grande receptáculo e propalador. Burke chega a mencionar que católicos e protestantes – porque esses últimos também se empenharam na reforma dos costumes populares – tinham preocupações distintas acerca da cultura popular e, mais a frente, chega a sumarizar tais distinções:

A reforma católica tendia a significar modificações; a reforma protestante era mais inclinada a eliminações. Alguns argumentos pela reforma são especificamente protestantes, como a ideia de que as festas são resquícios do papismo. Os protestantes usualmente querem abolir tantos os feriados religiosos como as festividades, e alguns se opõem tanto à Quaresma como ao Carnaval; [...] Alguns protestantes opunham-se a todos os dias santos além do domingo, outros eram contrários à própria ideia de festa, isto é, à ideia de que alguns dias são mais sagrados do que outros. [...] / Os católicos, por outro lado, insistiam que alguns dias eram mais sagrados que outros, mas essa própria insistência levou-os a objetar contra a profanação do tempo festivo – tempo sagrado – com atividades mundanas. (BURKE, 2013, p. 289-290)

Começemos pelas eliminações, frisadas pelo autor, acerca das tendências reformadoras do Protestantismo. Recordemos, para tal, o trecho de *O Monge de Cister*, que já analisamos, em que o narrador se demora em considerações digressivas com louvores aos *dias santos*. De maneira semelhante, haverá digressões da voz narrativa de “O pároco da aldeia (1825)” acerca das festividades relativas ao calendário litúrgico, que eram tempos fora dos dias ordinários: momentos para os folguedos e, igualmente, para o

descanso das labutas. Se levarmos em consideração as exposições de Burke, que sublinham como os protestantes enxergavam as festividades como vestígios *papistas*, e que, por isso, era necessário abolir os *dias santos*, o discurso narrativo, tanto do romance histórico de Herculano quanto de “O pároco da aldeia (1825)”, está em consonância com a defesa de uma religiosidade popular própria de Portugal. Nesse caso, duas coisas devemos ressaltar: I. Herculano defende as especificidades da cultura católica do povo português; II. o escritor se inscreve dentre os intelectuais que, de acordo com Burke (2013, p. 26)⁵⁴, descobriram beleza nas manifestações culturais e religiosas do povo, conforme já averiguamos. Portanto, discorrer sobre os dias santos, descrever ritos populares com tantos pormenores e louvar as manifestações do Catolicismo popular é uma maneira de resgatar a cultura pátria e tentar preservar “[...] essa gente da extrema Europa, ibérica, católica” (LOURENÇO, 1999, p. 9) frente às transformações, inclusive culturais, do século XIX e frente aos ataques de outras nações. Na mentalidade de Herculano, pelo que vemos, muitas coisas deveriam, de fato, mudar em Portugal, porém também há muito a ser preservado, sendo que nem todo “progresso” estrangeiro seria benéfico ao povo lusitano. Por outro lado, há a perspicácia do discurso narrativo: podemos entrever que as pormenorizações da procissão de *Corpus Christi* também são críticas às manifestações Ultramontanas, as quais também se empenhavam na uniformização dos ritos.

Ainda pensando nas tentativas de reforma das manifestações populares, podemos contar com a sintetização de Burke para melhor perceber como foram introduzidas:

Os reformadores objetavam particularmente contra certas formas de religião popular, como as peças de milagres ou mistérios, sermões populares e, acima de tudo, festas religiosas como os dias de santos e peregrinações. [...] Uma lista abrangente atingiria proporções enormes, e mesmo uma lista curta teria de incluir atores, baladas, açulamento de ursos, touradas, jogos de cartas, livretos populares, [...] danças, dados, adivinhações, feiras, contos folclóricos, [...] máscaras, menestréis, bonecos [...]. Um número considerável desses itens criticados associava-se ao Carnaval, de modo que não surpreende que os reformadores concentrassem suas investidas contra ele. (BURKE, 2013, p. 281-282)

⁵⁴ A transcrição do excerto pode ser verificada na p. 76.

O próprio autor reconhece a dificuldade em elencar todas as manifestações nas quais os reformadores, tanto católicos quanto protestantes, tentaram intervir. Vejamos como muitas dessas expressões figuram no cortejo do *Corpus* em *O Monge de Cister*: começando pelo dia santo, passando pela festa, chegando às danças, às máscaras e outros quadros, por estarem, sobretudo, relacionados ao carnaval – em outras palavras, ao *mundo às avessas* – e “Tais rituais eram denunciados como irreverentes, blasfemos, sacrílegos, escandalosos, ofensivos a olhos e ouvidos piedosos, profanadores dos mistérios sagrados e escarnecedores da religião.” (BURKE, 2013, p. 284). Ainda trataremos, no tempo oportuno, dos *autos*, que Burke refere como *peças de milagres ou mistérios*, e também das touradas, igualmente figuradas na obra de Herculano – em *O Bobo (1128)*, a saber.

Se Burke declara que os protestantes tentaram muito mais abolir alguns costumes e ritos populares, igualmente afirma que os reformadores católicos tentaram ressignificar as manifestações de fé do povo ou *significar as modificações*. Em outras palavras, mantinham, normalmente, as festividades, todavia buscavam depurações, pois alegavam, conforme já transcrito, que algumas expressões eram sacrílegas, escandalosas e blasfemas e, portanto, não promoviam certa piedade, mas a zombaria com as *coisas* da religião. Acrescentamos a isso as seguintes informações acerca do Concílio de Trento (1546-1563):

Al final de la sesión 21, el concilio, el 20 de julio de 1562, crea una comisión *De abusibus missae*, que pronto logra presentar una lista de estos abusos. Se señalan, entre otros, los siguientes abusos: la celebración de misas privadas durante la misa mayor, el empleo en las fiestas de los santos de formularios compuestos con un criterio poco sano, el abuso de las misas votivas. Por parte del celebrante señala la falta de dignidad en la celebración: actitudes indignas, ritos arbitrarios, gestos ridículos. [...] En algunas iglesias se da cabida a una música profana. También señala la falta de uniformidad en la celebración de la misa. (BONAÑO, 1961, p. 291-292)⁵⁵

⁵⁵ “Ao final da sessão 21, o concílio, a 21 de Julho, cria a comissão *De abusibus missae*, que logo logra apresentar uma lista desses abusos. Assinalam-se, dentre outros, os seguintes abusos: a celebração de missas privadas durante a missa maior; o emprego, nas festas dos santos, de formulários compostos com um critério pouco são; o abuso das missas votivas. Por parte do celebrante, aponta a falta de dignidade na celebração: atitudes indignas, ritos arbitrários, gestos ridículos. [...] Em algumas igrejas, dá-se espaço para a música profana. Também indica a falta de uniformidade na celebração da missa.” (Tradução nossa).

O Concílio de Trento se preocupou, como reforça Bonaño, em uniformizar alguns ritos, sobretudo o culto da missa católica. Porém, também intentou depurar outras celebrações, que poderiam ser interpretadas como burlescas, para além dos comportamentos do próprio clero. Dentre essas celebrações burlescas, podemos inferir, estariam as representações dos autos, por exemplo, e o aparatoso préstito de *Corpus Christi*, que não era exclusivo de Lisboa. Bonaño chega a mencionar que se permitiu, entretanto, a música profana em algumas igrejas. Leia-se, aqui, espetáculos musicais fora das liturgias oficiais, como ainda hoje é possível assistir em alguns templos.

Isto posto, vale ressaltar que a reação católica contra os protestantes também atacou os ritos burlescos e podemos inferir um dos motivos: parte dos adeptos ao Protestantismo não aceitava a crença da transubstanciação na missa, pois, para eles, o sacrifício de Cristo teria sido único e não poderia ser atualizado. Os católicos, por sua vez, reafirmaram, por meio do Concílio de Trento, o carácter sacrificial da missa – sacrifício *incruento*, ou seja, sem derramamento de sangue – no qual se reviveria a Paixão de Cristo. Para tanto, optaram pela uniformização ritual, bem como pela seriedade litúrgica e por tudo que poderia simbolizar um *sacrifício*. Logo, as danças, as máscaras, os momos, as representações burlescas, as simulações de batalhas, dentre outras expressões populares, não estariam em consonância com o que acreditavam ser a atualização do Gólgota. Em contrapartida, a devoção à Eucaristia, já preexistente, passa a ser intensificada, pois na hóstia estava o próprio Corpo de Cristo: “A tendência para a adoção do missal e ritual romano mais se acentuou depois do concílio de Trento; porém as tradições antigas das dioceses ofereceram longa resistência, que não foi destruída por ordens terminantes” (ALMEIDA, 1967, p. 551). Cabe ainda ressaltar uma exposição de Jacques Le Goff que pode nos auxiliar a compreender as implicações que tais opções podem acarretar, pois, após o Concílio também se assumiu certo propagandear dessas ideias, não apenas por meio de restrições litúrgicas, mas também a partir de reproduções artísticas:

[...] as imagens de Deus mudam com o correr do tempo. Não falamos somente da moda iconográfica. Que um Cristo imberbe suceda a um Cristo barbado, ou o contrário, é definitivamente um detalhe. Mas que Deus apareça sobretudo sentado, sobre um trono, “como majestade”, segundo a

expressão consagrada, ou que seja mostrada mais habitualmente a imagem de Jesus sofredor crucificado do que o cadáver de Jesus descido da cruz estendido sobre os joelhos de sua Mãe, [...] isso tem uma significação profunda, e leva a considerar as relações entre o Deus do dogma e o dos fiéis uma obrigatória visão histórica. (LE GOFF, 2017, p. 12-13)

Obviamente, o historiador está tratando das representações imagéticas de Deus, mas isso não se afasta tanto do que estamos tratando. Privilegiou-se, a partir de Trento e como resposta ao Protestantismo, uma imagem sacrificial das liturgias, nas quais não caberiam mais os elementos performáticos ligados ao paganismo ou às reproduções populares de gigantes, serpentes e dragões.

Por essas constantes tentativas de uniformização litúrgica, intensificadas na vigência do Concílio de Trento, veremos, ainda, Alexandre Herculano defender a autonomia dos ritos em Portugal, mas também veremos Antero de Quental elencando o dito Concílio e as suas consequências como uma das causas da decadência das Espanhas. Disso, trataremos mais à frente, quando abordarmos outros textos de Herculano, como *Eu e o clero* e nas cartas do fim da vida do autor dirigidas a Barros Gomes. Contudo, também está apresentada a temática em *O Monge de Cister*, mesmo que de maneira mais latente, entrevista nas alongadas pormenorizações do cortejo medieval. Conforme já observamos, o romance histórico data de 1848 – embora, anteriormente, tenha tido excertos divulgados em periódico –, já a carta *Eu e o clero* é de 1850 e as missivas a Barros Gomes, de 1876. É possível, portanto, afirmar que há uma recorrência, na obra de Herculano, em tratar das tentativas de interferência eclesiásticas sobre a cultura religiosa do povo. Além disso, outras obras igualmente abordarão tais questões.

Regressemos, pois, a *O Monge de Cister*, no derradeiro trecho descritivo do séquito de *Corpus Christi*, que selecionamos para a nossa averiguação:

[...] seguiam-se as comunidades monásticas, mancha escura no dorso daquela imensa cobra que se estirava pelas ruas de Lisboa: frades negros, frades brancos e pretos, frades crises, frades pardos, frades de todas as cores tristes; agostinhos, bentos, bernardos, dominicanos, franciscanos, beguinos. Depois, um sem número de cavaleiros de Cristo, do Hospital, de Avis, de Santiago, precedidos dos respectivos mestres e comendadores e seguidos dos freires leigos e serventes de armas. Depois, os magistrados da corte, os oficiais da coroa e o próprio monarca rodeavam a hóstia triunfante nas mãos do bispo de Lisboa e sustentavam as varas do riquíssimo pálio. O

esplêndido dos trajos cortesãos, as telas custosas das vestes sacerdotais, as renques de tochas acesas que faziam cintilar as lhamas e brocados, os arrases, que, forrando as paredes das ruas, serviam de decoração à cena, os tangeres e folias, que se entressachavam com os diversos grupos, o sussurro do povo, [...] o perfume de incenso, que se espalhava em rolos de fumo transparente, a fragrância das murtas e rosmaninhos, de que o chão estava juncado, produzem um composto de sensações capazes ainda hoje de excitar o entusiasmo frenético das multidões, quanto mais numa época em que as crenças, tão ardentes como grosseiras e sinceras, santificavam as cenas mais burlescas e, até, mais indecentes, associando-as ao culto e fazendo delas, como diria Sterne, parte instrumental da religião. (HERCULANO, 19--, p. 85-87, grifos do autor)

Quando o narrador menciona, no trecho supratranscrito, as Ordens Religiosas e coloração dos frades, ele não está se referindo, obviamente, à etnia dos monges e sim à cor dos hábitos que levam. É interessante, contudo, como a voz narrativa deixa evidente o contraste entre o desfile colorido e vibrante das torres, insígnias, danças e de outras alegorias com a coloração escura e soturna das vestes dos religiosos que seguem em cortejo na procissão de *Corpus Christi*. Isso parece separar bem a parte do festejo popular da seção do rito oficial e institucionalizado, embora ambos ocorressem ao mesmo tempo e no mesmo cortejo pelas ruas de Lisboa. Contudo, como veremos, institucionalmente, o que vai ao fim tem um prestígio hierárquico maior. Os magistrados da corte, oficiais da coroa e próprio rei, segundo o narrador, vão, no cós do cortejo, às varas do *pálio* – que é uma espécie de toldo móvel com varas ou hastes para ser transportado por quatro pessoas – uma das quais, no romance, é o próprio Mestre de Avis, D. João I. Tal insígnia costuma ainda hoje ser usada em procissões eucarísticas para manifestar a dignidade régia do divino. Sob o pálio, vai o bispo de Lisboa, trazendo a hóstia. A relação é clara: o monarca, investido pelo poder divino, ombreia com o próprio Corpo de Deus, junto ao pálio. A manifestação, a essa altura, deixa de ser carnavalesca e passa a ser *pedagógica* para que se compreenda o porquê o rei tem a dignidade de reinar, sendo que lesar o monarca é também lesar o próprio Deus.

Pensem, então, sobre as Ordens Regulares, que também desfilam no rito deambulatório. Primeiro, o narrador descreve-as pela coloração das suas indumentárias, que as designa como de *cores tristes*, afinal, não são como as

cores vibrantes das alegorias precedentes. A descrição pela cor dos trajes é, na realidade, uma enumeração, que dá a impressão de haver muitos frades: eles trajam negro, branco, preto, cinza e pardo. Para além da coloração dos hábitos, há, portanto, a tentativa de impressionar, pois se a procissão era aparatosa entre os mestres ou entre as danças, não se torna menor quando o clero irrompe. Para reforçar essa enumeração, o narrador declara que desfilam os agostinhos, ou seja, os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, mas também os bentos – beneditinos, dos quais já tratamos neste estudo – e os bernardos ou cistercienses. Igualmente, os Mendicantes por excelência: dominicanos e franciscanos. Vejamos que os hábitos dessas Ordens Regulares são, de fato, das cores elencadas pela voz narrativa: os agostinhos e os beneditinos usam hábito preto, enquanto que os cistercienses e dominicanos, usam branco. Embora esses últimos também trajem uma capa negra, por cima. Os franciscanos podem usar, a depender da distinção, hábitos cinzas ou pardos. Por fim, o narrador menciona os beguinos, que são, na realidade, terciários:

Em Alemanha e Flandres deu-se pelo século XIII este nome aos irmãos da terceira ordem da penitência de S. Francisco. Em Itália e em Portugal aplicou-se a mesma designação a pessoas que traziam o hábito de religião vivendo no século. Portanto não tratamos aqui de nenhuma ordem religiosa, mas de pessoas que abusivamente usavam hábito, merecendo algumas por suas virtudes a estima dos povos, ao passo que outras procuravam de tal modo viver na ociosidade, à custa de esmolas. Por esta razão se deu também à palavra o sentido de falso beato e hipócrita. (ALMEIDA, 1967, p. 201)

A título de informação, em “Arras por foro d’Espanha (1371-2)” há uma personagem fulcral para o desenvolvimento da trama: Frei Roy Zambrana, que é um beguino. Para compreender, como são mencionados por comporem o préstito: embora não sejam religiosos, usam hábito e vivem fora dos conventos. Também esses beguinos se mesclam aos outros frades, integrando a parte mais oficializada da procissão.

Depois, a voz narrativa menciona a presença das Ordens Militares⁵⁶ no cortejo, que também merecem uma explicação mais específica, dada a

⁵⁶ As Ordens Militares, exatamente no plural, porque são agrupamentos diversos de monges cavaleiros ou monges guerreiros, tiveram grande importância na formação da nacionalidade portuguesa, sobretudo por auxiliarem na conquista de territórios dominados pelo Islamismo,

alargando os limites do novo reino católico, nos séculos XII e XIII: “As obras de beneficência, que por grande parte haviam entrado originalmente nos propósitos das ordens militares, não foram esquecidas em Portugal. [...] / Porém foi a guerra contra os Muçulmanos a principal missão das ordens militares em Portugal, e foi nela que ao país prestaram serviços de maior valia. Os instrumentos das doações que os Reis fizeram aos freires militares constituem os marcos miliários da história da reconquista e claramente demonstram que por tais generosidades se procurava recompensar o mais decidido valor guerreiro. A desorganização e falta de disciplina militar de que sofriam as hostes daquele tempo eram supridas nos cavaleiros das ordens pela disciplina e obediência monástica, e assim tinham sobre os outros homens de armas e cavaleiros a vantagem que resulta da unidade e simultaneidade de ação. / Aos freires militares era sempre confiada a defesa dos castelos mais próximos das terras de infiéis e de quantos estavam mais expostos ao perigo da invasão ou do ataque imprevisto.” (ALMEIDA, 1967, p. 149-150). Em outras palavras, as Ordens Militares funcionaram, em Portugal, como uma barreira de contenção do Islamismo em territórios já conquistados pelo Cristianismo, para além de outras atividades de beneficência, que estão na gênese da formação desses agrupamentos de monges guerreiros. Tanto é assim que “Os próprios monarcas, nas suas doações, além de terem o intuito de premiar os serviços militares das ordens, obedeciam ao pensamento de promover a colonização do reino, pelo que algumas vezes impuseram expressamente a obrigação de que os donatários povoariam o lugar doado.” (ALMEIDA, 1967, p. 150). Isto é, ao ocuparem o lugar com fortalezas, templos e população, seria muito mais difícil de o perderem para as hostes do Islamismo. Fortunato de Almeida (1967) ainda refere o seguinte sobre a origem das Ordens Militares: “Cerca de 1048 fundaram alguns mercadores de Amalfi em Jerusalém uma casa religiosa, sob a regra de S. Bento e com a invocação de Santa Maria Latina, a qual devia servir para recolher peregrinos. Pouco depois edificou-se junto dela e sob a sua dependência, um hospital destinado aos peregrinos, com capela própria, da invocação de S. João Baptista. O hospital recebeu de Godofredo de Bouillon [1060-1100] e de outras pessoas doações que lhe garantiram a existência, pelo que se desligou da igreja de Santa Maria e passou a formar congregação especial sob o nome de S. João Baptista. Pertenceu a iniciativa do instituto ao administrador do hospital, de nome Gerardo [1040?-1120], a quem o Pontífice Pascoal II [1055-1118] chama *institutor* na bula de 1113, em que confirmou as doações recebidas. Naquele mesmo ano erigiu o referido Pontífice o instituto ou congregação, sob o título de S. João, e deu-lhe regra própria. Em breve se tornou de tal modo florescente, que podia sustentar uma série de hospícios na Síria e na Europa. / Foi Raimundo de Puy [1080?-1160], sucessor de Gerardo não grão-mestrado, quem deu à ordem o seu novo destino, em 1120, acrescentando ao cuidado dos doentes o serviço militar, Alguns hospitalários separaram-se da Ordem de S. João para formarem a de S. Lázaro, exclusivamente destinada ao serviço dos doentes e leprosos. A *Ordem dos Cavaleiros do Santo Sepulcro*, fundada por D. Afonso I, Rei de Aragão, em 1120, foi também um ramo da Ordem de S. João. / Tal foi a origem da *Ordem dos Hospitalários* ou *Cavaleiros de S. João de Jerusalém*, posteriormente conhecidos pela designação de *Cavaleiros de Malta*, depois de se estabelecerem na ilha deste nome, que lhe foi cedida por Carlos V em 1530. / Oito cavaleiros franceses que em 1118 estavam em Jerusalém formaram uma congregação religiosa, e aos três votos ordinários de pobreza, castidade e obediência, acrescentaram o juramento solene de escoltarem os peregrinos no caminho de Jerusalém para os defenderem contra os infiéis e combaterem pela independência da Terra Santa. O Rei Balduíno [?-1131] deu-lhes parte do seu palácio, situado no local do antigo templo de Salomão, pelo que os cavaleiros tomaram o nome de *Irmãos Pobres do Templo de Jerusalém* ou *Templários*. Hugo de Payens [1074-1136], escolhido para grão-mestre da ordem, solicitou a aprovação pontifícia, e alcançou-a, graças à intervenção de S. Bernardo, que se mostrou amigo entusiasta do novo instituto e não foi talvez estranho à redação da regra primitiva. [...] / À semelhança destas ordens militares fundaram-se outras na Península com o fim de combaterem os infiéis muçulmanos.” (p. 145, grifos do autor). Isto posto, em um contexto geral, tratemos dessas Ordens nomeadas na procissão de Corpus Christi: vejamos que o narrador não menciona os Templários, oficialmente extintos em 1312, sob um complexo processo, que não detalharemos aqui. Todavia, é nomeada a Ordem de Cristo, que é praticamente uma assimilação dos Templários em Portugal por uma Ordem com um novo nome, sob o patrocínio do rei D. Dinis e com a autorização de João XXII (1249-1334) (ALMEIDA, 1967, p. 156). Sobre os Hospitalários, “Não se conhece a época exata da Introdução da Ordem do Hospital neste reino [...]. O que se tem por certo é que no tempo de D. Afonso Henriques a ordem já existia amplamente dotada” (ALMEIDA, 1967, p. 148), para

especificidade de tais agrupamentos: são monges guerreiros, ou seja, militares sob uma regra monástica. O mais interessante desses grupos é que não são, geralmente, os clérigos os mais prestigiados, mas os cavaleiros leigos, embora também haja, dentre eles, os que eram ordenados. O narrador afirma a presença de quatro dessas Ordens Militares no cortejo eucarístico: a Ordem de Cristo, a do Hospital, a de Avis e a de Santiago, sendo que cada uma delas teve uma participação importante na formação da nacionalidade, em Portugal, e no expandir os limites do reino, seja pelas guerras que travaram com os reinos muçulmanos seja por se fixarem em determinados territórios estratégicos, impedindo o avanço do Islamismo sobre o reino católico.

Percebamos como a voz narrativa refere algumas dessas informações: primeiramente, afirma que são um “sem número” de membros das Ordens Militares. Isto é, uma grande quantidade deles em uma procissão, conforme já reiteramos, aparatosa e colossal. Depois, o narrador descreve haver os mestres e comendadores dessas Ordens, seguidos pelos seus freires leigos – como já atestamos: eram os cavaleiros e outros guerreiros sem ordenação sacerdotal a maioria que compunham tais agrupamentos – e pelos serventes de armas, que poderiam também ser denominados por *sergentes*. Esses últimos, de acordo com Fortunato de Almeida (1967), exerciam função semelhante a dos pajens ou escudeiros dos cavaleiros que não estavam sob a jurisdição das Ordens Militares:

termos uma ideia de como o reino de Portugal também se assentou com o serviço das Ordens Militares. Já Avis, como é citada pelo narrador, foi também conhecida como Ordem de Calatrava, era uma corporação de origem castelhana e entrou em Portugal em 1166 (ALMEIDA, 1967, p. 148). Então, “Em 1211 doou D. Afonso II aos freires de Évora o lugar de Avis, com a condição de o povoarem e nele edificarem um castelo [...]. Do nome Avis tomaram os freires a designação pela qual se tornaram conhecidos, e que já em 1215 lhes era aplicada.” (ALMEIDA, 1967, p. 149). Finalmente, a última Ordem citada na procissão descrita em *O Monge de Cister* é a de Santiago ou “[...] de Cáceres, de Uclés, [...] pois por todos estes nomes foi conhecida” (ALMEIDA, 1967, p. 149). Foi fundada por Fernando II (1137-1188), de Leão, em 1170 e tão logo entrou também em Portugal. A título de exemplificação, segundo Paula Carreira (2017), em Portugal, “Existem, porém, ainda hoje as diretas herdeiras deste legado histórico, que perderam o cariz militar primitivo, mas recuperaram os valores originários de serviço que fundamentaram a criação deste tipo de instituições.” (p. 143), sendo que “[...] as Ordens de Avis, Cristo e Santiago / [...] foram oficialmente recuperadas em 1918 como ordens honoríficas. Atualmente, o seu grão-mestre é, por inerência do cargo, o Presidente da República, que enverga na sua insígnia as cruzes das três Ordens. Sendo honoríficas, estas Ordens procuram distinguir homens e mulheres que se tenham destacado no exercício de funções [...]: a insígnia de Avis distingue feitos militares; a de Cristo, as realizações em prol do país; a de Santiago reconhece os serviços de âmbito científico, literário e artístico.” (CARREIRA, 2017, p. 143).

[...] foram a princípio, [...] moços e criados fiéis, que serviam os cavaleiros dentro e fora dos conventos, preparavam-lhes as armas, vestiam-lhas, cuidavam dos cavalos e do serviço, limpeza e asseio da casa. Pelo decurso do tempo e com a secularização dos cavaleiros, chegaram os *sergentes* a ter hábito religioso e refeitório comum. (p. 156, grifo do autor)

Depois dessas descrições do desfile dos membros das Ordens Regulares e Militares na procissão de *Corpus Christi* e também após a pormenorização da vinda da hóstia consagrada sob o pálio, nas mãos do bispo de Lisboa, o discurso narrativo passa a se ater ao frenesi do povo naquele ambiente de esplendores: a grandiosidade está no curso do préstito, mas também está nas magníficas vestes sacerdotais, na iluminação das tochas, que reluzem entre os brocados das indumentárias, bem como nas folias e tangeres de instrumentos. O esplendor passa pelas tapeçarias – arrases – que forram as paredes por onde a procissão passa – costume ainda hoje vivo em determinados lugares do Brasil e de Portugal é colocar colchas ou toalhas enfeitadas nas varandas e janelas para saudar o cortejo que desfila. Porém, a suntuosidade está, igualmente, nas ruas forradas em tapetes de ervas aromáticas – murta e rosmaninho, sobretudo – cujo costume também se mantém atual em muitos lugares de Portugal e do Brasil (Figuras 17 e 18). Finalmente, a fragrância do incenso, que se mescla a tudo isso, e que já tratamos neste estudo: é um elemento aromático no culto católico, sobre o qual o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” também discorreu.

Isto posto, chamamos a atenção para a declaração do narrador de que isso produzia um “composto de sensações” capazes de “ainda hoje” estimular a alegria e a euforia das multidões, além de que santificavam as cenas burlescas anteriormente descritas. Está aqui uma nítida relação de *O Monge de Cister* com “O pároco da aldeia (1825)”: a defesa de um Catolicismo popular, à portuguesa, com um culto vivo, celebrativo, que passe por elementos visíveis ao povo, sendo que muitas dessas coisas que eram combatidas tanto pelo Protestantismo quanto pelos católicos adeptos ao Ultramontanismo. Para arrematar, é possível citar uma das digressões do narrador de “O pároco da aldeia (1825)” acerca das exterioridades das liturgias:

[...] o protestantismo, querendo anular as pompas e os espetáculos, as fórmulas externas e brilhantes do catolicismo [...] converteu a religião numa certa metafísica nevoenta, que

foge á compreensão das almas rudes e vulgares, quebrando todos os esteios a que, nesta vida de tristezas e dores, ela se encostavam para confiarem no céu e consolarem-se na esperança; [...] O protestantismo foi só feito para os ditosos e abastados da terra! (HERCULANO, 1949, p. 347)

Em outras palavras, o culto cheio de fórmulas que passam pelos cinco sentidos, na visão desses narradores, é um caminho para a transcendência, pois o pobre e o iletrado acessam a Deus, que não veem, pelos elementos que podem ver, tocar, degustar, cheirar e ouvir. Por isso, ainda de acordo com o narrador de “O pároco da aldeia (1825)”, “O catolicismo, no seu culto das imagens, nas suas festas, nas suas *visualidades* [...] / [é] um culto inteligível para o povo” (HERCULANO, 1949, p. 348-349, grifo do autor). Frisamos tanto o grifo na transcrição anterior quanto a menção a Sterne, expressada pela voz narrativa de *O Monge de Cister*, que descreve o fim da procissão. A liturgia católica é visual e, portanto, inteligível a todos. Já quando o narrador evoca Sterne, do qual já tratamos ao discorrermos sobre a forma shandiana, podemos supor duas possibilidades de interpretação: I. o discurso narrativo estabelece um vínculo entre a sua obra e outra, que é considerada como fundante de um estilo: a forma shandiana; II. por outro lado, podemos recordar que Laurence Sterne foi um clérigo anglicano e a menção a ele, no romance histórico de Herculano, vem acompanhada de uma declaração sobre “parte instrumental da religião” ao tratar das manifestações burlescas, descritas no cortejo eucarístico. Dessa forma, o narrador cita um reformado – anglicano – que, em tese, reconheceria (ou assim é construído o discurso) a importância das *visualidades* no culto. Seria, portanto, uma argumentação fundamentada em um “adversário” ou em um “não-sectário” do Catolicismo.

Encerrada a análise da procissão de *Corpus Christi*, recordamos que nos propusemos, nesta seção, a uma averiguação da fé em espetáculo e o cortejo, conforme já vimos, é um dos grandes espetáculos da crença na obra de Herculano. Mencionamos, igualmente, que também analisaríamos outra cena, menos extensa, de uma peça teatral religiosa, representada dentro do Mosteiro de Santa Maria da Vitória ou Mosteiro da Batalha, que está descrita em “A abóbada (1401)”. A narrativa assim principia:

O dia 6 de janeiro do ano da Redenção 1401 tinha amanhecido puro e sem nuvens. [...] Era um destes formosíssimos dias de

inverno mais gratos que os do estio [...]; destes dias, que Deus só concedeu aos países do ocidente, em que os raios de sol, que começa a subir na eclíptica, estirando-se vívidos e trémulos por cima da terra enegrecida pela humidade, e errando por entre os troncos pardos dos arvoredos despidos pelas geadas, se assemelham a um bando de crianças, no primeiro viço da vida. [...] Era um destes dias antipáticos aos poetas ossiânicos-regelo-nevoentos [...]. / No adro do mosteiro de Santa Maria da Vitória, vulgarmente chamado da Batalha, fervia o povo, entrando para a nova igreja, que de mui pouco tempo servia para as solenidades religiosas. Os frades dominicanos a quem el-rei D. João I tinha doado esse magnífico mosteiro, cantavam a missa do dia debaixo daquelas altas abóbadas, onde repercutiam os sons do órgão e os ecos das vozes do celebrante, que entoava os quíries, (HERCULANO, 1949, p. 159-160)

Somente nesse início, temos muitas informações importantes para o entendimento do auto que analisaremos. Começemos pela circunscrição do local: é o Mosteiro de Santa Maria da Vitória (ou da Batalha), sob os cuidados dos frades dominicanos, um dos principais ramos dos Mendicantes, conforme já averiguamos. O narrador deixa claro que o rei lhes tinha doado o Mosteiro e havia pouco tempo que ali se celebravam as liturgias, *sob as altas abóbadas*⁵⁷,

⁵⁷ Fortunato de Almeida (1967) demarca a importância da construção do Mosteiro para a História da Arte e da Arquitetura em Portugal: “Finalmente a arquitetura gótica em Portugal aparece-nos em toda a sua pujança e beleza nos fins do século XIV, no mosteiro e igreja de Santa Maria da Vitória, cujo título se condensou na designação de – *Batalha*.” (p. 434, grifo do autor). Daí a menção do narrador de “A abóbada (1401)” a uma igreja muito alta, pois isso era dada à sua composição arquitetônica *gótica*. Sobre outras notícias dadas pela voz narrativa, devemos considerar que o “[...] edifício foi levantado por El-Rei D. João I, em cumprimento de um voto que fez a Nossa Senhora por ocasião da batalha de Aljubarrota. A construção começou portanto depois da batalha (14 de Agosto de 1385) e antes de 4 de Abril de 1388, data em que o referido monarca fez a doação do edifício à Ordem de S. Domingos, doando-o já por começado. Apesar dos consideráveis recursos empregados na obra e do empenho em levar a cabo, a sua execução prolongou-se por muitos anos, como exigia fábrica tão vasta e grandiosa.” (ALMEIDA, 1967, p. 434). Para José Custódio Vieira da Silva (2017), o Mosteiro “Desta forma nascia, como *ex-voto* de uma promessa [...] O significado da sua construção, no entanto, não se esgotava no cumprimento honesto daquele voto; corporizava também, e logo desde o momento da formulação dessa promessa, a consagração de D. João I como rei de Portugal. Com efeito, a vitória militar obtida através da protecção da Virgem Maria [...] era entendida como o assentimento do poder divino na legitimação definitiva de D. João I como rei” (p. 338). De fato, a narrativa de Herculanó se centra, inclusive, na construção do Mosteiro sob um mestre português, Afonso Domingues (1330-1402), e, posteriormente, com a mudança do projeto para as mãos de um mestre irlandês, David Ouguet (séc. XV), no entanto, historicamente, Silva (2017) propõe que “O primeiro arquiteto é Afonso Domingues, ativo no Mosteiro de Santa Maria da Vitória desde o início da construção até o ano de 1402, data presumível do seu falecimento. A ele se deve a concepção e a traça geral do complexo monástico que compreendia [...] a igreja e a sacristia e, a par delas, o claustro com as dependências inerentes à orgânica conventual, isto é, a casa de capítulo, o dormitório, a cozinha e o refeitório. [...] / Em 1402 sucede-lhe Huguet (?-1438), um mestre estrangeiro que se encontrava já a trabalhar, com Afonso Domingues, nas obras batalhinhas, embora sem exercer funções de chefia. Durante os longos 36 anos em que se manteve operante na direção do estaleiro coube-lhe finalizar, naturalmente, o trabalho iniciado pelo primeiro arquiteto,

ao som do órgão, onde se entoavam os “quíries”. Disso tudo, podemos depreender que o Mosteiro era uma nova construção, muito alta – e teremos a notícia, ao longo da narrativa, que, de fato, ainda estava em obras o referido espaço sacro –, mas também o narrador faz menção ao uso de um instrumento: o órgão (Figura 18) e a uma fórmula ritual, os *kyries* ou, em um aportuguesamento, os *quíries*. Eles aparecem também, por exemplo, em “O bispo negro (1130)”, quando o cônego⁵⁸ escolhido por D. Afonso Henriques

concluindo, dessa forma, a igreja, o claustro, a casa do capítulo e demais dependências.” (p. 343-344). Para melhor compreendermos: a *casa do capítulo* ou *sala do capítulo* é um espaço presente em vários dos conventos e mosteiros masculinos e femininos: nele se realizavam as assembleias conventuais – o capítulo – com os superiores, a fim de se decidirem questões quotidianas da vida comunitária, assim como a própria eleição de superiores, no caso dos Mendicantes. Tal espaço está, portanto, presente em Santa Maria da Vitória. Isto posto, observemos, pois, como Silva afirma que, ao contrário do que narra a ficção de Herculano, não houve a destituição do mestre português para que fosse substituído por um mestre estrangeiro. Aliás, dessa intriga depende praticamente todo o enredo de “A abóbada (1401)”. Sobre o desabamento da abóbada da casa de capítulo, porque Ouguet – como é grafado o nome por Herculano – não teria seguido o projeto “nacional” de Domingues (assim é relatado na narrativa ficcional), Silva (2017) tem outra proposta: “[Huguet] Fê-lo [o projeto inicial], porém, introduzindo sempre que possível, de forma sábia e articulada, formulações arquitetônicas e decorativas inovadoras e completamente diferenciada das de Afonso Domingues, cuja formação técnica não esconde um sabor mais arcaizante: a *arrojada abóbada que cobre, num único lanço, a casa de capítulo é, neste aspecto, a demonstração primeira e mais evidente das capacidades do segundo mestre da Batalha*. Na verdade, o tipo de cobertura que Afonso Domingues previra para este espaço – o esquema tradicional de uma abóbada apoiada em dois conjuntos de colunas centrais [...] – foi ultrapassado pelo lançamento de uma única abóbada estrelada, sem quaisquer apoios para além dos muros da própria quadra capitular, num desafio técnico que ainda hoje suscita surpresa e admiração.” (p. 344, grifos nossos). Como podemos observar, Herculano, valendo-se da liberdade da ficção – até mesmo para a construção de personagens –, preferiu uma abordagem em que pudesse exaltar as capacidades do mestre lusitano e ressaltar o pensamento preconceituoso dos estrangeiros acerca de Portugal. Por fim, pensando sobre a representatividade dessa construção, atualmente, o Mosteiro figura entre um dos mais importantes patrimônios arquitetônicos nacionais e um ponto turístico muito visitado em Portugal: <<http://www.mosteirobatalha.gov.pt/pt/index.php>> (Acesso em 22/01/2022).

⁵⁸ De acordo com Fortunato de Almeida (1967), “[...] deu-se o nome de *cónegos* não só aos clérigos da cidade, senão também a todos os clérigos que, inscritos no catálogo (*canon*) de certa igreja, recebiam dos proventos dela um ordenado fixo como se fosse *canon* anual; e depois o nome tornou-se próprio só dos que abraçavam a vida comum sob certa regra (*canon*). [...] / Durante alguns séculos viveu o clero das catedrais vida comum [...]. A princípio a vida comum não era subordinada a regra determinada. Posteriormente foram organizadas para os *cónegos* regras extraídas da Sagrada Escritura, dos concílios e de regras monásticas, principalmente da de S. Bento. No século XII, em Portugal, viviam os *cónegos* sob a observância da regra de Santo Agostinho” (p. 100-101, grifos do autor). Portanto, como bem explica Almeida, os *cónegos* eram os clérigos ligados à igreja catedral, sendo que “A sua maior importância resultava da natureza especial das suas funções junto do prelado diocesano.” (ALMEIDA, 1967, p. 102). Recordemos, igualmente, que “En el siglo XII, las catedrales [...] son escuelas [...] En primer lugar, [la enseñanza] es tarea del obispo. Pero este es un señor demasiado importante; participa de la corte de los reyes, juzga, y conduce, acorazado, expediciones militares. Casi siempre deja las funciones intelectuales en manos de los clérigos de su iglesia, de sus canónigos; especialmente en manos de aquel que ha recibido la misión de dirigir la escuela.” (DUBY, 2016, p. 121). “No século XII, as catedrais [...] são escolas [...] Em primeiro lugar, [o ensino] é tarefa do bispo. Porém, este é um senhor muito importante; ele participa da corte dos reis, julga, e conduz, armado, as expedições militares. Quase sempre

preside a sua primeira missa, como bispo de Coimbra: “*Kirie-eleyson... Kirie-eleison... Kirie-eleison!*” – garganteava daí a pouco D. Soleima, revestido dos hábitos episcopais, junto ao altar da capela-mor.” (HERCULANO, 1949, p. 259). A fórmula, de origem grega, está oficialmente no rito da missa (MISSALE ROMANUM, 1935, p. 212) e expressa, ainda no início do ofício, o pedido de perdão “Senhor, tende piedade!”. É, portanto, um *ato penitencial*, que foi musicado ao longo dos tempos, a título de exemplificação, por muitos músicos de renome, quando compunham peças sacras para o uso litúrgico. Frisamos isso, porque o narrador de “A abóbada (1401)” não chega a explicar o que é a tal fórmula, mas, implicitamente, ela está associada a uma parte da missa católica. Isto é: provavelmente, seria amplamente conhecida na cultura portuguesa e, por isso, a associação ocorreria de imediato e sem necessitar de mais esclarecimentos.

Isto posto, a segunda questão que o excerto da narrativa apresenta é a data em que se passam os fatos a serem narrados: é o dia 06 de Janeiro, que, oficialmente, se comemora a *Epifania do Senhor* ou, popularmente, o *dia de Santos Reis* ou, somente, o *dia de Reis*⁵⁹. A festa está ligada ao ciclo do Natal

deixa as funções intelectuais nas mãos dos clérigos de sua igreja, de seus cônegos; especialmente nas mãos daquele que recebeu a missão de dirigir a escola.” (Tradução nossa). Em outras palavras: também os cônegos – que compunham o cabido – eram os responsáveis pelas escolas episcopais, sobretudo no período da Idade Média, que funcionavam nas igrejas catedrais. Por isso, dentre eles, havia também as dignidades, de acordo com a função que exerciam no cabido da Sé: “A princípio e no regímen da vida comum, os cônegos elegiam e noutros casos o bispo nomeava entre a comunidade aqueles que deviam exercer certos cargos, como o de *prepósito*, *deão*, *tesoureiro*, *chantre*, *mestre-escola*. Tal foi a origem das dignidades capitulares.” (ALMEIDA, 1967, p. 101, grifos do autor). O prepósito, por exemplo, era o que estaria na condução do cabido, assim como o deão seria o membro mais velho – e teria atribuições próprias – e o mestre-escola, o cônego que coordenaria o ensino na igreja catedral. Por fim, havia também o chantre, responsável pelas ações litúrgicas no coro (Figuras 19, 20 e 21), já que “Os cônegos só por doença podiam eximir-se à recitação do ofício divino.” (ALMEIDA, 1967, p. 102).

⁵⁹ A título de informação, em “O pároco da aldeia (1825)”, encontramos, igualmente, a seguinte menção aos festejos da Epifania: “Chegou véspera de Reis: houve à noite brincadeira ou baile extraordinário: passou-se aí tudo na melhor ordem: riu-se, tocou-se viola, dançou-se, cantou-se ao desafio, e cada qual se recolheu a esperar entre os lençóis os santos *Reis magnos*, designação popular dos magos do Oriente, cuja vinda a Belém se memora na Epifania.” (HERCULANO, 1949, p. 311, grifos do autor). Pensemos: a evolução do tempo na narrativa se faz com as informações dos tempos e festas litúrgicas: passam, por exemplo, pela Epifania, faz-se menção à Quaresma e à Páscoa e, por fim, chega-se à festa do orago da aldeia, S. Pantaleão. Isso é interessante, porque, dessa maneira, o narrador também faz perceber como se demarcava a passagem do ano: sobretudo, pelos acontecimentos do calendário litúrgico católico. Igualmente, podemos entrever como, no trecho de “O pároco da aldeia (1825)”, há uma pequena descrição de como eram os festejos de Santos Reis: o discurso narrativo menciona as danças e cantorias, bem como os desafios – que devem se parecer aos repentistas em espetáculo público. Porém, o mesmo narrador demonstra saber que essas manifestações populares estão relacionadas a uma solenidade formal da Igreja: a Epifania do Senhor. Tanto é

e assentada no relato evangélico de Mateus (2,1-12), quando os magos do Oriente visitam o Menino Jesus, guiados por uma estrela, e ofertam presentes a ele: ouro, incenso e mirra. Sobre o significado de cada um desses elementos oferecidos no relato bíblico, trataremos mais à frente.

Contudo, de acordo com Poel (2013), a *Epifania do Senhor*, “[Do grego, aparição de Deus.] [...] É o nome litúrgico da festa dos santos reis.” (p. 363) e, segundo Bonaño (1961):

El primer dato que se tiene de esta fiesta procede de la herejía gnóstica. Según Clemente de Alejandría (+215), los gnósticos basilidianos conmemoraban en este día el nacimiento y el bautismo de Cristo. Unían estos dos hechos históricos, porque los gnósticos afirmaban que sólo en el momento del bautismo de Cristo descendió sobre Él la divinidad. [...] / Cuando se admitió la fecha del 25 de diciembre para la celebración del nacimiento de Cristo, pasó la conmemoración de su bautismo al segundo plano. / Como en otros casos, la fiesta de Epifanía se adoptó en el Occidente. Aparece primero en España y en las Galias y luego en otras regiones. [...] el objeto principal que celebraban en ella era la adoración de los Magos. (p. 449)⁶⁰

Por meio dos relatos de Bonaño, podemos também entrever como o Cristianismo foi um construto: algumas festas, por exemplo, foram sendo estabelecidas com o tempo e ganhando importância em determinados locais, para, posteriormente, serem absorvidas pela cultura oficial. Na mesma esteira de Bonaño, a título de exemplificação, Poel (2013) afirma que “Sua origem [a Epifania] é anterior às festas do dia 25 de dezembro” (p. 363), se considerarmos essa última dada sob o significado cristão⁶¹. Além disso,

assim, que ressalta que são os populares a denominarem os magos como “magos”. Em outras palavras: talvez, para o povo, pouco importa o que eram essas figuras que visitam o Menino Jesus, de acordo com o relato do Evangelho de São Mateus, mas o essencial, para elas, é que haja a festa, porque houve a visita.

⁶⁰ “A primeira data que se tem desta festa procede da heresia gnóstica. Segundo Clemente de Alexandria (+215), os gnósticos basilidianos comemoravam neste dia o nascimento e o batismo de Cristo. Uniam esses dois acontecimentos históricos, porque afirmavam que só no momento do batismo de Cristo a divindade havia descido sobre Ele. [...] / Quando se fixou a data de 25 de Dezembro para celebração do nascimento de Cristo, a comemoração do seu batismo passou a um segundo plano. / Como em outros casos, a festa da Epifania foi adotada no Ocidente. Aparece primeiro em Espanha e nas Gálias e logo em outras regiões. [...] o objeto principal que celebravam nela era a adoração dos Magos”. (Tradução nossa).

⁶¹ Afirmamos sobre “considerar a data de 25 de Dezembro sob significado cristão” porque, de acordo com Bonaño (1961), o dia de comemoração Natal cristão ou do Natal de Jesus, no Ocidente, é, como em outras festas do calendário litúrgico, uma re significação de festejos pagãos: “Los orígenes de esta fiesta son desconocidos. El examen de los monumentos arqueológicos sólo ha dado conjetura más o menos probables. / Según una tradición antigua, que hay quien la coloca en los primeros años del siglo II, se celebraban las diversas teofanías de Cristo: la de su nacimiento según la carne, la manifestación a los Magos y la de su bautismo

Bonaño explica que a primeira notícia acerca da Epifania estava relacionada com a heresia gnóstica, dos primeiros séculos do Cristianismo, o que reforça a nossa afirmação anterior sobre o construto paulatino e evolutivo do Cristianismo.

Voltemos, entretanto, à narrativa de Herculano: “A abóbada (1401)” que se inicia circunscrita no dia de “[...] la manifestación del Señor” (BONAÑO, 1961, p. 450)⁶² e, como *O Monge de Cister*, no período do reinado de D. João I, que é figurado em ambas as narrativas como personagem. O dia 06 de Janeiro é também um dia de Inverno no Hemisfério Norte. Valendo-se disso, o narrador propõe certa exaltação do torrão natal, algo recorrente no Romantismo, reforçando as belezas naturais da pátria. No caso, mesmo sendo um dia de Inverno, há um céu límpido e o sol brilha. Obviamente, isso não é ingênuo, pois a voz narrativa aproveita essa descrição para ironizar os *poetas* que preferem os tempos nublados e cinzentos, frios e chuvosos – muitas vezes, associados às questões subjetivas da angústia de seus eu-líricos. Reside em tal exaltação da natureza local e no ato de satirizar os “poetas do regelo” um *topos* da obra de Herculano: primeiramente, dar a “cor local” à sua narrativa. Em segundo lugar, redarguir aos que acusam Portugal, sobretudo os estrangeiros, de ser o reino do atraso, construindo imagens depreciativas do país e de seus naturais.

en el Jordán, unos días más tarde del solsticio de invierno, dentro de los diez primeros días de enero. / Esta fecha, admitida tal vez convencionalmente, fue aceptada por casi toda la Iglesia. Pero en Roma se desligó la conmemoración del nacimiento de Cristo de esa fiesta común de la Teofanía. No se sabe el tiempo fijo ni la causa que movió a la Iglesia de Roma a hacer esto. / [...] Señalan también los liturgistas otro motivo para la institución de la fiesta de Navidad: el de oponer el culto del nacimiento de Cristo, verdadero Sol invicto, al culto del sol que [...] gozaba de tanta popularidad en el paganismo, y los mismos cristianos, según San León Magno, aún no se habían substraído de ello.” (p. 444-446). “As origens desta festa [o Natal] são desconhecidas. A análise dos monumentos arqueológicos só fez chegar à conjectura mais ou menos provável. / Segundo uma tradição antiga, remontada por alguns aos primeiros anos do século II, celebravam-se as diversas teofanias de Cristo – a de seu nascimento segundo a carne, a manifestação aos Magos e a de seu batismo no Jordão – alguns dias mais tarde do solstício de inverno, dentro dos dez primeiros dias de Janeiro. / Esta data, admitida talvez convencionalmente, foi aceita por quase toda Igreja. Porém, em Roma se desligou a comemoração do nascimento de Cristo dessa festa comum da Teofania. / [...] Assinalam também os liturgistas outro motivo para a instituição da festa do Natal: o de opor o culto do nascimento de Cristo, verdadeiro Sol invicto, ao culto do sol que [...] gozava de tanta popularidade no paganismo, e mesmo os cristãos, segundo São Leão Magno, ainda se não haviam despojado dele.” (Tradução nossa). Portanto, a origem das celebrações natalinas, com sentido cristão, não deixa de ser uma tentativa da substituição do culto ao Sol pelo culto a Cristo. A partir disso, também podemos extrair uma reflexão importante: mesmo algumas festas oficiais do calendário litúrgico católico são ressignificações de outras datas pagãs. Nessa toada, é possível compreender o porquê alguns elementos de celebrações pagãs perduraram em muitos festejos cristãos, até mesmo por contato cultural ou acomodação.

⁶² “[...] a manifestação do Senhor” (Tradução nossa).

Um exemplo disso está na própria personagem do irlandês, Mestre David Ouguet, de “A abóbada (1401)”, quando, longe de todos, tece reflexões solitárias acerca da representação do auto, ao qual ele não acompanha, e sobre os portugueses:

Pobres ignorantes! que seria o vosso Portugal sem estrangeiros, senão um país sáfaro e inculto? Sois vós brigosos, capazes dos primores das artes ou, seque, de entendê-los?... Lá vão, lá vão os frades celebrar um auto! Não serei eu que assista a ele: eu que vi os mistérios de Coventria e de Widkik! Miseráveis selvagens, antes de tentardes representar mistérios, fora melhor que mandásseis vir alguns irmãos da sociedade dos escrivães de paróquia de Londres, que vos ensinassem os verdadeiros momos, ademanes e trejeitos usados em semelhantes autos. (HERCULANO, 1949, p. 177-178)

Recuperemos as expressões do discurso do mestre irlandês sobre Portugal: povo de “pobres ignorantes”, que sem os estrangeiros seriam “sáfaros”, ou seja, *improdutivos*, e “incultos”. Embora a narrativa esteja ambientada no alvorecer do século XV (1401), o discurso da personagem é extremamente pertinente para o século XIX, momento de publicação de *Lendas e Narrativas*. Dizemos isso, porque já verificamos, no capítulo anterior, sobre a importância de Inglaterra como um dos modelos do progresso capital e industrial, com a Revolução Industrial. Averiguamos também as críticas aos ingleses em trechos já transcritos de “O pároco da aldeia (1825)”⁶³, nos quais o narrador lança um olhar muito desconfiado sobre o tal “progresso” de algumas nações e o que poderia acarretar se algumas dessas transformações fossem implementadas em Portugal. Vem a calhar, portanto, que as ofensas ao país estejam postas na boca de um estrangeiro, pois seriam as representações do que se fala, *extramuros*, de Portugal.

Embora David Ouguet fosse irlandês, é sabido que a cultura irlandesa é bastante próxima à inglesa e a Irlanda do Norte pertence também ao Reino Unido. A fim de estabelecermos relações entre as produções de Herculano, podemos citar as digressões do narrador de “O pároco da aldeia (1825)” acerca da Irlanda católica, mas que perdeu o “esplendor de culto”:

⁶³ A transcrição se encontra à p. 97.

“E os irlandeses?” – Oh, bem sabemos que os irlandeses, católicos como nós, na sua miséria monstruosa têm caído, se é possível, ainda mais fundo que os ingleses. Mas, em rigor, esses católicos na intenção e na crença podem, acaso, sê-lo no culto que aviventa o espírito? Onde lhes deixou o protestantismo os seus templos, os seus sacerdotes, os seus costumes religiosos? O vulgacho irlandês é o argumento mais dolorosamente persuasivo da necessidade dessas festas, dessas alegrias, dessas *formas materiais de culto*. Sem elas, o católico miserável embrutece-se como o miserável protestante [...]. / Eis o que nós podemos responder aos insultos dictérios com que é diariamente vilipendiado o *catolicismo português*: e não dizemos metade. Quanto aos motejos que nos dirigem, como nação pobre, pequena e fraca, isso não passa de uma covardia, que só desonra a quem a pratica. Trabalhem por levantar-nos da nossa decadência. Será essa a mais triunfante resposta. (HERCULANO, 1949, p. 359-360, grifos nossos)

Percebamos como estão relacionados os discursos do narrador e da personagem David Ouguet, em “O pároco da aldeia (1825)” e “A abóbada (1401)”, respectivamente. As palavras de Ouguet expõem que Portugal é extremamente atrasado e inculto, enquanto que a voz narrativa, no trecho supratranscrito, responde aos que vilipendiam o Catolicismo português – chamamos a atenção que, novamente, a religiosidade é posta como parte da identidade cultural e nacional – e classificam Portugal como fraco e pobre. A partir dessa argumentação, o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” propõe que, de fato, é preciso reerguer o país – até por conta do declínio político e econômico, desde o início do século XIX –, ressaltando que essa seria a melhor resposta aos que ultrajam os portugueses, sobretudo por questões religiosas.

A Irlanda, porém, é mencionada como um país católico pelo discurso narrativo, mas que perdeu as “formas materiais de culto” – aquilo que já verificamos: as *visualidades* ou as manifestações externas de ritos, que o fiel pode provar, ouvir, tocar, ver, cheirar – e, por isso, na tese defendida pelo narrador, os irlandeses, principalmente as camadas mais pobres, caíam em maior ou igual desgraça que os empobrecidos da Inglaterra. Em suma: para o narrador, a Irlanda católica seria uma espécie de “laboratório” das práticas de abolição das manifestações culturais populares e os seus pobres não teriam sido integrados ao que se chamou de “progresso”, além de substituírem os templos pelas bebedeiras:

É como se o povo assistisse a *um ofício divino*. Consumado o *sacrifício*, vão-se assentando no banco de madeira corrido em frente do balcão, e ali ficam quedos, mudos, como *arrebatados em inefável êxtase*. Depois, [...] voltam ao balcão, tornam a beber, e repetem até lhes acabar o dinheiro. (HERCULANO, 1949, p. 357, grifos nossos)

No trecho de “O pároco da aldeia (1825)”, o narrador descreve uma permuta: onde a religiosidade perdeu o seu esplendor popular, o povo vive entediado e mergulhado em bebedeiras. Percebamos como o narrador demarca a substituição: o ambiente é uma taverna ou uma tasca, mas alguns vocábulos empregados são de cunho religioso, como, por exemplo, quando se descreve que as pessoas estão ali como se assistissem a um “ofício religioso” – isto é, um culto ou uma liturgia – e que, depois, é “consumado o sacrifício” – recordemos, neste ponto, o acento sacrificial que a missa católica possui, sobretudo após o Concílio de Trento: em outras palavras, o narrador compara o arrebatamento alcoólico a um culto. Segue a voz narrativa com a descrição de que o povo “quedo” – isto é, sem reação ou, se quisermos, embasbacado – gasta até o último tostão em bebidas, caindo como que “em êxtase” – por fim, temos mais essa associação mística no discurso narrativo. Em outras palavras, tanto na Inglaterra reformada quanto na Irlanda católica, mas sem o “culto ruidoso e risonho”, o povo substituiu as igrejas pelas tascas, a “[...] morrer de fome, eles e seus filhos, para se embriagarem.” (HERCULANO, 1949, p. 357).

Recordemos que, em “A abóbada (1401)”, Mestre Ouguet é irlandês. Ele desfere ofensas a Portugal e, mesmo estando a narrativa ambientada no século XV, o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” afirma que o estado moral, econômico e social dos pobres na Irlanda é deplorável. Não estamos propondo que a segunda narrativa seja uma resposta direta ao discurso de uma personagem da primeira narrativa. Estamos verificando, com esta explanação, como há pontos em comum entre obras diversas de Herculano e como essas temáticas são recorrentes. Pelo que vimos, em ambas as produções do escritor não há alteração das representações: elas, na verdade, convergem entre si.

Voltemos a outro elemento da fala de Mestre David Ouguet: a depreciação dos autos em Portugal. Ele afirma que não verá a representação, porque já teria visto a outras, que ele considerava muito superiores, em

idades e regiões inglesas. Além de que, os “miseráveis selvagens” – é assim que Ouguet denomina os portugueses – deveriam também trazer do Reino Unido quem lhes ensinasse a verdadeira forma de um auto: seriam os *escrivães de paróquia de Londres*. Em outras palavras, para a personagem, os lusitanos não sabiam nada em relação às representações e tudo deveriam aprender com os estrangeiros. Como já tratamos, isso estabelece uma relação, dentro da obra de Herculano, com os referidos retratos externos do país, por meio de certa imprensa e de seus detratores estrangeiros. Chamamos a atenção, contudo, para outro recurso: a nota de rodapé em “A abóbada (1401)”. Quando o mestre afirma a necessidade dos portugueses de trazerem os *escrivães de paróquia de Londres* para os ensinarem a montar os seus autos, há uma nota de rodapé, na qual se lê: “Pelas crônicas de Stow se vê que, no princípio do século XV, os mistérios eram representados em Londres pelos *escrivães de paróquia*, incorporados em sociedade por Henrique III [1386-1422], em 1409.” (HERCULANO, 1949, p. 178). Atentemos para o recurso da nota de rodapé neste caso: o narrador embasa a informação dada pela personagem em uma crônica de John Stow (1525-1605), já que poderia ser desconhecido o fato de serem os *escrivães de paróquia* os responsáveis pela representação dos autos em Londres – tanto que o próprio David Ouguet trata de ensinar gestos e trejeitos aos portugueses. Todavia, o esclarecimento, posto em nota de rodapé, vem embasado em documentos de um inglês – alguém que conhece mais, ao que se presume, a História do Reino Unido – o que confere severidade histórica à narrativa de Herculano. Ou ainda, recorrendo à proposta de Paulo Motta Oliveira (2000), “[...] o narrador assume o que está narrando como se história fosse. [...] O conto é considerado como história, dela não se diferenciando.” (p. 136). Para tanto, recordemos que quando “A abóbada (1401)” veio a lume em *O Panorama*, em 1839, trazia consigo o subtítulo “Crônica monástica”, que não a acompanhou nas edições dos tomos de *Lendas e Narrativas*.

Consideradas essas informações, que nos deram a ideia do estilo narrativo e o que o relato aborda, passemos ao auto. Já no início de “A abóbada (1401)”, o narrador dá notícias do que aconteceria naquele dia 06 de Janeiro, dentro da igreja do Mosteiro de Santa Maria da Vitória:

Mas não era para ouvir a missa conventual que o povo se escoava pelo profundo portal do templo para dentro do recinto sonoro daquela maravilhosa fábrica; era para assistir ao *auto da adoração dos reis*, que com grande pompa se havia de celebrar nessa tarde *dentro da igreja e diante do rico presepe* que os frades tinham alevantado junto do arco da capela do fundador, então apenas começada. A concorrência era grande, porque os habitantes da Canoeira, d'Aljubarrota, de Porto-de-Mós e dos mais lugares vizinhos, desejosos de ver tão curioso espetáculo, tinham deixado desertas as povoações para vir povoar por algumas horas o ermo do mosteiro. (HERCULANO, 1949, p. 160, grifos nossos)

De acordo com o narrador, as pessoas das redondezas acorreram à igreja do Mosteiro a fim de acompanharem a representação do auto da adoração dos reis. Principiemos pela possível denominação de “auto” e, para melhor compreendermos o que ele seria, recorramos às propostas de Cleonice Berardinelli. De acordo com a autora, há diversos

[...] gêneros dramáticos tradicionais – moralidades e milagres (peças de cunho moralizante e/ou estritamente religioso), farsas (peças centradas no riso e na sátira) e ainda momos, em que dominava o aparato, a riqueza das vestes, os efeitos cenográficos, tão usados em Portugal, todos englobados sob a designação geral de *autos*. Na verdade, a palavra auto se origina no particípio passado do verbo latino *agĕre* (fazer, agir) e está, portanto, ligado a ação, por isso ser usada para significar a forma literária que envolve ação – o teatro –, desde a Grécia, donde nos vem *drama* e seus derivados: *dramático*, *dramaturgia* etc. (BERARDINELLI, p. 11-12, grifos da autora)

O termo *auto* engloba, portanto, em Portugal, uma série de formas representativas, segundo Berardinelli. Alguns dos termos, inclusive, já os vimos empregados – Ouguet, em seu discurso, refere-se aos *momos* e *mistérios* – que, mesmo em suas peculiaridades, conforme a autora propõe, poderiam ser, de forma genérica, chamados de *autos*. Para nós, contudo, deve ficar claro que estamos tratando de uma representação teatral, o que pressupõe um público, uma montagem de cenário e de figurinos, além de expressões próprias da dramaturgia: visualidade, voz, gestualidade, entre outros. Percebamos como pode ser uma maneira de diversão, mas, ao mesmo tempo, uma forma de pregação pela representação dramática – recordemos que os dominicanos, a quem o Mosteiro da Batalha fora confiado, são a Ordem dos Pregadores. Em outras palavras: em uma sociedade cujo público leitor era reduzido, as apresentações de autos eram muito mais democráticas, pois, como no caso da

procissão de *Corpus Christi*, não se faz necessária a alfabetização para se acompanhar e compreender o que se representa no mistério, ainda que sejam necessárias informações culturais mínimas para se estabelecerem as referências. Portanto, em uma sociedade com muito menos generalização em relação à escrita e à leitura, como em que “A abóbada (1401)” está ambientada, a dramatização de um auto era muito mais representativa.

Partindo dessa reflexão, podemos pensar o porquê de um mistério da adoração dos reis em uma narrativa histórica de Herculano. Ponderemos, primeiramente, em algo que já afirmamos acerca de outras ficções: a descrição do auto não deixa de ser uma tentativa de aproximação temporal na construção do relato. Veremos, ainda, como a representação teatral é descrita, inclusive, na sua forma mais tradicional: em versos, rimados e metrificados, como se espera de um texto do teatro medieval. Em outras palavras: é um recurso para melhor assemelhar os fatos narrados aos costumes medievais, visto, inclusive, que “A igreja era muito usada para propósitos laicos [...] durante a Idade Média [...]. Os mistérios eram encenados na igreja.” (BURKE, 2013, p. 154). Em “A abóbada (1401)”, o narrador deixa claro que não se trata de uma missa, naquele dia da Epifania, mas de uma apresentação teatral dentro da igreja do Mosteiro.

A fim de ilustrarmos a consciência de Herculano acerca do que constrói em “A abóbada (1401)”, podemos remontar ao texto “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, que já mencionamos ter sido veiculado, em 1840, em *O Panorama*. Nesse opúsculo, primeiramente, Herculano, como historiador, trata da importância de certas documentações para que se conheçam costumes de épocas passadas:

Pelas antigas constituições dos bispados quase podemos seguir a existência de nossos antepassados do berço ao túmulo, porque a religião de um até outro cabo os acompanhava [...]. A lei eclesiástica vigiava a infância, a puberdade, a idade viril, e a velhice; e para cada época da vida tinha preceitos, e para cada erro castigos. Perguntava ao celibatário se as suas noites eram solitárias, aos esposos se o seu leito era casto, ao sacerdote se o seu coração era puro; batia alta noite à porta aferrolhada das casas da devassidão, do jogo, da ebriedade, e fazia tremer o devasso, o jogador, o ébrio; porque não era uma lei morta, mas sim lei com a sanção de penas materiais. [...] É assim que ela nos conservou a história das crenças e abusões do povo; das suas paixões, dos

seus trajos, das suas festas e jogos; e até dos seus alimentos; é assim que talvez se possa dizer, em rigorosa verdade, que só com as leis civis e eclesiásticas se poderia escrever a história íntima, a *história do viver* das gerações que antes de nós passaram, nesta terra portuguesa, desde o os primeiros séculos da monarquia. (HERCULANO, 19--, p. 172-173, grifos do autor)

Podemos nos indagar o porquê dessa transcrição, se estamos tratando, por ora, da representação teatral dentro dos templos na Idade Média. Entretanto, ela se faz necessária, a fim de entendermos as explicações do historiador em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”. De acordo com Herculano, “Transcrevemos os títulos das Constituições do arcebispado de Évora acerca de feitiçarias [...] por ser o que mais especificadamente trata desta matéria” (HERCULANO, 19--, p. 171), da qual, em linhas gerais, é o núcleo do texto publicado em *O Panorama*. O documento, do qual é realizada a citação, data do século XVI, e o autor explica que essas constituições episcopais revelam muitos detalhes sobre a vida privada de outrora: costumes, usanças, modos de festejar, jogos comuns, ações que poderiam ser consideradas criminosas, o que era vedado e o que era permitido. A isso, o historiador argumenta ainda que essas constituições tinham real peso sobre a vida das pessoas de então, que se guiavam da pia batismal à tumba por preceitos religiosos. Isto posto e contextualizado o texto de Herculano, vem o que mais nos interessa por ora: o escritor, em nota explicativa de rodapé, observa algumas práticas de então e, para tanto, transcreve trechos das tais *Constituições do Arcebispado de Évora*, conforme segue:

Para a prova de quanto se podem aproveitar as leis como fontes da história, não dos reis ou dos soldados, mas do *progresso das nações*, deixando as leis civis de que poderíamos apontar circunstâncias de extraordinária curiosidade, limitar-nos-emos a dizer que destas mesmas Constituições de Évora se depreende o uso antiquíssimo das representações nas igrejas, e de outras indecências semelhantes que o povo julgava então ou lícitas ou piedosas. “Defendemos, diz a constituição no título 15, a todas as pessoas eclesiásticas e seculares, de qualquer estado ou condição que sejam, que não *comam nas igrejas, nem bebam, em mesas*, nem sem mesas; nem cantem, nem bailem, em elas, nem em seus adros: nem os leigos façam ajuntamentos dentro delas sobre cousas profanas; nem se façam nas ditas igrejas, ou adros delas, jogos alguns, posto que seja em vigílias

de santos ou em alguma festa; nem *representações, ainda que sejam da paixão de Nosso Senhor J.C., ou da sua ressurreição ou nascença; de dia, nem de noite*, sem a nossa especial licença; porque *dos tais autos* se seguem muitos inconvenientes que muitas vezes trazem escândalo nos corações daqueles que não estão muito firmes na nossa santa fé católica, *vendo as desordens e excessos que nisto se fazem.*” Desta passagem se pode concluir que o uso de fazer autos nas igrejas data pelo menos do décimo sexto século, sendo, além disso, provável que semelhante usança remonte a época muito mais remota; porque os costumes populares levam muitos anos a estabelecer-se como a destruir-se (HERCULANO, 19--, p. 173-174, grifos do autor)

Ao tomarmos um texto não ficcional de Herculano, podemos observar como algumas reflexões não se limitam a apenas um gênero textual produzido pelo autor. É possível afirmar que em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, o historiador se preocupa em analisar os documentos que proíbem a realização de autos dentro dos templos, sem a devida autorização episcopal. Essas constituições pregressas justificam as suas vedações nos seguintes argumentos: das encenações teatrais, ainda que sacras, outros abusos posteriores passavam a ocorrer dentro dos espaços sacros. Enquanto isso, em “A abóbada (1401)”, o ficcionista toma a informação de que, para a celebração dos dias santos, peças teatrais tinham como palco o interior dos templos e constrói, na narrativa, uma dessas representações medievais. É nítida a relação entre os dois textos de Herculano: ainda que sejam de gêneros distintos, ambos se ocupam dessa transmissão de costumes passados.

Valem ainda algumas reflexões acerca do trecho que transcrevemos: o historiador justifica o porquê da reprodução, em trechos, das *Constituições do Arcebispado de Évora*. Esses excertos dão ideia do que eram os costumes de então – o que já verificamos é a coerência da manutenção dos argumentos do autor. Mas, aí vêm as ditas usanças: o texto das constituições vedava os banquetes, as danças, as cantorias e os jogos dentro dos templos, até chegar às representações teatrais – que ganham destaque pelos grifos de Herculano no texto. Isto é, se há normas para as vedações, é porque também havia esses costumes – que o historiador sublinha: ou pelo povo considerar que eram ações piedosas ou que eram lícitas. Se tomarmos ainda a data mais específica em que as tais *Constituições do Arcebispado de Évora* foram promulgadas –

ano de 1565 – perceberemos que elas vieram no bojo do Concílio de Trento, que “[...] foi encerrado a 4 de Dezembro de 1563, e no mês seguinte o Papa Pio IV aprovou em Consistório as resoluções conciliares.” (CONDE; LALANDA, 2019, p. 217). Conforme já verificamos, foi um período de reformas, sobretudo de depuração de tudo o que se considerava abusivo nas celebrações litúrgicas e em expressões culturais dentro dos templos católicos.

Entretanto, como sabemos, “A abóbada (1401)” está ambientada em um período anterior à Contrarreforma. Regressando, portanto, à Idade Média e à narrativa de ficção, Maria do Amparo Tavares Maleval (2009) contextualiza que havia “[...] a relação das origens do teatro com os ritos e ofícios litúrgicos, tendo como atores os sacerdotes, mas também que a Igreja propiciaria, ao lado dessa dramaturgia ‘séria’, a eclosão de um teatro carnavalesco” (p. 55). A informação dada por Maleval, de que o próprio clero poderia encenar os mistérios, se confirma na narrativa de Herculano, pois enquanto aguardam o rei para que a apresentação se principie, o prior, Fr. Loureço Lampreia declara: “O que eu quero é que todos os *noviços* e coristas que têm de fazer as suas representações no auto estejam a ponto e vestidos, para ele começar logo que sua senhoria [D. João I] chegue.” (HERCULANO, 1949, p. 164, grifos nossos). Os noviços eram os frades que estavam na iniciação da vida religiosa na Ordem dos Pregadores, ainda sem a profissão solene dos votos e são eles os atores do mistério. Também chama a atenção que, no discurso do frade superior do Mosteiro, há a menção aos trajes, com os quais os noviços e coristas já deveriam estar vestidos para a encenação se iniciar. Ou seja, na representação dos autos, havia, minimamente, algum figurino para se identificar as suas personagens.

Voltemos à espacialidade da encenação teatral. O que, para nós, pode até parecer muito invulgar ou mesmo impensável – em relação às pessoas que se reúnem em um templo para acompanharem uma peça, já que o espaço sacro católico está, atualmente, mais restrito aos cultos –, de acordo com Maleval, possui uma lógica, se remontarmos à Idade Média, período de ambiência de “A abóbada (1401)”:

Primeiramente, acentuaríamos que não é de se estranhar o fato de as manifestações teatrais ocorrerem à roda dos templos e Mosteiros, num período – a Idade Média – em que a Igreja,

além de ser grande proprietária de terras, era a detentora do monopólio do ensino e mesmo da justiça, subordinada ao Direito Canônico. O quotidiano por ela se norteava, uma vez que o calendário, as festas e as horas se relacionavam com a liturgia; e as obras artísticas e/ou literárias eram religiosas ou de forte apelo religioso. / No interior dos templos, bem como nas procissões, eram feitas representações relacionadas aos principais ciclos religiosos – o natalino e o pascoalino –, desenvolvidas a partir dos *tropos* do rito romano, isto é, de pequenas recitações ou diálogos entre os oficiantes do culto e o coro, inseridos na liturgia da missa. A gestualística ritual, bem como a mistura de música e palavras no culto, aliadas à intenção didática, de conversão dos fiéis, propiciariam o nascimento desse teatro / [...] Essas representações incipientes evoluiriam para a encenação de episódios da Paixão e/ou de outras passagens dos Evangelhos e do Antigo Testamento; e, com o aumento dos elementos profanos e ao se tornar mais complexo o aparato cênico, passariam a se realizar no adro. Nos pátios aconteceriam também dramatizações profanas, ligadas ao cômico popular, proibidas por Concílios e Constituições sinodais de serem realizadas nos recessos dos templos. Daí se estenderiam aos burgos, aos mercados e feiras, bem como às cortes reais e senhoriais – enfim, aos lugares de reunião do homem medieval. (MALEVAL, 2009, p. 56-57)

A autora evidencia que mesmo os ritos católicos já possuíam certa relação gestual e textos recitados ou cantados em alternância de coros ou de solos (Figura 22). Portanto, seria muito natural que as dramatizações, ademais pela importância cultural da Igreja Católica no medieval ocidental, passassem a representar adaptações de histórias bíblicas e se valessem dos templos como espaço cênico. A título de informação, é possível recordar os fólhos do Mosteiro de Arouca, próximo ao Porto – fundado no século X, pertenceu, primeiramente, à Ordem de São Bento e, posteriormente, aderiu à Reforma Cisterciense – em que há notação musical e, em alguns casos, prevê dramatizações, realizadas pelas próprias monjas, em festas litúrgicas específicas. Maleval refere, igualmente, textos para encenação no *Codex Calixtinus*, códice no qual estão coligidos “[...] ofícios e ritos religiosos desenvolvidos na basílica de Santiago de Compostela no século XII.” (MALEVAL, 2009, p. 56). Segismundo Spina (2003), em consonância com as propostas de Maleval sobre os ciclos de festividades, nos quais os autos eram encenados, afirma que

Relativamente à temática, os primitivos autos destinavam-se a celebrar as festividades religiosas do Advento, da Natividade, dos Reis, da Páscoa, do *Corpus* e das comemorações

hagiográficas, em suma, do Nascimento e da Morte do Senhor (p. 40)

Isto posto sobre os ciclos e momentos de apresentações, podemos recorrer a Mário Martins (1969) que, acerca dessas manifestações teatrais, acrescenta o adjetivo *litúrgicas* e explica da seguinte maneira a sua expressão:

Ao falarmos em teatro *litúrgico*, pode esta palavra ser tomada em sentido mais ou menos lato. Nem será descabido admitir a existência de certa *para-liturgia*, ou liturgia secundária. Mas, primitivamente, o teatro litúrgico desenrolava-se dentro das igrejas ou em estreita conexão com as cerimônias propriamente litúrgicas. (p. 12, grifos do autor)

Tomando a exposição de Martins, sobre a correlação de certos espetáculos teatrais com as festas do calendário litúrgico oficial, é possível presumir que, além de resgatar um antigo costume, a descrição de um auto na narrativa de Herculano estaria ligada a uma crítica, novamente, ao Catolicismo pós Concílio de Trento, que tentou depurar essas manifestações e uniformizar o culto, mesmo que, por muito tempo, tais expressões tenham permanecido como cerimônias para-litúrgicas ou mesmo litúrgicas, sobretudo na Península Ibérica. Ou seja, as encenações – em procissões e dias santos – estariam em paralelo com os outros ritos oficiais ou, em alguns casos, fariam mesmo parte do culto católico. Para entendermos mais sobre as tentativas de afastamento entre o sacro e o que não era considerado sagrado, é possível recorrer a Burke (2013):

O ponto crucial [...] parece ser a insistência dos reformadores na separação entre o sagrado e o profano. Essa separação então se tornara muito mais aguda do que havia sido na Idade Média. Em outras palavras, a reforma da cultura popular era mais do que apenas um outro episódio na longa guerra entre os devotos e os não devotos, mas acompanhava uma importante alteração na mentalidade ou sensibilidade religiosa. Os devotos se empenhavam em destruir a tradicional familiaridade com o sagrado, pois acreditavam que a familiaridade alimenta a irreverência. [...] / Os reformadores católicos denunciavam a tradição de dançar ou encenar peças na igreja (e mesmo no adro), pois uma igreja é um local sagrado (BURKE, 2013, p. 285;290)

Obviamente, não estamos afirmando que a narrativa de Herculano proponha uma intervenção ou um regresso imediato às tradições medievais em representar autos e mistérios dentro dos templos, mas pode ser uma reflexão

acerca do que acontecia, em uma tradição que atraía os fiéis e teria o apoio, inclusive, do clero. Em outras palavras: certa tentativa de uniformização dos ritos não levava em conta várias tradições locais que, inclusive, não eram apenas portuguesas.

Outro fato interessante é que, em “A abóbada (1401)”, o auto de adoração dos reis seria encenado em um estrado alevantado diante do *rico presépio* (Figura 23), que os frades teriam erigido junto ao arco da Capela do Fundador⁶⁴. O que, para nós, pode parecer banal – a existência de um presépio em uma igreja dentro do tempo natalino – é, possivelmente, na narrativa de Herculano uma referência muito específica, já que os presépios não surgiram como elementos da erudição nem da parte das manifestações oficiais da Igreja, embora seja atribuído, o primeiro deles, a São Francisco de Assis, conforme se relatam em suas hagiografias⁶⁵. A narrativa do auto no texto

⁶⁴ José Custódio Vieira da Silva (2017), reforçando a importância de mestre Huguet na continuação do projeto esboçado por Afonso Domingues, assim explica o espaço da capela do fundador, mencionado no texto literário: “Mestre Huguet não se limitou, no entanto, a completar, mesmo que inovando, o programa delineado por Afonso Domingues. Deve-se-lhe também, por encomenda direta de D. João I e de seu filho o rei D. Duarte (1391-1438), a planificação de raiz de duas capelas de planta centralizada: a Capela do Fundador e a(s) Capela(s) Imperfeita(s). A primeira, pensada por D. João I numa fase mais tardia da fundação do Mosteiro da Batalha para seu túmulo e da mulher, a rainha D. Filipa de Lencastre, e para panteão da sua linhagem e de outros príncipes, pôde Huguet realizá-la na totalidade; a(s) segunda(s), encomendada(s) pelo rei D. Duarte com idêntica finalidade de panteão familiar, ficaram inacabadas até aos dias de hoje. Essa é, aliás, a razão para o nome de *Capelas Imperfeitas* que a História lhes reservou.” (p. 344, grifos do autor). Silva relata as informações históricas, embasadas em investigações acadêmicas. Contudo, a narrativa ficcional de Herculano está embasada na crônica do frade dominicano Luís de Cádegas (1540-1610), intitulada *História de S. Domingos* (publicada em 1623), na qual há referências legendárias em torno da construção do Mosteiro da Batalha. Por outro lado, a partir das informações históricas, percebamos, mais uma vez, como Santa Maria da Vitória foi utilizado para a afirmação da Dinastia de Avis: D. João I e D. Duarte escolheram o Mosteiro para o futuro panteão. Ali, os fundadores e os seus descendentes, naquele *ex-voto* após a Batalha de Aljubarrota, deveriam ser memorados até mesmo depois da morte, já que o Mosteiro só existia porque a segunda dinastia portuguesa também existia.

⁶⁵ Para entendermos o relato de Frei Tomás de Celano (século XIII), é importante retomarmos as proposições de Silveira e de Reis (1981) acerca das suas fontes hagiográficas: “São Francisco é um santo da idade média. Medievais foram seus primeiros biógrafos; falando com maior precisão: eles foram antes hagiógrafos que biógrafos. O biógrafo interessa-se pelos fatos da vida, por suas circunstâncias de lugar, de tempo, de causas e assim por diante. O hagiógrafo descreve a vida de um *santo*, que vive e age à luz de Deus; como um homem medieval, penetrado pela religião e pela fé, é essencialmente providencialista. O santo para ele não faz história; desenrola, por assim dizer, um plano que Deus lhe traçou. O santo manifesta-se por virtudes e milagres; daí o interesse exagerado do hagiógrafo por milagre, seja verdadeiro, seja lendário; ele não sente muita dificuldade em dar por milagre o que para nós pouco tem de milagroso. Isto faz parte não só do gosto mas também do gênero literário hagiográfico.” (p. 17, grifo dos autores). Levando isso em consideração, transcreveremos excertos da *Vida I*, sobre o relato do que teria sido o primeiro presépio: essa é uma das hagiografias de Tomás de Celano, que “[...] era natural da cidadezinha de Celano, nos Abruzzos, Itália Central.” (SILVEIRA; REIS, 1981, p. 18). Tal texto foi redigido “A pedido do ex

de Herculano, por exemplo, começa pela descrição do presépio na igreja do Mosteiro da Batalha:

Defronte do estrado e colocado ao pé do arco da capela do fundador, corria para um e outro lado da parede um devoto presépio, meio erguido do chão e representando serranias agrestes, ao sopé das quais estava armada uma espécie de choça, onde, sobre a tradicional manjedoura, se via reclinado o Menino Jesus e, de joelhos junto dele, a Virgem e S. José, acompanhados de vários anjos, em ato de adoração. Diante da cabana, e no mesmo nível corria um largo e grosseiro cadafalso de muitas tábuas, para o qual, por um dos lados, davam serventia duas grossas e compridas pranchas de pinho, por onde deviam subir as personagens do auto. (HERCULANO, 1949, p. 178-179)

De acordo com a pormenorização efetuada pelo discurso narrativo, não há nada extraordinário e que não se possa verificar na armação de um presépio tradicional: uma choupana, com uma manjedoura – que é um recipiente para se deitar o alimento do gado –, onde o Menino Jesus estava reclinado, ladeado por São José e pela Virgem, em posição de adoração, além de figuras de anjos. A cena, muito conhecida e popularizada, é uma interpretação do relato evangélico de Lucas (2,1-14). Entretanto, há uma nota

Cardeal Hugolino, amigo de Francisco, então Papa Gregório IX (1227-41), por ocasião da canonização de Francisco em 1228 [...] [e] Tomás ia tornar-se o primeiro biógrafo de São Francisco. Canonização e biografia completam-se; a última visava tornar conhecido o novo santo e divulgar-lhe o culto.” (SILVEIRA; REIS, 1981, p. 19). Exatamente por ser o mais antigo, recorremos à narrativa de Tomás de Celano sobre o presépio: “Precisamos recordar com todo respeito e admiração o que [Francisco] fez no dia de Natal, no povoado de Greccio, três anos antes de sua gloriosa morte. Havia nesse lugar um homem chamado João, [...] São Francisco mandou chamá-lo [...] e disse: ‘Se você quiser que nós celebremos o Natal de Greccio, é bom começar a preparar diligentemente e desde já o que eu vou dizer. Quero lembrar o menino que nasceu em Belém, os apertos que passou, como foi posto num presépio, e ver com os próprios olhos como ficou em cima da palha, entre o boi e o burro’. [...] / Fizeram um presépio, trouxeram palha, um boi e um burro. Greccio tornou-se uma nova Belém, honrando a simplicidade, louvando a pobreza e recomendando a humildade. A noite ficou iluminada como o dia e estava deliciosa para os homens e para os animais. [...] Os frades cantavam, dando os devidos louvores ao Senhor e a noite inteira se rejubilava. O santo parou diante do presépio e suspirou, cheio de piedade e de alegria. A missa foi celebrada ali mesmo no presépio, e o sacerdote que a celebrou sentiu uma piedade que jamais experimentara até então. / O santo vestiu dalmática, porque era diácono, e cantou com voz sonora o santo Evangelho. [...] Depois pregou ao povo presente, dizendo coisas maravilhosas sobre o nascimento do Rei pobre e sobre a pequena cidade de Belém. [...] / Pareceu-lhe ver deitado no presépio um bebê dormindo, que acordou quando o santo chegou perto” (IC, 30,84-86). Como podemos observar, o próprio relato hagiográfico, nesse trecho, é imbuído de apelos muito mais sentimentais do que racionais e eruditos, pois assim, de acordo com Tomás de Celano, teria nascido o primeiro presépio: em uma tentativa de experimento do que fora a primeira noite de Natal, com o nascimento de uma criança – fato natural e, na lógica cristã, extraordinário, pois se trata de uma divindade que se fez menino. Por isso, o presépio foi uma encenação e não a redação de um longo tratado teológico.

de rodapé, que explica a expressão presépio, conforme transcrevemos a seguir: “Presépio ou presepe, significa propriamente um estábulo, ou estrebaria; mas a acepção vulgar desta palavra é a de espécie de embrechado ou paisagem de vulto, representando a choça de Belém onde nasceu o Salvador.” (HERCULANO, 1949, p. 179). Sobre a elucidação da voz narrativa em nota, apontamos duas questões: há uma tentativa de regressar ao sentido primeiro da expressão, relacionando-o com a armação da interpretação do que teria sido a cena do nascimento de Jesus. Isso pode ser interpretado como um retorno às origens populares do presépio, pois antes de ser vulgarizado em imagens tradicionais e assimilado como elemento comum às casas e igrejas no período natalino, foi uma representação à margem do que é o oficial e fora da erudição dos teólogos. O segundo item que desejamos referir é o uso do termo *Salvador* no discurso do narrador – ainda que em nota explicativa. Essa seleção vocabular aponta para a crença do narrador: a expressão é muito mais marcante em termos de demonstração de fé, pois desvela alguém que, de fato, crê em Jesus como Salvador. O termo também difere de *Cristo*, do qual já tratamos, porque, embora essa palavra remeta a “escolhido”, ela já foi assimilada, no geral, pelo discurso comum, a ponto de, muitas vezes, haver a confusão de que Cristo seja um dos nomes pessoais de Jesus. O emprego de *Salvador*, no entanto, não deixa dúvidas da opção de crença da voz narrativa: é como se ela confessasse a própria fé em um “Redentor”. E o que concluímos a partir disso? Ao afirmar a sua crença, o narrador pode angariar certo conceito de alguém que está “intramuros” da religião e que, portanto, sabe do que está relatando e pode, igualmente, tecer críticas aos elementos da instituição católica.

Prossegue, então, a descrição do auto da adoração dos reis em “A abóbada (1401)”:

Pela mesma porta da sacristia saíram logo as primeiras *figuras do auto*, as quais, descendo ao logo da nave, subiram ao cadafalso pelas pranchas de que fizemos menção. / Estas primeiras figuras eram seis, formando uma espécie de prólogo do auto. Três que vinham adiante representavam a Fé, a Esperança e a Caridade: após elas vinham a Idolatria, o Diabo e a Soberba; todas com suas insígnias mui expressivas e a ponto; mas o que enlevava os olhos da grande multidão dos espectadores era o Diabo, vestido de peles de cabra, com um rabo que lhe arrastava pelo tablado e seu forcado na mão, mui

vistoso e bem posto. (HERCULANO, 1949, p. 179-180, grifos nossos)

Comecemos pelo que o narrador denomina como *figuras do auto*. O termo *figura*, em uma das suas acepções, está relacionado com a *forma exterior* ou, se preferirmos, com o *contorno de um corpo*. Designa, portanto, toda entidade ficcional ou ficcionalizada que desempenha funções ou que povoa certo relato. Podemos afirmar que a figura, em uma narrativa, não é somente uma personagem, pois um narrador, que nem sempre é uma das personagens da narrativa, pode ser designado como *figura* dentro daquele relato. Contudo, estamos tratando do auto religioso, em que essas figuras, normalmente, representam um estereótipo – são, portanto, personagens tipo – ou, de fato, uma personificação de uma virtude ou de um pecado. É como que, assim sendo, as virtudes e os pecados, muitas vezes abstratos, tomassem forma visível e corporeidade. Burke chama a atenção, igualmente, para as personagens tipo – que representam um conjunto de pessoas e de lugares-comuns – e também eram representadas nessas peças:

[...] no teatro popular, as unidades básicas não eram as palavras, mas os personagens e ações. Os atores ingleses montavam suas peças em torno poucos personagens – são Jorge, o Cavaleiro Turco, o Tolo, o Médico; [...] as peças natalinas espanholas tinham o seu pastor preguiçoso e os recém-casados com suas brigas; [...] As ações também eram estereotipadas. (BURKE, 2013, p. 187)

O autor trata de outras culturas, como a inglesa e a hispânica, porém, é possível transpor essas informações para as encenações em Portugal, visto que essas manifestações estereotipadas não eram exclusivismos de um reino ou outro. Nesse sentido, pensemos, por exemplo, na personagem do Diabo, descrita pelo narrador de “A abóbada (1401)”: ela aparece na encenação caracterizada de uma forma muito vistosa e grotesca, mas também muito pictórica – o rabo arrastando pelo tablado, trazendo o tradicional forçado nas mãos e vestindo peles de cabra, animal popularmente associado ao Diabo –, ou seja, a representação diabólica no auto não deixa de ser um lugar-comum, que representa uma entidade conhecida por todos, tanto que chama muito a atenção, nas palavras do narrador, dos espectadores na igreja do Mosteiro. Em Herculano, temos ainda a oportunidade de averiguar outras personagens

diabólicas, como a de uma anedota coligida em uma nota a *O Monge de Cister* e a personagem da Dama Pé-de-cabra, que dá título àquele outro texto de *Lendas e Narrativas*, por exemplo.

Todavia, pensemos, por ora, nas outras figuras do auto, mencionadas aqui em causa. São, primeiramente, a Fé, a Esperança e a Caridade – todas grafadas, no texto literário de Herculano, com letras maiúsculas, indicando a personificação dessas virtudes, isto é: o abstrato que toma forma e pode ser visto. Vejamos que a voz narrativa relata que todas essas figuras e também as outras trazem insígnias representativas em suas mãos. Ou seja: é preciso deixar claro o que cada um dos atores está representando e isso é extremamente catequético para o público que ali acompanharia o auto, sobretudo em uma sociedade menos alfabetizada. Ademais, essas três personagens representam as virtudes teologais, que estão predispostas em um texto paulino (I Cor 13,13) e são explicadas da seguinte maneira no Catecismo da Igreja Católica:

As virtudes teologais fundamentam, animam e caracterizam o agir moral do cristão. Informam e vivificam todas as virtudes morais. São infundidas por Deus na alma dos fiéis para serem capazes de agir como seus filhos e merecer a vida eterna. São o penhor da presença e da ação do Espírito Santo nas faculdades do ser humano. Há três virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade. (CIC 1813)

Recorremos, pois, a um documento oficial e vigente da Igreja Católica a fim de compreendermos o que significam essas três virtudes para a instituição. Em suma, podemos verificar que são entendidas como a fonte de todas as virtudes e como um dom divino. Estamos, no entanto, tratando de uma representação, em um texto oitocentista, de um auto medieval, no qual as virtudes teologais são personagens. É muito possível que, em tese, os espectadores não tivessem a consciência teológica elaborada nos compêndios, no entanto, essas figuras personificariam boas ações e isso é muito compreensível. Vejamos também como elas rivalizam com as outras figuras na encenação: a Idolatria, o Diabo e a Soberba, respectivamente nessa mesma ordem de enumeração. No texto de Herculano, há uma nítida oposição entre a Fé e a Idolatria, ou seja, a crença reta e a sua detratora – o culto aos *ídolos*, em sua acepção mais proveta, mas tendo em vista que os ídolos poderiam ser

muitos outros entes, incluindo os materiais. Depois, temos a Esperança *versus* o Diabo, que, a partir dessa rivalidade no auto, pode ser descrito como aquele que é o mentor da desilusão humana. Por fim, há a Caridade *versus* a Soberba – esta última entrevista como um sentimento que impede o ser humano de enxergar as realidades para agir de maneira justa e amorosa. Exatamente por isso, o auto, ademais de ser um espetáculo em um dia festivo, é um instrumento catequético.

Prossegue-se, então, a encenação do mistério. E observemos que as oposições que elencamos se confirmam nos discursos das figuras do auto:

Feitas as vénias a el-rei, a Idolatria começou seu arrazoado contra a Fé, queixando-se de que ela a pretendia esbulhar da antiga posse em que estava de receber cultos de todo o género humano, ao que a Fé acudia com dizer que, *ab initio*, estava apontado o dia em que o império dos ídolos devia acabar, e que ela Fé não era culpada de ter chegado tão asinha esse dia. Então o Diabo vinha, lamentando-se de que a Esperança comesse de entrar nos corações dos homens; que ele Diabo tinha jus antiquíssimo de desesperar toda a gente; que se dava ao demo por ver as perrarias que a Esperança lhe fazia; e, com isto, careteava, com tais momos e trejeitos, que o povo ria a rebentar, o mais devotamente que era possível. Ainda que o Diabo fizesse de truão da festa, nem por isso a sua contendora, a Esperança, dava descargo de si com menos compostura do que a tão honrada virtude cumpria, dizendo que ela obedecia ao senhor de todas-las coisas, e que este, vendo e considerando os grandes desvarios que pelo mundo iam, e como os homens se arremessavam desacordadamente no inferno, a mandara para lhes apontar direito o caminho do céu; e por aqui seguia com razões mui devotas e discretas, que moveriam a devotíssimas lágrimas os ouvintes, se a devoto riso os não movesse o Diabo com seus trejeitos e esgares, como, com bastante agudeza, reflecte o autor da antiga crónica de que fielmente vamos transcrevendo esta verídica história. (HERCULANO, 1949, p. 180)

Principiemos pelo final do excerto que transcrevemos. Já verificamos, anteriormente, como os narradores de ficções históricas, muitas vezes, filiam os seus relatos a atualizações de manuscritos ou códices previamente existentes. Dada a extensão do texto e a centralidade sobre apenas um núcleo narrativo, não consideramos “A abóbada (1401)” como um romance histórico, mas sim como um conto. Contudo, não podemos nos olvidar de que a sua circunscrição temporal é o início do século XV e que a voz narrativa lança mão do recurso da atualização de códices antigos a fim de dar, de um modo geral,

credibilidade ao que está relatando. Percebamos, inclusive, que o discurso narrativo frisa, como de costume, que a história é verídica. Daí um dos motivos para a descrição de um auto, costumeiro nas festas religiosas do medievo. Ainda nessa esteira, podemos refletir a partir das propostas de Ian Watt (2010):

[...] já que o romance tem por função primordial dar a impressão de fidelidade à experiência humana, a obediência a convenções formais preestabelecidas só pode colocar em risco seu sucesso. Comparado à tragédia ou à ode, o *romance parece amorfo* – impressão que provavelmente se deve ao fato de que a pobreza de suas convenções formais seria o preço de seu realismo. / Entretanto a ausência de convenções formais no romance não tem importância diante de sua recusa aos enredos tradicionais. (p. 14, grifos nossos)

Utilizamos a exposição de Watt acerca da aparente falta de forma do romance – que, aqui, estendemos ao conto de Herculano –, caso comparemos a produção romanesca com outros gêneros mais clássicos, para salientar a possibilidade de acrescentar na narrativa o que seria a “transcrição” de um auto medieval. Tal possibilidade é levada a cabo em “A abóbada (1401)”, porque “[...] seu realismo não está na espécie de vida apresentada, e sim como a apresenta.” (WATT, 2010, p. 11), ou seja, com a preocupação de “[...] ser um relato autêntico das verdadeiras experiências individuais.” (WATT, 2010, p. 29), circunscritas em um determinado tempo – 1401.

Depois, pensemos no início do trecho: os atores do mistério fazem vênias ao monarca, que assiste ao auto em “[...] uma grande e maciça cadeira de espaldas, feita de castanho e lavrada de curiosos bestões e labores.” (HERCULANO, 1949, p. 178). De certa forma, antes de entrarem em suas personagens, prestam reverências ao rei. Os gestos que podem parecer muito banais, na realidade, resguardam uma manifestação importante para os espectadores: não confundir a ficção do auto com a realidade. O que se encena é, de fato, uma representação. Mesmo assim, a representação reflete sobre algumas realidades, que é o que passaremos a abordar a partir de agora. O discurso da Idolatria é direcionado à Fé. São as lamúrias de alguém que já perdeu, de acordo com o discurso narrativo, ao que a Fé rebate, afirmando que os tempos dos cultos aos ídolos estavam se abreviando. São dois discursos graves, portanto.

Contudo, após esse primeiro embate entre pecado e virtude personificados, aparece o Diabo, direcionando a sua fala contra a Esperança. Além de afirmar, em seu discurso, que a sua função seria causar desespero nas pessoas, o que o contrapõe à Esperança, a personagem do Diabo faz gestos zombeteiros ao fim, o que provoca o riso dos espectadores. Podemos observar, aqui, certo ritmo do próprio auto: cenas graves entremeadas por cenas de troça, pois após o Diabo, a Esperança retoma a seriedade da encenação. Contudo, o narrador deixa claro que a representação produz tanto o riso quanto a lágrima da emoção: ou seja, é um espetáculo, como já verificamos na análise da procissão de *Corpus Christi*, que mexe com as emoções dos crentes. Em outras palavras: é um rito que introduz a crença de maneira didática, inteligível e com o apelo aos sentidos.

Cabe mais uma vez frisar, o que já dissemos anteriormente, sobre a figuração popular do Diabo: na encenação do auto, embora esteja caracterizado de uma forma pictórica, ele não causa medo ou terror, antes desperta o riso dos espectadores, sobretudo pelos seus trejeitos e suas caretas. A personagem é a típica representação popular do Diabo, que superabunda na produção literária luso-brasileira, a qual, na maioria das vezes, apreende o que se relata popularmente sobre o demônio.

Prosseguindo a descrição do auto, o narrador dá notícias de pelejas semelhantes entre a Soberba, que inicia afrontando a Esperança, como é de se esperar da personificação do que representa, mas acaba por relatar uma notória rivalidade com a Caridade. Ambas proferem as elucidações, descritas em “A abóbada (1401)” sob o discurso indireto do narrador. Todavia, passemos à entrada de outra personagem em cena:

E acabado o dizer da Caridade, um anjo subiu ao cadafalso, para dar sua sentença, que foi mandar recolher ao abismo a Idolatria, o Diabo e a Soberba, e anunciar às três virtudes que as ia elevar ao céu, onde reinariam em glória perdurável. Então o Diabo, fazendo horribilíssimos biocos, pegou pela mão às suas companheiras e fugiu pela igreja fora, com grandes apupos e doestos dos espectadores. Guiando as três virtudes, o anjo (por uma daquelas liberdades cénicas que ainda hoje se admitem, quando nas vistas de marinhas, o ator que vem embarcado desce dois ou três degraus das ondas de papelão para a terra de soalho) em vez de subir ao céu, como anunciara, desceu pelas pranchas que davam para o pavimento da igreja, e, caminhando ao longo da nave, se

recolheu à sacristia, acompanhado da Fé, Esperança e Caridade, tão vitorizadas pelos espectadores, como apupados tinham sido o Diabo e as suas infernais companheiras. (HERCULANO, 1949, p. 181)

Pelo que se relata, percebamos a participação da plateia no espetáculo: quando expulsas, para o abismo infernal, as personagens do Diabo, da Soberba e da Idolatria rompem a barreira do estrado armado para a apresentação e percorrem a igreja, como se estivessem sendo precipitadas para o inferno. É aí, neste rompimento com o cenário, quando as figuras passam pelo meio dos espectadores, que elas são insultadas e vaiadas pelo povo em um grande alarido. Claro está que se trata de uma troça, com contornos jocosos. Desta feita, é dado aos crentes o direito à burla, mesmo dentro do templo. Podemos ainda acrescentar que, neste caso, a zombaria é esperada e faz parte do espetáculo até mesmo de maneira catequética: ao Diabo, à Soberba e à Idolatria estão reservados o tratamento ignóbil, assim como ovacionadas seriam as virtudes teológicas.

Vejamos também como o narrador deixa claro que os espectadores compreendem ser aquilo uma representação da fantasia: tanto é assim que descem para a sacristia as figuras que são a representação do bem e o Anjo, mas descem como se estivessem subindo aos céus, pois a sacristia era, dentro do cenário disposto, o paraíso. Está consignado, pois, que o auto ensinava pela diversão e era pedagógico por meio da fantasia.

Recordemos, todavia, que tratamos de um mistério para o dia da Epifania. E, a partir de agora, verificaremos a entrada das personagens dos magos na representação teatral:

[...] pela mesma porta do cruzeiro, saíram os três reis magos, ricamente vestidos ao antigo, com roupas talares de fina tela, mantos reais, e coroas na cabeça. Adiante vinha Baltasar, homem já velho, mas bem disposto de sua pessoa, com aspecto grave e autorizado e com umas barbas, posto que brancas, bem povoadas: logo após ele, vinha o rei Belchior, e a este seguia-se Gaspar. Traziam todos suas bocetas, em que eram guardados os preciosos dons que ao recém-nascido vinham de longes terras ofertar. Subindo ao cadafalso, disseram como uma estrela os guiara até Jerusalém e como desta cidade, depois de mui trabalhado e duvidoso caminho, tinham acertado em vir a Belém, e, com grande folgança, encontravam aí o presepe, para fazer seu ofertório, o que, em

verdade, era coisa mui piedosa de ouvir. (HERCULANO, 1949, p. 182)

O auto assenta-se em uma tradição evangélica, primeiramente: as personagens dos magos, ao subirem o cadafalso montado para a representação teatral, fazem, de acordo com o discurso do narrador, uma retomada da viagem que empreenderam. Isso funciona, podemos observar, para o esclarecimento do público de quem são aquelas personagens – embora a história seja conhecida, até então os magos não tinham aparecido – e também para recobrar a versão bíblica da adoração dos magos ao Menino. Vejamos como elementos muito específicos, nas palavras do narrador, são apresentados: as personagens referem que uma estrela os guiou até Jerusalém e o relato evangélico de Mateus – o único dos Evangelhos canônicos a descrever a adoração dos magos – assim dá notícias:

Tendo Jesus nascido em Belém da Judeia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém, perguntando: “Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos sua estrela no seu surgir e viemos homenageá-lo”. (2,1-2)

Em “A abóbada (1401)”, as personagens do auto referem exatamente o que está na narrativa de Mateus, bem como das dificuldades para chegarem até Belém, onde, de fato, estaria o Menino:

Ouvindo isso, o rei Herodes ficou alarmado e com ele toda Jerusalém. E, convocando todos os chefes dos sacerdotes e os escribas do povo, procurou saber deles onde havia de nascer o Cristo. Eles responderam: “Em Belém da Judeia, pois isto é que foi escrito pelo profeta: E tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és o menor entre os clãs de Judá, pois de ti sairá um chefe que apascentará Israel, o meu povo”. / Então Herodes mandou chamar secretamente os magos e procurou certificar-se com eles a respeito do tempo em que a estrela tinha aparecido. E enviando-os a Belém, disse-lhes: “Ide e procurai obter informações exatas a respeito do menino e, ao encontrá-lo, avisai-me, para que também eu vá homenageá-lo”. A essas palavras do rei, eles partiram. E eis que a estrela que tinham visto no céu surgir ia à frente deles até que parou sobre o lugar onde se encontrava o menino. (Mt 2,3-9)

Sem grandes pormenores, a partir do discurso indireto do narrador, os espectadores poderiam inferir que os magos do auto, ao referirem o “mui trabalhoso e duvidoso caminho” até chegarem a Belém estavam também

externando o que se relata no Evangelho segundo Mateus, cujo trecho transcrevemos: o alarde de Herodes, o Grande (74?/73? a.C.-4 a.C.), a consulta aos chefes dos sacerdotes e escribas – que se baseiam na profecia de Miquéias (5,1-3) e o envio do rei aos magos até Belém, embora Herodes tivesse intenções escusas acerca do Menino, conforme o relato de Mateus (2,13-18). As personagens portam também as arcas – no texto de Herculano, as *bocetas* – com as dádivas a serem oferecidas ao recém-nascido, conforme o relato da tradição bíblica, que segue: “Ao entrar na casa, viram o menino com Maria, sua mãe, e, prostrando-se, o homenagearam. Em seguida, abriram seus cofres e ofereceram-lhe presentes: ouro, incenso e mirra.” (Mt 2, 11).

Na descrição das personagens do auto, no entanto, o narrador deixa transparecer que a criatividade da elaboração extrapola o texto bíblico, pois itens não referidos no relato evangélico de Mateus são acrescentados aos magos, como as indumentárias. As figuras do auto que representam os magos do Oriente trajam vestes talaes – ou seja, até os *talões* ou calcanhares: são ricas túnicas e mantos, segundo o costume antigo, nas palavras do narrador. É justificável o figurino, até porque se está em uma apresentação teatral, na qual os atores, de fato, encarnam as personagens e a composição das vestimentas auxilia na distinção das figuras do auto – recordemos, a título de exemplificação, da construção da personagem do Diabo nessa encenação. O Evangelho segundo Mateus, no entanto, não trata de que eram três, não menciona os seus nomes – apenas refere no plural: “magos do Oriente” – e tampouco refere que eram reis – mas, no auto de “A abóbada (1401)”, eles são três, têm nome próprio e usam coroas na cabeça, o que os distingue com a dignidade da realeza. Tudo isso são atribuições que se assentam em uma longínqua tradição, muito popularizada e que faz sentido em um auto medieval:

Não consta dos evangelhos que os magos eram três, mas, por causa dos três presentes (Mt 2,11), desde a antiguidade (nas catacumbas de Priscila e Calixto) são representados como três reis. Tertuliano (160-225) e Orígenes (186-254) falam em três reis magos do Oriente. No séc. III, esses magos começaram a ser identificados com os reis do Oriente Médio prometidos no salmo 71,10. O bispo gaulês Cesário de Arles (470-542) tb. [sic] disse que eram três reis. No tempo dos merovíngios (séc. VI), um monge usou os nomes “Gaspar”, “Baltazar” e “Melquior”. Bem mais tarde, estes reis passaram a ser vistos como representantes dos três continentes conhecidos naquele

tempo: Ásia, África e Europa [...]. O título “santos reis” popularizou-se no tempo das cruzadas, quando as relíquias (três cabeças) dos reis magos vieram de Constantinopla para Milão e, dois anos mais tarde, foram doadas por Frederico Barbarossa a Reinaldo van Dassel, que as depositou num precioso relicário na catedral de Colônia (Alemanha), no dia 23 de julho de 1164. (POEL, 2013, p. 969)

O que Francisco van der Poel sumariza é como houve uma evolução da interpretação dos magos do Evangelho de Mateus para a tradição dos “reis magos”. Esse legado já estava enraizado e popularizado no período da ambiência histórica do texto de Herculano e, portanto, faria muito sentido a representação daquelas três figuras, para os espectadores do mistério medieval, trajadas com indumentárias reais.

Até agora verificamos trechos nos quais o narrador descreve, em discurso indireto, as ações das personagens do auto e as suas falas. A partir desse momento, abordaremos como o autor de “A abóbada (1401)” elaborou os discursos diretos das personagens do mistério medieval e como os inseriu na narrativa. Recordemos que o auto está se desenrolando no conto e que foi um momento crucial o da chegada dos magos do Oriente e da sua contextualização, por parte do narrador, perante a plateia reunida na igreja do Mosteiro. Acontece, então, a oferta dos reis magos perante o presépio: “O rei Baltasar, como mais velho e sisudo, foi o primeiro que ajoelhou junto do presepe e, com voz muito entoada e depondo ante o menino seus presentes, disse” (HERCULANO, 1949, p. 182). E prossegue o texto com a fala da personagem, já introduzida, que transcrevemos a seguir, conforme está disposta graficamente na narrativa⁶⁶:

- 1 Santo filho de David,
- 2 Divinal
- 3 Salvador da triste raça
- 4 Humanal,
- 5 Que desceste lá do assento
- 6 Celestial;
- 7 Vós da glória imperador
- 8 Eternal,
- 9 Aceitai este ofertório
- 10 Não real,
- 11 Pobre si. É quanto posso: [...]
- 12 Nas soidões fundas d'Arábia,

⁶⁶ Enumeramos os versos ao transcrevê-los para facilitar a nossa análise, contudo a enumeração não está presente originalmente no texto de Herculano.

- 13 Mui fatal.
- 14 Meus camelos há tishado
- 15 Sol mortal; [...]
- 16 O presente que aí vedes
- 17 Pouco val,
- 18 É somente algum incenso
- 19 Oriental (HERCULANO, 1949, p. 182-183)

Como já referimos, as falas das personagens são representadas em verso na narrativa: como estamos na apresentação de um auto, o uso dos versos corrobora o gênero medieval descrito, pois as falas eram, de fato, versificadas e rimadas. Ao mesmo tempo, insere o leitor no acontecimento descrito, pois acompanhamos a representação do mistério como se estivéssemos presenciando a oferta dos reis magos, com as suas respectivas palavras. É interessante também como o autor não moldou os poemas das falas sem um lavor estético: no caso dos versos que transcrevemos, que são o discurso de Baltasar, há uma alternância direta entre versos escritos em heptassílabos e versos de três sílabas poéticas. Isto é: são, de fato, poemas inseridos em “A abóbada (1401)”, que fazem o leitor se concentrar no espetáculo do auto, dada a extensão da cena e a importância que ela ganha na narrativa de Herculano.

Nesse caso, percebamos como, além disso, a fala de Baltasar seria também contextual para a plateia dos crentes, mas também é de suma importância para o leitor: o verso 12, por exemplo, evidencia de onde o mago é proveniente – das “soidões fundas de Arábia”, cujo arcaísmo do termo “solidões” é uma forma de demarcar a distância da peregrinação de Baltasar, mas também é uma opção do autor a fim de que a metrificação do verso em heptassílabos seja mantida. Por outro lado, pensando ainda na questão contextual, há também, nos versos 18 e 19, a menção à dívida que o mago oferta ao Menino: o incenso oriental, que, como já averiguamos, está no relato evangélico de Mateus.

Findado a fala do primeiro rei mago, prossegue o texto literário nos seguintes termos: “E com isto, o venerável Baltasar, depois de fazer sua oração em voz baixa, ergueu-se, e o rei Belchior, ajoelhando e depondo a urna que trazia nas mãos ante o presepe, disse” (HERCULANO, 1949, p. 183). O narrador de “A abóbada (1401)” segue descrevendo os atos das personagens do auto medieval: como o mistério representa a adoração dos magos do

Oriente, a figura de Baltasar, de fato, oferece o presente em oração silenciosa e com muita reverência ao Menino e, ao sair, dá lugar ao segundo rei, que também pronunciará a sua fala, conforme transcrevemos a seguir:

1 Vindo sou lá do Cataio
 2 A adorar-vos, alto infante
 3 Redentor:
 4 Não me pôs na alma desmaio
 5 Ser de terra tão distante
 6 Rei, senhor!
 7 É bem torva a minha face:
 8 Minhas mãos tingidas são
 9 De negrura;
 10 Mas na terra onde o sol nasce
 11 Mais se cobre o coração
 12 De tristura;
 13 Porque o torpe Mafamede
 14 Sua crença mui sandia
 15 Mandou lá,
 16 E não há quem dela arrede
 17 Essa gente, que aporfia
 18 Em ser má. [...] (HERCULANO, 1949, p. 183)

De igual maneira, o discurso de Belchior situa os espectadores do auto e também os leitores do conto acerca de suas origens: a região do Cataio, conforme aparece no verso 1. A região está localizada ao norte da China, mas teve forte domínio islâmico desde o século XII. Tal informação será proferida a partir do verso 10, já que o mago refere a tristeza em que seu coração está absorto, pois nas terras do “Sol nascente” – referência nítida ao Oriente – a crença alucinada – ou “sandia”, conforme é o termo empregado no verso 14 – do Islamismo criou raízes e não estaria fácil arredá-la (verso 16). O verso 13 da fala do rei Belchior faz uma menção direta a Muhammad (521-632) ou Maomé, com o uso da expressão “Mafamede”. Grosso modo, tal termo é uma forma da tradução do nome do profeta do Islamismo para as línguas da Península Ibérica. Em textos de Herculano, como, por exemplo, *Eurico, o presbítero* ou “A Dama Pé-de-cabra – *Rimance de um jogral* – Século XI”, a expressão “Mafamede” ou “Mafoma” são recorrentes e em muitos casos poderiam estar associadas com a origem proveta dos textos: em outras palavras, o emprego do termo arcaico seria uma opção estilística de Herculano para associar a narrativa à sua delimitação temporal. É o que advogamos no caso de “A abóbada (1401)”: a personagem de Berchior refere a sua decepção pelo

domínio islâmico na região do Cataio. Para tanto, vale-se de um termo quase em desuso e o seu discurso, na lógica da representação do auto, funciona também como uma campanha contra o Islã. Mais uma vez, o mistério teria um fundo pedagógico: os versos 17 e 18, a título de ilustração, reproduzem a ideia de que os seguidores do profeta são maus.

O poema declamado por Belchior é interrompido por um tumulto gerado pela personagem de Mestre Ouguet: “El-rei, os cavaleiros, os padres mais dignos que estavam de roda do estrado real, os reis magos, os populares, todos olhavam pasmados para o arquiteto, que assim interrompera a solenidade do auto.” (HERCULANO, 1949, p. 185). Após o cessar da representação teatral dentro da igreja do Mosteiro, acontece um ritual de exorcismo do mestre irlandês. Sobre tal rito, trataremos mais adiante, em capítulo futuro. Agora, no que segue, passaremos a verificar outros rituais em espetáculo, mas os que não estão vinculados diretamente à liturgia católica e que mesmo assim sobreviveram nas tradições do povo português, a ponto de ganharem destaque nas obras de Alexandre Herculano.

4 PORTUGAL NASCE SOB UMA LITURGIA: OS COSTUMES E RITOS PRÓPRIOS

Eram fins d'esse mês festivo e belo
Consagrado a João, santo o mais guapo,
Mais garrido e brincão do Calendário

D. Branca, Almeida Garrett, 1826

– [...] Pois é verdade, tenho esse fraco português, prefiro touros. Cada raça possui o seu *sport* próprio, e o nosso é o touro: o touro com muito sol, ar de dia santo, água fresca, e foguetes... Mas sabe o Sr. Salcede qual é a vantagem da tourada? É ser uma grande escola de força, de coragem e de destreza... Em Portugal não há instituição que tenha uma importância igual à tourada de curiosos. [...] se nesta triste geração moderna ainda há em Lisboa uns rapazes com certo musculo, a espinha direita, e capazes de dar um bom soco, deve-se isso ao touro e à tourada de curiosos...

O marquês entusiasmado bateu as palmas. Aquilo é que era falar! Aquilo é que era dar a filosofia do touro! Está claro que a tourada era uma grande educação física! E havia imbecis que falavam em acabar com os touros! Oh, estúpidos, acabais então com a coragem portuguesa!...

– Nós não temos os jogos de destreza das outras nações, exclamava ele, bracejando pela sala e esquecido dos seus males. Não temos o *cricket*, nem o *football*, nem o *running*, como os ingleses; não temos a ginástica como ela se faz em França; não temos o serviço militar obrigatório que é o que torna o alemão sólido... Não temos nada capaz de dar a um rapaz um bocado de fibra. Temos só a tourada... Tirem a tourada, e não ficam senão badamecos derreados da espinha, a melarem-se pelo Chiado! Pois você não acha, Craft?

Craft, do canto do sofá, onde Carlos se fora sentar e lhe falava baixo, respondeu, convencido:

– O que, o touro? Está claro! O touro devia ser neste país como o ensino é lá fora: gratuito e obrigatório.

Os Maias: episódios da vida romântica, Eça de Queirós, 1888

A tua bíblia! o teu Cristo!... A tua bíblia é uma agenda
Em que a virtude heroica a cifras se reduz.
E o teu Cristo londrino é um Deus de compra e venda,
Deus que ressuscitou para abrir uma tenda
De cortiça, carvão, álcool e panos crus!

À Inglaterra, Guerra Junqueiro, 1890

Enfim a Península, a barbárie!

A cidade e as serras, Eça de Queirós, 1901

4.1- TOURADAS, FOGOS E AS MAIAS: AS LITURGIAS PROFANAS

Averiguamos, por ora, duas manifestações ritualísticas em espetáculo – ambas com representações públicas e a participação do povo. Tanto a procissão de *Corpus*, em *O Monge de Cister*, quanto a representação do auto da adoração dos magos, em “A abóbada (1401)”, são espetáculos em função das festas litúrgicas e integrados a elas – pois já estavam acomodadas ao calendário e recebiam a anuência – pelo menos de maneira geral – dos representantes oficiais da Igreja. A procissão e o auto não aconteciam à margem ou “por fora” das festas de *Corpus Christi* e da Epifania, respectivamente.

Exatamente por isso separamos em outro capítulo o que denominamos como *liturgias profanas*, que ora analisaremos. Primeiramente, pensemos no vocábulo “profano”. O termo remete precisamente ao que não entra no templo ou, como já discutiremos, ao que está “por fora” daquilo que é tido oficialmente como sagrado, conforme a descrição de Poel (2013):

Do latim “pro-fanum”, ante (fora de) o lugar divino. [...] No catolicismo oficial, o sagrado se opõe ao profano, no catolicismo popular não. [...] muitas das festas religiosas populares são consideradas profanas. O povo prefere não separar sagrado e profano. Mesmo num campeonato de futebol, a fé é testemunhada. A religião está presente no carnaval. Festas populares fazem interagir o sagrado e o profano, a devoção e a diversão, o solene e o caricato (p. 841)

Vejamos, pois, que mesmo na acepção do autor não é tão simples a classificação entre o que é somente sagrado e o que é profano ou ainda entre o que teria uma origem cristã ou pagã – podendo se mesclar posteriormente e gerar ainda novos costumes. No entanto, a nossa opção em tratar de outros espetáculos e manifestações nesta seção não é arbitrária, porque, para além das peculiaridades de Portugal (ou da Península, como um todo) frente aos outros países da Europa, retratadas nas obras de Herculano, averiguaremos casos que não são de ritos oficiais com a presença de elementos pagãos, mas de elementos pagãos que sobrevivem nos festejos populares, mesmo em datas

do calendário litúrgico católico. Começamos por dois muito específicos e, possivelmente, muito peninsulares: as touradas e as fogueiras (bem como, os fogos).

As representações das touradas – bem como de torneios e tavolagens – estão presentes em *O Bobo* (1128). Já tratamos que o referido romance histórico foi publicado em folhetins, em 1843, mas só veio a lume, em tomo, após a morte de Herculano, ainda que uma versão em contrafacção tenha circulado no Brasil durante a vida do escritor. Trataremos, a partir de agora, de um capítulo intitulado “O S. João”. Seguindo, porém, a seriedade da edição da Livraria Bertrand, dirigida por David Lopes, transcrevemos a nota do editor acerca de tal capítulo, coligido como “Addendum” nessa edição:

Este capítulo, que não podemos intercalar no lugar respectivo, por lhe faltarem as cenas finais necessárias para ligar com o imediato, devia entrar a pág. 36, em substituição do terceiro primitivo, que, depois de levemente modificado, passaria a ser o quarto, e assim os seguintes. A letra e o aspecto geral do manuscrito indicam ter sido compostos a muito mais tempo do que a introdução, [...] que parece ser um dos últimos trabalhos do Autor: talvez começo da revisão geral do romance, para a prometida edição largamente melhorada. (LOPES, 19--, p. 303)

Esclareçamos, primeiramente, que o manuscrito ao qual David Lopes se refere é o original do romance: não se trata daquela já discutida estratégia de filiar o enredo a um códice previamente existente, que os autores de romance histórico recorrentemente utilizam a fim de, grosso modo, se eximir da responsabilidade – pois são apenas atualizadores de uma história contida em um manuscrito – e, ao mesmo tempo, de imprimir veracidade na narrativa, pois ela seria embasada em um documento. Nesse caso, Lopes teve acesso aos originais de Herculano, como bem se anuncia ao princípio do volume: “Edição definitiva conforme com as edições da vida do autor” (HERCULANO, 19--).

O que o editor acredita é que Herculano estava em revisão de seu romance histórico, mas não chegou a concluir o trabalho antes de sua morte. Para tanto, prefere manter o capítulo “O S. João” como um “Addendum” – isto é, um apêndice – já que não há, de acordo com Lopes, a conclusão do capítulo para ser colocado como o terceiro do romance. De fato, podemos verificar, na edição que utilizamos para esta análise, como está impresso o fim do referido

capítulo: “A turbamulta remoinhava e.....” (HERCULANO, 19--, p. 334). Há, portanto, uma demarcação gráfica indicando o texto inconcluso.

Feitas essas ressalvas, passemos à averiguação. O capítulo intitulado como “O S. João” assim principia: “O dia que amanhecera era um belo dia de junho, vésperas de S. João.” (HERCULANO, 19--, p. 303). Temos, a partir disso, a circunscrição temporal: a ação a ser narrada se passa em um dia de Verão, mês de Junho de 1128. O dia de São João é, até hoje, celebrado a 24 de Junho – dia de sua natividade – pois, conforme o relato do Evangelho de Lucas (1,36), quando Maria concebeu, a sua parenta Isabel estava grávida havia seis meses: a solenidade da natividade de São João foi acrescentada ao calendário litúrgico antecedendo o Natal de Jesus em seis meses. O João que tratamos aqui – o dos festejos populares de Junho – é o João Batista, portanto. Aquele que batizou Jesus (Mt 3,13-17), era filho do sacerdote Zacarias (Lc 1,5-25) e parente (primo, segundo a tradição) de Jesus pelo segmento materno.

De acordo com a proposta de Bonaño (1961) a festa litúrgica de São João remonta a tempos imemoriais do Cristianismo:

El culto del santo Precursor es de los más antiguos en la Iglesia. Desde los tiempos del emperador Constantino se le ha dedicado multitud de santuarios y altares. Su fiesta del 24 de junio es atestiguada por numerosos sermones de los Santos Padres, especialmente por San Agustín. Probablemente su culto y veneración estuvo ligado al recuerdo del bautismo y a los ejercicios ascéticos. (p. 524)⁶⁷

Contudo, para além dessa questão litúrgica, a festa de São João é permeada de outros festejos – sendo que muitos perduram até os dias de hoje – de cunho popular e que ocorrem de maneira *profana* – aqui empregamos o termo em seu sentido estritamente etimológico: “por fora”. É o caso das

⁶⁷ “O culto do santo Precursor é dos mais antigos na Igreja. Desde os tempos do imperador Constantino, ao santo foram dedicados uma multiplicidade de santuários e altares. Sua festa de 24 de Junho é atestada por numerosos sermões dos Santos Padres, especialmente por Santo Agostinho. Provavelmente, o seu culto e veneração estiveram ligadas à memória do batismo e aos exercícios ascéticos.” (Tradução nossa). Cabem ainda alguns esclarecimentos: João Batista é chamado de “precursor”, pois, de acordo com a tradição bíblica, seria o que viria antes de Jesus, a fim de lhe preparar os caminhos (Mt 3,1-2; Lc 1,76; Jo 1,19-34). Também quando Bonaño refere sobre “a festa de 24 de Junho” é porque João Batista é celebrado duas vezes no calendário litúrgico católico – o que raramente acontece a algum santo, cujo dia é, geralmente, o dia de sua morte. Entretanto, o calendário litúrgico dispõe da “Festa (do nascimento): 24 de junho. [e] Comemoração de seu martírio (não popular): 29 de agosto.” (POEL, 2013, p. 982).

descrições presentes em *O Bobo (1128)*. Para um melhor entendimento, prossigamos com excertos do capítulo do romance histórico:

Entre o burgo e o castelo, ou para melhor dizer, entre este o mosteiro de D. Muma, junto do qual o burgo estava apinhado, estendia-se um campo que em leve ladeira ia morrer nas barbacãs, e que ficava agora vedado para a campanha pelo lanço da couraça. O aspecto deste campo parecia dizer que a povoação estava longe de pensar nas calamidades da guerra. Desde o romper do sol viam-se espalhados por aquele vasto recinto grupos de burgueses, de cavaleiros, de colonos servos das honras e coutos vizinhos, e de herdutores das terras reguengas, espécie de classe média rural, como os burgueses ou homens de rua eram uma espécie de classe média urbana. Os servos mais humildes, cujo trajo simplicíssimo se reduzia a um saio de burel que lhes descia apenas abaixo do joelho, misturavam-se ali com os infanções, que constituíam a verdadeira aristocracia de linhagem, e com os cavaleiros de uma lança ou homens de mesnada, que formavam o segundo grau dessa nobreza guerreira e que não raro, talvez na maior parte, pertenciam a famílias de burgueses ou de herdutores. Esses representantes das diversas camadas sociais, numa época principalmente caracterizada pelo espírito da hierarquia, perpassavam rápidos ou lentos, apinhavam-se, disputavam, irritavam-se, riam, dispersavam-se. Todos eles pareciam vivamente preocupados pela esperança de alguma cena ou espetáculo singular de que ia ser teatro o vasto rocio interposto entre o castelo e o burgo. (HERCULANO, 19--, p. 303-305)

Principiemos pelo estilo narrativo de *O Bobo (1128)*. Esse romance histórico não se vale da forma shandiana, conforme já averiguamos em *Monge de Cister*, por exemplo. Todavia, vejamos como o narrador é extremamente cioso em situar o período e as suas usanças: começa por descrever o espaço murado, situando o leitor em um burgo medieval entre o Castelo e o mosteiro, dos quais trataremos mais à frente. O narrador trata de um campo que seria o “teatro” do espetáculo daquele dia de São João. Depois, segue na descrição das classes de pessoas que por ali passavam, frisando que no período em que o romance está ambientado, a hierarquia era muito clara. Para tanto, o discurso narrativo tenta associar as classes sociais da Idade Média com aquelas que poderiam ser melhor compreendidas pelo leitor, que não está no medievo: os herdutores de terras são comparados a uma classe média rural, enquanto que os burgueses são associados à classe média citadina. Há, igualmente, a pormenorização de indumentárias, que já tratamos em outro momento. O que acontece aqui – como acontecerá em várias outras

passagens de *O Bobo (1128)* – é a aquela tentativa de ensinar o passado pátrio por meio do romance histórico. Vejamos o esforço do narrador em detalhar as diferentes classes que passeiam pelo campo em dia de espetáculo. O mesmo acontecerá, no romance, quando estiver contextualizando o momento histórico, discorrendo sobre a importância do truão – ou o bobo –, descrevendo o castelo de Guimarães ou o mosteiro de D. Muma. Se o narrador de *O Monge de Cister* é bastante digressivo e opinativo, o narrador de *O Bobo (1128)* pode ser, de um modo geral, caracterizado pelas exaustivas explicações, pormenorizações e exemplificações.

Depois, a voz narrativa segue com mais descrições que demonstram como aquele dia não era como os outros, até mesmo pelos elementos dispostos no lugar:

[...] encostado a uma das duas torres, que ladeavam a porta principal do castelo e como que estreitavam entre si a ponte levadiça, via-se levantado uma espécie de vasto estrado construído da véspera, coberto de alfombras mouriscas, e sobre o qual se acabavam de colocar dois ricos escanos, espécie de assento destinado em atos públicos às pessoas de mais elevada jerarquia, e que se assemelhavam muito na forma aos modernos sofás, salvo na menor elegância e comodidade do encosto. Para um e outro lado enfileiravam-se algumas dezenas de assentos rasos ou tamboretas cobertos de estofos roçagantes que pareciam destinados a personagens de vulto, posto que inferiores àquelas que deviam ocupar os escanos. O que, porém, melhor denunciava a natureza festiva do espetáculo, que se ia dar no agitado terreiro, era ver os dois alcaides ou juizes municipais do burgo, que segundo as ideias de então, talvez mais sensatas que as nossas, acumulavam as funções judiciais e administrativas dos concelhos, azafamados a fazer juncar a feitura de uma espécie de arco triunfal de ramos de carvalho à entrada do castro, e a demarcar, por meio de postes cravados no chão e ligados entre si por grossas cordas de cânhamo tecidas numa espécie de engradamento, uma liça ou recinto vedado às multidões contiguo à barbacã (HERCULANO, 19--., p. 305-306)

A descrição dos preparativos para o festival do dia de São João é pormenorizada de maneira semelhante com o que já averiguamos no outro excerto de *O Bobo (1128)*. Começamos pelo arco a ser armado, esboçado ao fim do excerto: aqueles trabalhadores a construir uma armação temporária era um dos sinais de que aquele dia era diferente dos outros.

Pensemos, igualmente, como o narrador principia pela pormenorização dos assentos destinados aos da mais elevada hierarquia: primeiramente, descreve um estrado, construído exatamente para o espetáculo, forrado de tapetes árabes. Entretanto, verifiquemos o termo empregado pelo discurso narrativo para designar os tais forros: *alfombras mouriscas*. O que pode parecer, à primeira vista, um ato despretensioso, nós não o vemos dessa forma: o narrador faz uso de um vocábulo de origem árabe – alfombra – para denominar o que poderia ser descrito como *tapete*. Ao optar por essa expressão no texto, o discurso narrativo carrega consigo as questões históricas e culturais da presença dos muçulmanos na Península Ibérica, pois tanto em nosso vernáculo quanto no espanhol, abundam os vocábulos árabes. Isso é uma das características que tornam Espanha e Portugal um caso à parte na Europa.

Herculano representa muitas personagens árabes em suas narrativas de ficção. São os casos dessas peculiaridades da Península. Mas nesse mesmo capítulo, por exemplo, descreve da seguinte maneira a ordenação da liça – espécie de cercado dos castelos onde ocorriam os torneios e jogos – após a tourada:

Quando a alegria frenética excitada entre os espectadores por aquela cena repugnante acalmou um pouco, e o cadáver do generoso animal foi arrastado para fora da liça, muitos malados peões e *servos moçárabes e mouros* tinham já começado a transportar para o ponto mais central do vasto terreiro grande soma de peças de madeira de diversos feitios. (HERCULANO, 19-- , p. 315, grifos nossos)

Já tratamos dos moçárabes quando analisamos a procissão de *Corpus Christi*, descrita em *O Monge de Cister*. Reiteramos, contudo, a ideia: a menção aos moçárabes, agora em *O Bobo (1128)*, é uma maneira de circunscrição local, pois essa população é muito característica da Península Ibérica. Vejamos, igualmente, como no romance histórico tanto os moçárabes quanto os mouros – muçulmanos, de fato – ocupam-se de tarefas menores dentro dos festivais: limpar a arena e montar um “[...] tablado quadrangular” (HERCULANO, 19-- , p. 315) para os torneios que se iniciariam após a tourada. Ainda assim, estão integrados à sociedade portuguesa nascente do período em que a narrativa está circunscrita temporalmente.

Mas há outras singularidades descritas nos trechos do romance: a administração medieval que, nas palavras do narrador, seria melhor do que “as dos dias de hoje”. Importante reforçar o que já deve estar claro: o discurso narrativo é construído com distância temporal do que está relatando. Tanto é assim que o narrador se demora em longas explicações, conforme já abordamos. Mas, quando trata da governança medieval, há uma exaltação por parte do discurso narrativo, já que eram “[...] municípios à moda romana que o maior historiador de Portugal tanto admirava” (LOURENÇO, 1999, p. 96). Em outras palavras, Eduardo Lourenço está obviamente se remetendo a Herculano, quando se refere ao “maior historiador de Portugal”, pois em diversas obras, ficcionais ou não, o autor de *O Bobo (1128)* trata do modelo medieval como mais próximo ao Liberalismo⁶⁸ do que o Absolutismo, que viria

⁶⁸ Leonardo de Atayde Pereira (2016) explica que Herculano, “Como historiador comprometido com o presente, ele se propôs a romper com a tradicional glorificação histórica que se fazia ao Antigo Regime e à sua sede de conquistas e construir, por meio de sua prosa, liberal e romântica, um novo consenso histórico, que colocaria a Idade Média como principal protagonista.” (p. 105). A partir dessa informação, podemos nos remeter às *Cartas sobre a História de Portugal*, de Herculano, que vieram a lume, primeiramente, na *Revista Universal Lisbonense*, entre Abril e Novembro de 1842. Nesse conjunto epistolar, o autor afirma que “Nem descobrimentos, nem conquistas, nem comércios estabelecidos pelo privilégio da espada, nem o luxo e majestade de um império imenso, nos podem ensinar hoje a sabedoria social. [...] a existência enfim intelectual, moral e material da idade média é que pode dar proveitosas lições à sociedade presente, com a qual tem muitas e mui completas analogias.” (HERCULANO, 19-- , p. 140). Em outras palavras, o historiador dá muito mais importância para a organização da sociedade medieval portuguesa do que para algumas das temáticas que foram interpretadas como “gloriosas” no passado pátrio: as navegações, que foram cantadas em épicos; a colonização; a formação de um império lusitano; bem como a pujança da casa real de Portugal. Para Pereira (2016), “Dentre as instituições organizadoras da vida política e social da Idade Média portuguesa estavam os ‘concelhos municipais’, que, na visão de Herculano, constituíram importantes ‘células’ de discussão dos problemas locais e possuíam a capacidade de exercer uma força de ‘equilíbrio’ político entre os setores sociais medievais portugueses. Para ele, esses ‘concelhos municipais’ eram o maior exemplo da ‘liberdade’ e da ‘diversidade’ existente no período medieval.” (p. 107-108). Isto é: a Idade Média, para o historiador, resguardava os “germens” do Liberalismo, pois nos concelhos havia a participação de diferentes estamentos sociais para a discussão governamental da vida comum, o que não ocorreria, posteriormente, no período absolutista. A título de exemplificação, encontramos isso também retratado em narrativas de ficção, como é o caso de “Arras por foro d’Espanha (1371-2)”, quando ocorre um comício popular com manifestação da *arraia-miúda*: “Na taberna de micer Folco [...] as aclamações frenéticas dos populares tinham tornado indubitável que o *propoedor* para o ajuntamento do dia seguinte devia ser o mui avisado e sages mestre Fernão Vasques.” (HERCULANO, 1949, p. 48, grifo do autor). Ou seja, o povo se organizaria, na narrativa, para a aclamação de um representante: um proponente, perante a corte reunida ou mesmo perante o rei. Em outras palavras: o rei não governava sozinho. Depois, ainda na mesma ficção, encontramos o discurso de Fernão Vasques ao aceitar a eleição para representar a *arraia-miúda*: “Seja, pois, como quereis – disse o alfaiate – mas vede o grão risco a que me ponho por vós outros. Falarei a el-rei com liberdade portuguesa; proporei vosso agravo e a desonra e feio pecado da sua real senhoria” (HERCULANO, 1949, p. 49). Percebamos como a fala do eleito refere a “liberdade portuguesa”, circunscrita na Idade Média. Isto é: se comparada com o Absolutismo posterior, o regime medieval, de participação popular e colegiada com outros estamentos, estaria mais próximo ao Liberalismo.

a se consolidar a partir da Idade Moderna. Por fim, regressemos à descrição de um dos assentos, o qual o narrador compara aos modernos sofás. Ou seja, se a pormenorização não parecer bastante clara para o leitor, distante temporalmente do período histórico do romance, o discurso narrativo se vale da ilustração de um objeto moderno – os sofás – para que se tenha uma vaga ideia de como seriam os assentos montados para o dia festivo.

Regressemos, pois, aos momentos anteriores à tourada. O relato, no romance histórico, prossegue, então, com a chegada da personagem de D. Teresa: “A infanta, rodeada das suas damas e dos seus ricos-homens, saíra do castro e, subindo ao estrado, viera assentar-se no escano da direita enquanto um cavaleiro [...] se assentava no da esquerda” (HERCULANO, 19--, p. 307). O homem é a personagem de Fernando Peres, o Conde de Trava⁶⁹. A esta altura do capítulo, dado o tanto de descrições, a voz narrativa recorda ao leitor de que haverá um festejo e o porquê dele:

Os prenúncios inequívocos de um espetáculo, de uma festa pública preparada para aquela tarde, iam enfim realizar-se. [...] o dia que amanhecera fora o da véspera de S. João, e a véspera de S. João, por uma usança meia pagã meia religiosa que se perdia na noite dos tempos, era já, como é ainda hoje, um dia de diurnos e noturnos folgares. (HERCULANO, 19--, p. 307-308)

Novamente, percebemos o afastamento temporal que há entre o narrador e período narrado: há a menção que já naqueles tempos havia, às vésperas do dia de São João, os festejos diurnos e noturnos. Mas, por ora, o que mais nos interessa é o reconhecimento que o narrador faz acerca da origem desses folgares: um sincretismo entre tradições cristãs e pagãs, das quais nem sempre é possível estabelecer os limites do que teria origem em uma ou em outra prática, dado que se perdem na distância do tempo.

⁶⁹ Fernão (ou Fernando) Peres de Trava (1100?-1155) é uma personagem de *O Bobo* (1128), com referencial histórico, pois se trata de um conde galego. O narrador do romance histórico assim contextualiza a personagem: “[...] os amores de D. Teresa acenderam ainda mais os ânimos e trouxeram uma revolução formal. / Se na batalha do campo de S. Mamede, em que Afonso Henriques arrancou definitivamente o poder das mãos de sua mãe, ou antes das do conde de Trava, a sorte das armas lhe houvera sido adversa, constituíramos provavelmente hoje uma província de Espanha.” (HERCULANO, 19--, p. 12). Trava será, portanto, uma figura central na narrativa de Herculano, já que era o amante da mãe de Afonso Henriques e, no romance, é graças à sua irritação mediante às troças de Dom Bibas que a Batalha de S. Mamede é vencida pelo que viria a ser o primeiro rei de Portugal.

No entanto, antes de analisarmos a tourada, figurada em *O Bobo* (1128), passemos a algumas das considerações do narrador de “O pároco da aldeia (1825)” acerca dos festejos juninos e julinos:

A noite, que precedeu a grande solenidade da paróquia [a festa de São Pantaleão, orago da aldeia], foi semelhante naquele ano [...]. Um coreto coberto de velhos rases alteava-se à porta da igreja; [...] e embaixo crepitavam as fogueiras. Como faltariam fogueiras no mês de julho e em festa saloia? Os fogos noturnos são o símbolo da alegria [...]. O sentimento poético está mais vivo e puro nas almas habituadas às harmonias campestres do que em nós, os habitantes das grandes cidades: é por isto que os camponeses acendem no estio as fogueiras festivas, usança que, como todos sabem, ofende o nosso profundíssimo e estupidíssimo senso-comum. [...] digo que, por mais ardente que vá o estio, amo uma fogueira no arraial em véspera de festa, e aquele estourar e chispar dos foguetes que roçam rápidos pelo manto escuro da noite. Sei também que o consumir-se pólvora em esbombardear cidades e em alastrar de cadáveres um campo de batalha é coisa muito mais filosófica e sisuda, do que desbaratá-la nas festividades supersticiosas do povo. Mas nem todos podemos ser filósofos, e eu tenho queda particular para a superstição. (HERCULANO, 1949, p. 337-338)

Estamos tratando de certa assimilação entre os costumes pagãos em festejos do calendário litúrgico do Catolicismo. Em “O pároco da aldeia (1825)”, o dia de festa não é de São João, como em *O Bobo* (1128), mas de São Pantaleão (Figuras 24 e 25), como anuncia o narrador:

Agora duas palavras sobre a festa do orago da paróquia, o meu rico S. Pantaleão. O leitor viu o padre prior caminhando pela estrada dolorosa da moral evangélica: é necessário que o veja também radiante no meio das pompas do culto. [...] / Celebra-se a festa de S. Pantaleão a vinte e sete de julho; data preciosa e averiguada por mim em largas vigílias, consumidas em revolver breviários, antifonários, legendários, missais, santorais e livros historiais [...]. Está a folhinha pontualíssima; podem acreditar-me! Celebrou-se, celebra-se e há-de celebrar-se a festa de S. Pantaleão, o bem-aventurado físico, todos os vinte e sete de julho, até a consumação dos séculos; salvo o caso de ninguém se lembrar daqui a cem ou duzentos anos de que existiu no mundo o meu rico santo; mas espero tal não aconteça, ficando lançada a sua memória nestas páginas, às quais indubitavelmente pertence a imortalidade. / “Mas – acudirão os leitores – que nos importa a nós que essa comemoração seja a vinte e sete ou a vinte e oito; seja em julho ou em dezembro? Vamos à festa e deixemo-nos de histórias.” – Devagar, devagar! É justamente porque é uma história grave, sisuda, erudita, que eu não me havia de meter

abruptamente na narração, sem deixar averiguada, esmiuçada e apurada a data precisa e irrecusável do meu *recontamento*. Sabem o que é uma data? Uma data é [...] a coisa mais importante que conheço neste vale de lágrimas. No caso presente, suponhamos que eu fosse um cabeça de vento, que atirasse S. Pantaleão para vinte e sete de dezembro. [...] Aí se me ia meter na segunda oitava do Natal como o meu santo mártir; e eu a querer revestir o padre prior para a missa cantada e a ver-me doido na escolha da vestimenta. Vermelho? Saltava-me a canzoada dos críticos: – “Fora, ignorantão! Vermelho na segunda oitava da Natividade!? [...]” Atarantado com a grita, atirava-me ao gavetão da vestimenta branca. Pior! Vinha-me outra surriada de sotavento: – “Olha a alimária! Não querem ver? A um mártir vestimenta branca! Hipócrita que nos anda aqui a pregar sermões a favor dos padres e dos frades, e ainda não sabe qual é a sua vestimenta direita. [...]” / E eu [...] punha-me a gaguejar, perdia o fio da narrativa e não prossegui nesta notável história do padre prior, a qual me abriria as portas do Instituto Histórico de Paris [...]. / Para isto, façam os leitores ideia das deploráveis consequências de um erro de data! (HERCULANO, 1949, p. 330-333, grifo do autor)

Estamos diante de uma daquelas digressões do narrador de “O pároco da aldeia (1825)”, à moda shandiana. Transcrevemos esse segundo trecho para melhor compreendermos as relações dos festejos com as datas determinadas. O primeiro excerto trata, por exemplo, das fogueiras de Julho para a festa do orago da aldeia. Sabemos que também são costumeiras as fogueiras no mês de Junho, sobretudo às vésperas de São João: “Desde o séc. IV, a religião do povo lhe consagra cantos, danças e fogueiras.” (POEL, 2013, p. 982). Tais fogueiras e outros elementos, como balões e fogos – sempre remetendo ao elemento chamejante – são usuais ainda hoje, inclusive em várias regiões de Portugal, como em Braga e no Porto, e do Brasil. Poel (2013) relata certa lenda, que seria uma justificativa popular para esses costumes na celebração de São João: “Mas afinal, por que a fogueira? Contam que, no dia em que São João nasceu, sua mãe Santa Isabel acendeu uma grande fogueira para comunicar o nascimento a Maria, sua prima.” (p. 982). Obviamente, essa é uma explicação mítica para a assimilação de tradições pagãs às festas do calendário litúrgico católico: “Acender fogueiras festivas para espantar maus espíritos é costume que já existia antes da era cristã. A data de São João coincide com o solstício [de Inverno] do hemisfério sul.” (POEL, 2013, p. 433). Espírito Santo propõe algo semelhante em relação à celebração no Hemisfério Norte, com o uso do fogo:

Durante o solstício de Verão, acendem-se no centro das aldeias fogueiras que permanecem durante doze dias e nas quais são imolados frangos, consumidos coletivamente. O solstício de Verão (24 de Junho) provoca um verdadeiro paroxismo, ou porque o Sol “perdeu o controlo” do Universo, ou se detém na sua corrida, segundo a cosmogonia antiga, ou porque se encontra no cume da sua força. [...] Os jovens saltam as fogueiras em jeito de desafio, o que pode significar que se apropriam das qualidades fecundantes [...]. A noite de São João é também a dos foguetes e dos balões de papel iluminados (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 53)

O dia de São João, portanto, coincide com o solstício de Verão no Hemisfério Norte, já que, conforme já abordamos, “A festa do Natal é a cristianização de uma festa solar” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 53) e pagã. Ademais, a solenidade da natividade de São João é recuada em seis meses ao dia do Natal de Jesus, por conta das informações contidas no Evangelho relatado por Lucas (1,36). Contudo, os costumes do acendimento das fogueiras permaneceram mesmo após a cristianização das festas: “O cristianismo converteu uma tradição pagã em festa católica quando, a partir do séc. VI, as fogueiras se incorporaram às comemorações do aniversário de São João Batista.” (POEL, 2013, p. 433). Isso inclui certos jogos, como “O ato de saltar a fogueira [que] é um ritual de fecundação e fertilidade, de possível origem celta” (POEL, 2013, p. 433). Além disso, se regressarmos a “O pároco da aldeia (1825)”, perceberemos como o narrador descreve a existência das fogueiras para além dos festejos de São João, em comemoração “saloia” – isto é, campesina ou aldeã – de Julho. Em outras palavras, se “No séc. XIII, os portugueses passaram a celebrar tb. [sic] as festas de São Pedro e Santo Antônio com fogueiras” (POEL, 2013, p. 433), é presumível que os festejos de outros santos dos meses de Junho e Julho, como é o caso de São Pantaleão na narrativa de Herculano, viessem acompanhados desses elementos.

Mesmo em muitas liturgias oficiais do Catolicismo, o fogo se faz presente: desde as candeias ou velas nos altares, passando pela festa da Apresentação do Senhor (02 de Fevereiro), quando as velas são bentas e levadas em procissão, até a celebração da Vigília Pascal. Essa última ocorre no sábado que antecede o domingo de Páscoa, quando há a solene bênção do fogo novo – uma fogueira – a partir do qual todas as outras velas serão acesas naquela noite. Pode ser que haja influência pagã também nessas liturgias

oficias. Frisamos, contudo, que ao tratarmos dos festejos juninos e julinos, estamos abordando uma tradição que pode ser aceita pelo discurso oficial, mas nunca foi incorporada ao culto formal da Igreja Católica.

Com essas informações, regressemos, pois, ao discurso narrativo de “O pároco da aldeia (1825)”. Vejamos como o narrador se demora na discussão acerca do calendário para tratar do santo orago da aldeia, São Pantaleão: no melhor da forma shandiana, a voz narrativa argumenta com aquilo que antevê, ou seja, um leitor impaciente que pede que o relato prossiga e que cessem as considerações acerca do dia e do mês no qual o patrono seria comemorado. No entanto, é o narrador que “dá as cartas” ao contar a história e o leitor se vê obrigado às suas digressões, que, a nosso ver, são muito mais de afirmação sobre o quanto sabe o narrador sobre o que se propôs a expor.

Vejamos que o narrador discute, a seu bel prazer, a importância da data, porque a liturgia católica prevê diferentes colorações⁷⁰ para os paramentos de celebração. Essas cores também têm significado e são elementos visuais e catequéticos do que se está celebrando. Por conta disso, o narrador afirma que se a festa de São Pantaleão fosse a 27 de Dezembro estaria dentro das Oitavas⁷¹ de Natal e, portanto, haveria dúvida se o padre prior deveria se

⁷⁰ De acordo com Manuel Garrido Bonaño (1961), “El primer comentador oficial del simbolismo que se atribuye a los colores litúrgicos es Inocencio III. En su tratado sobre los ritos de la misa aparecen bien definidos los cinco colores litúrgicos que se emplean en toda la Iglesia. [...] / A fines del siglo XII existía, pues, en Roma un canon completo de los colores litúrgicos. San Pio V, en sus rúbricas generales del misal, consideró legítimos los cinco colores litúrgicos de Inocencio III.” (p. 217). “O primeiro comentador oficial do simbolismo que se atribui às cores litúrgicas é Inocência III. Em seu tratado sobre os ritos da missa aparecem bem definidos as cinco cores litúrgicas que se empregam em toda a Igreja. [...] / Aos fins do século XII, existia, pois, em Roma, um cânon completo das cores litúrgicas. São Pio V, em suas rubricas gerais do missal, considerou como legítimas as cinco cores litúrgicas de Inocência III.” (Tradução nossa). Uma das cores referidas por Bonaño é o branco, para a maioria das solenidades cristológicas e marianas, porém “[...] está permitido usar ornamentos de tisú de oro en sustitución del blanco” (BONAÑO, 1961, p. 217). “[...] é permitido usar ornamentos de tecido dourado em substituição do branco” (Tradução nossa). Há também o roxo, para os tempos quaresmal e de advento “[...] porque es un color sombrío, tétrico” (BONAÑO, 1961, p. 217) “[...] porque é uma cor sombria, tétrica” (Tradução nossa). O vermelho, como referido na narrativa de Herculano, é utilizado em celebrações destinadas à memória dos mártires, sobretudo. O verde é utilizado em liturgias do tempo ordinário e o preto para os ritos dos defuntos. Ainda de acordo com Bonaño (1961), há uma sexta coloração: “El color rosa, que, según el Cerimonial de los obispos, ha de suplir al morado en los domingos III de Adviento y IV de Cuaresma” (p. 217) “A cor rosa, que, segundo o Cerimonial dos bispos, há-de substituir ao roxo nos domingos III de Advento e IV de Quaresma” (Tradução nossa). Além disso, mormente em Espanha, “En algunas diócesis está permitido el color azul para la fiesta de la Inmaculada Concepción.” (BONAÑO, 1961, p. 217) “Em algumas dioceses é permitido a cor azul para a festa da Imaculada Conceição.” (Tradução nossa).

⁷¹ Atualmente, no Rito Romano, celebram-se duas oitavas no ano: a de Natal e a de Páscoa. Encontramos a seguinte explicação nas rubricas do *Missal*: “A solenidade do Natal prolonga

revestir de branco – por ser a cor utilizada no Natal, já que estaria dentro das Oitavas – ou de vermelho – a cor dos paramentos para os dias dos santos mártires, como é o caso do orago da aldeia. Teremos o momento de averiguarmos as menções aos objetos de culto e, no momento oportuno, também abordaremos com mais profundidade a questão das vestes litúrgicas, sobretudo as que são pormenorizadas em “O pároco da aldeia (1825)”. Por ora, interessa-nos toda essa digressão do discurso narrativo, como uma forma argumentativa para o narrador se afirmar: ele sabe o que está expondo, até mesmo pelos detalhes mais específicos que descreve na liturgia católica. A título de exemplificação, pensemos no uso do termo “missa cantada” pelo discurso narrativo – isso não se faz sem um fundamento, já que no rito de então havia certa hierarquia nas formas de celebração, sendo que a missa cantada (ou *missa cantata*) era uma das distinções e uma forma de liturgia muito solene, na qual o sacerdote cantava, obrigatoriamente, algumas partes, sem o auxílio do diácono ou do subdiácono. Em outras palavras: estamos diante de um narrador extremamente versado em minúcias do Catolicismo e que reforça isso pelo seu discurso e pelas suas menções a esses detalhes. Se fosse ao contrário, haveria uma gritaria de seus leitores – e de alguns detratores, aos quais ele sempre tenta se antecipar – de que o narrador não sabe nem como revestir o padre prior. Por isso, ele “[...] se porta como se estivesse na sacristia da igreja a paramentar o pároco” (NERY; MENDES,

sua celebração por oito dias contínuos, a oitava do Natal, do seguinte modo: / - no domingo imediatamente depois do Natal se celebra a festa da sagrada Família; / - o dia 26 de dezembro é a festa de santo Estevão, primeiro mártir; / - no dia 27 se celebra a festa de são João, apóstolo e evangelista; / - no dia 28 é a festa dos santos Inocentes; / - os dias 29, 30 e 31 de dezembro são dias durante a oitava; / no dia 1º de janeiro, oitava do Natal, se celebra a solenidade de Maria, Mãe de Deus, na qual se comemora também a imposição do santo nome de Jesus.” (MISSAL DOMINICAL, 2009, p. 79). Para a oitava de Páscoa encontramos uma explicação semelhante nas rubricas do livro de culto: “Os primeiros oito dias do Tempo pascal constituem a Oitava da Páscoa e são celebrados como solenidade do Senhor. O oitavo dia é constituído pelo domingo seguinte ao da Páscoa. [...] A oitava da Páscoa tem precedência sobre qualquer outra celebração.” (MISSAL DOMINICAL, 2009, p. 352). Em outras palavras: as oitavas são um prolongamento de uma grande solenidade, nas quais, durante oito dias, se celebram como se fosse o próprio dia de Natal ou de Páscoa. No caso do Natal, há a conjugação com outras festas, mas, no caso da Páscoa, as oitavas têm a preferência na hierarquia das celebrações. O número oito seria uma simbologia relacionada ao primeiro e último dias, ao mesmo tempo. É por isso que o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” faz referência ao calendário das oitavas, pois, se a festa de S. Pantaleão fosse nesse período, era preciso repensar toda a vestimenta de culto, por exemplo. Dessa maneira, o narrador demonstra que realmente conhece os meandros e detalhes da liturgia católica.

2020, p. 218) e atenta para a importância de se conhecer as datas festivas do calendário litúrgico nas mínimas particularidades.

Nessa mesma toada, desde o princípio, o narrador tenta sempre deixar claro que empenhou muita investigação para que houvesse certeza do dia da festa de São Pantaleão. Para tanto, ele afirma que, em largas vigílias, consultou “breviários, antifonários, legendários, missais, santorais e livros históricos”⁷²: são seis tipos de livros, entre os de culto e os que recolhem as lendas dos santos, em uma exaustiva enumeração. Dessa forma, o narrador shandiano tenta imprimir seriedade ao que narra e está, o tempo todo, reafirmando o quão grave é a sua história. Se por um lado, sabemos que a forma shandiana permite o deboche e a ironia, igualmente sabemos que, de fato, o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” está a discutir questões delicadas sobre a religiosidade portuguesa e as especificidades de Portugal em relação aos outros países.

Se até então a voz narrativa discutiu as cores litúrgicas, previstas pelo culto oficial, mais à frente ela passa a se preocupar com os festejos que extrapolam a celebração formal:

Finjamos por um momento que, em vez de consultar os respectivos atores sobre a verdadeira casa de S. Pantaleão no tabuleiro do calendário, nem sequer pensava nisso, e começava *ex-abrupto* a cena da festa aldeã. Que sucedia? Como estamos no inverno, [...] punha-me a descrever um destes formosos dias de dezembro ou de janeiro, [...] Falar-vos-ia de uma abençoada missa do galo, na aldeia em noite de luar, missa mil e quinhentas vezes mais poética que toda a

⁷² Os livros referidos pelo narrador de “O pároco da aldeia (1825)” são, em geral, de culto. Entendamos que um legendário, por exemplo, “Contenia una colección de relatos biográficos o del martirio, traslación y milagros de los santos. Sirvió para ser leído (*legenda* = leyenda) en los oficios de los santos.” (BONAÑO, 1961, p. 175). “Continha uma coleção de relatos biográficos ou do martírio, traslado e milagres dos santos. Servia para ser lido (*lenda* = lendo) nos ofícios dos santos.” (Tradução nossa). De natureza semelhante, eram o santoral e o livro historial. Por isso, o narrador argumenta que consultou diversos tomos rituais: isso porque ele está discutindo a data da festa de São Pantaleão e os livros de culto contêm tais informações. O breviário (Figura 26), por exemplo, é uma reunião de textos bíblicos e litúrgicos para a recitação em determinados momentos do dia. Já o missal é um volume para o uso em celebrações de missas, enquanto que o antifonário é uma coleção para as antifonas – incursões curtas, com base em textos bíblicos, a fim de serem cantadas ou recitadas a partir do motivo litúrgico da festividade do dia. Por fim, vale recordar que em “A Dama Pé-de-cabra – *Rimance de um jogral* – Século XI”, o velho abade relata o seguinte acerca da personagem que dá título à narrativa: “Sei a história dessa mulher das serras. Está escrita há mais de cem anos na última folha de um santoral godo do nosso mosteiro.” (HERCULANO, 1949, p. 225). Vejamos como a legenda da Dama, de acordo com a informação do religioso, foi retirada de um livro de culto muito antigo: há, portanto, uma repetição do recurso em outra narrativa de Herculano.

poesia protestante desde Lutero, o pai do protestantismo [...]; falar-vos-ia, enfim, de mil coisas, muito bonitas, muito viçosas, muito brilhantes, mas que viriam tanto a propósito de S. Pantaleão, como o anho pascal daquela santa velha da Tia Jerónima viria a pelo da Natividade, com o seu caldo tradicional de peru [...]. É por esta razão que, em coisas sérias, quais a presente narrativa, eu sou muito pechoso em averiguar tudo quanto pode contribuir para a perfeição de obras em que a forma de modo nenhum há-de vencer a substância: – e a essa classe pertencem estes estudos morais. (HERCULANO, 1949, p. 334-335)

Ao final do trecho, o narrador menciona os tais *estudos morais*: recordemos que “O pároco da aldeia (1825)” veio a lume, em *O Panorama*, com esse subtítulo. Isto posto, pensemos que há remissões, no discurso narrativo, às outras tradições: como a festa do orago é em Julho, o narrador, conforme já transcrevemos, trata de noites de estio, de fogueiras e de fogos. Se a festa ocorresse em Dezembro ou Janeiro, seriam descritas a missa do galo e pratos típicos para o Inverno e para os tempos de Natal – o caldo de peru de Tia Jerónima, a criada do pároco, conforme menciona o narrador. Em outras palavras, também as celebrações do calendário litúrgico católico se estendiam às mesas, nos almoços e ceias fora do culto. Podemos, aqui, verificar como os dias santos teriam até mesmo cardápio diferente, que remeteria à festividade – o cordeiro para a Páscoa, segundo o narrador, e o caldo para o Natal. Por fim, é possível afirmar que os dias sacralizados no calendário litúrgico oficial passavam também pelo paladar e, também por isso, eram marcantes.

No trecho supratranscrito há, novamente, a reafirmação da seriedade da narrativa e do quanto o narrador pesquisou para que as informações mais exatas fossem repassadas ao leitor. Na esteira disso, o discurso narrativo entra em assuntos que, a nosso ver, parecem-lhe muito sérios: o narrador opina e é extremamente sarcástico com os que criticam as tradições saloias das fogueiras e dos fogos. De acordo com a voz narrativa, para esses, seria melhor o uso do fogo e da pólvora para bombardear as cidades e causar a morte de tantos. Nesse ponto, ele expõe que os críticos acusam os festejos saloios de “superstição” – e as ironias são ferinas, pois o narrador proclama que também tem um gosto pela superstição. Podemos presumir isso, porque é um narrador que valoriza as excepcionalidades das festividades populares portuguesas,

mas também porque assegura, ironicamente, que os “contra as superstições” elegeram o progresso dos mortos em bombardeios.

Sem nos esquecermos de que regressaremos à tourada representada em *O Bobo* (1128), recuperemos, antes, dada a proximidade do assunto que tocamos na produção do escritor, outro excerto de Herculano, que compõe “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, texto que antecede, ao menos em publicação, a narrativa de ficção em causa:

Entre as nações modernas a portuguesa passa por uma das mais inclinadas a muitas destas superstições. É uma das multiplicadas calúnias que sobre nossas cabeças lançam estrangeiros; quem disso se quiser enganar leia o *Dicionário Infernal*, de Colin de Plancy, e achará que qualquer província da França, ainda das mais civilizadas, nos deita, como se diz vulgarmente, a barra adiante em superstições populares. Quase o mesmo se pode dizer da nação mais alumiada da Europa – a alemã. Na Inglaterra, [...] As bruxas, diabos azuis, vampiros e seiscentas outras diabruras surgem, por assim dizer, debaixo dos pés dos Ingleses, como nos pinhais do Alentejo e Estremadura se erguem, debaixo dos pés dos caminhantes, as ninhadas dos sapinhos, quando sobre o pó das estradas cai em dia de verão um aguaceiro de trovoadas. / Apesar, porém, de não sermos dos povos mais abastados neste género de riquezas (que poeticamente o são), tem havido entre nós muitas crenças populares dignas de se fazer menção delas; por isso mesmo que as mais antigas são geralmente desconhecidas, e as mais modernas vão diariamente desaparecendo; – que ao menos esse bem temos tirado das nossas lutas políticas e deste espírito do século, que renegou de tudo quanto nos transmitiu o passado; – tanto de umas como de outras coligiremos aqui algumas espécies, que, se nos não enganamos, serão lidas com interesse pelos leitores do *Panorama*. (HERCULANO, 19--., p. 158)

Estamos, agora, diante de outro género textual produzido por Herculano: um opúsculo, no qual o escritor expressa as suas opiniões acerca das tradições populares e superstições existentes em Portugal, mas que está em diálogo com a narrativa de ficção. Explicamos: se em “O pároco da aldeia (1825)”, o narrador trata de alguns costumes saloios em Portugal – as fogueiras e os fogos, sobretudo, que são denominados como “superstições” pelos seus críticos –, em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, Herculano discorre que, embora Portugal e os portugueses, por conseguinte, sejam acusados, pelos estrangeiros, de ser uma nação atrasada e com um povo mergulhado na ignorância das superstições, essas crenças

populares são persistentes em outros países também. Para tanto, o autor cita três nações que tiveram protagonismo no que se refere a desenvolvimento no século XIX, as quais, certamente, eram tidas como norte para os outros países: França – o berço da Revolução e, portanto, o exemplo do avanço político; Alemanha, que podemos associar ao desenvolvimento intelectual e Inglaterra – pátria da Revolução Industrial e exemplo da prosperidade econômica. Em todas elas, de acordo com o historiador, há manifestações populares e supersticiosas.

Em outras palavras, Herculano deixa claro que, embora Portugal tenha as suas especificidades de costumes – e já vimos como o autor as retrata, inclusive, pela ficção – não pode ser estigmatizado pelos estrangeiros como a nação do atraso – esse é um discurso recorrente na obra do autor e, inclusive, já o verificamos anteriormente, quando analisamos as reclamações do narrador de “O pároco da aldeia (1825)” em relação ao que dizem dos portugueses os filhos de outras nações. Vejamos que, além disso, Herculano se vale de uma obra francesa para embasar as suas constatações: o *Dictionnaire Infernal* (ou *Dicionário Infernal*), publicado em 1818 pelo demonologista e escritor francês Jacques Auguste Simon Collin de Plancy (1794-1881). Isto é: não é um português a tratar das tradições supersticiosas dos outros países, mas um filho de nações tidas como exemplares do desenvolvimento oitocentista: um francês. Isso, obviamente, reforça os argumentos apresentados pelo autor, pois há um embasamento teórico – ou uma sugestão de leitura – sobre a obra de um intelectual que não está vinculado a Portugal. Vejamos como a exposição de Laura de Mello e Souza (2014) corrobora a argumentação de Herculano:

Por outro lado, o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português – como quiseram tantos autores – mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual. (p. 125)

Quando aqui trazemos esse excerto de Souza, pode parecer que a estudiosa está contradizendo o que estamos afirmando e reiterando desde a introdução deste estudo. No entanto, o que ocorre é que as particularidades das manifestações católicas existem em Portugal – se quisermos, na Península Ibérica. Essas peculiaridades do Catolicismo são patentes e representadas,

como viemos demonstrando, em muitas obras de ficção e de outros gêneros, o que inclui fortemente a produção de Herculano. Contudo, o que a autora está propondo, em consonância com o texto do historiador oitocentista, é que certas manifestações populares não são exclusividades de Portugal. É possível que na Península ganharam maior notoriedade e que Portugal, desde a sua fundação enquanto reino independente, tenha assumido um papel militante em relação ao Cristianismo – sobretudo pelo ponto estratégico de fronteira com o Islamismo. Ressaltamos, todavia, a relação *sui generis* que a Península Ibérica tem com o Catolicismo, da qual não devemos desprezar o convívio, por séculos, com muitos povos de crenças distintas, nomeadamente, os judeus e os muçulmanos. Ademais, existem as heranças pagãs que se perpetuaram nas celebrações do povo. Estamos, portanto, mirando um *local específico*, de cultura muito católica, mas que não deixa de estar em um *todo*: a Europa.

Retomando a obra de Herculano, há outro ponto que não podemos deixar passar: as constantes farpas lançadas ao Protestantismo, em “O pároco da aldeia (1825)”. Como vimos, o narrador não perde a oportunidade para tratar da missa do galo – a liturgia da noite de Natal – como muito mais poética do que a poética protestante, desde Martinho Lutero (1483-1546). Percebamos: o discurso narrativo refere que há muito mais poesia – aqui podemos entender, grosso modo, como manifestação estética – nas liturgias natalinas do Catolicismo do que na arte poética – subentendida aqui como a materialidade da produção intelectual e artística – do Protestantismo. Como já expusemos anteriormente, Manuel Trindade vislumbra certa proximidade no discurso narrativo de “O pároco da aldeia (1825)” com a obra apologética de Chateaubriand, sobretudo em relação à exaltação de certa estética “poética” do Catolicismo:

Chateaubriand propôs-se escrever uma apologia, e o que fez foi provar que o catolicismo era belo, artístico, esteticamente válido. / [...] toda apologia do catolicismo em confronto com o protestantismo, feita no *Pároco da Aldeia*, é vasada nos mais genuínos moldes de Chateaubriand, baseada *exclusivamente na estética e no sentimento*. O povo não pode viver sem imagens, sem gestos, sem santos, sem “símbolos materiais” (TRINDADE, 1965, p. 15;20, grifos nossos)

Já abordamos como a obra de Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, foi uma das tentativas de reação contra as investidas anticlericais e

antirreligiosas da Revolução Francesa. Nesse caso, vale recuperar que “Chateaubriand era de origem aristocrática e teve uma formação católica. Exilou-se na Inglaterra durante os desdobramentos da Revolução” (NERY; MENDES, 2020, p. 208), além disso, a sua obra é uma “[...] apologia à beleza do Catolicismo, com laivos idealizados” (NERY; MENDES, 2020, p. 208). Não faz parte do nosso recorte temático uma comparação acurada entre a obra de Chateaubriand e de Herculano, no entanto é indiscutível que há semelhanças entre os autores no que concerne ao retratar o Catolicismo como uma religião da estética, dos sentimentos, do tato, da audição, do olfato, da visão e do paladar. Vemos como o narrador de “O pároco da aldeia (1825)”, inclusive, trata de certa poesia do culto católico e já discorreremos sobre em que sentido o discurso narrativo o faz. Isso também está presente no texto de Chateaubriand. Há, igualmente, menções ao autor francês na narrativa de Herculano, o que é uma singular prova do conhecimento de sua produção. No entanto, Trindade afirma que Herculano se embasou – e atentemos para o advérbio empregado pelo crítico – *exclusivamente* na estética e no sentimento para tratar do Catolicismo. O trabalho de análise de Trindade conta, inclusive, com um capítulo cujo título é “Sob o signo de Chateaubriand”. Porém, “O pároco da aldeia (1825)” não “[...] estriba-se apenas no sentimental e no estético das crenças católicas, sem abordar o dogmático” (NERY; MENDES, 2020, p. 209). Conforme ainda veremos, o discurso narrativo dessa produção de ficção discute uma série de questões dogmáticas da Igreja Católica, como, por exemplo, o princípio da colegialidade e a questão da interpretação bíblica realizada pelo magistério da instituição e não de maneira individual – questões fulcrais na distinção entre o Catolicismo e o Protestantismo. Por ora, todavia, ficamos com essas considerações acerca da poesia do culto e de Chateaubriand para a produção de Herculano.

Mas, o que isso tem a ver com o que estamos abordando? Já averiguamos como, culturalmente, existe a relação entre religião e nacionalidade, sobretudo no século XIX: mesmo em “O pároco da aldeia (1825)”, de Herculano, e no discurso de Antero de Quental, *Causas de decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos*, há nítidas referências à “Europa Católica” e à “Europa Reformada” ou “Protestante”,

visando os reinos que se empenharam em uma defesa à autoridade papal e os que fizeram as suas Reformas no século XVI.

Para nós, o mais interessante, por ora, é como o narrador de “O pároco da aldeia (1825)”, ao disparar farpas ao Protestantismo, não deixa de reclamar contra os estrangeiros – os Reformados – das suas posições preconceituosas em relação a Portugal, que pertence à Europa Católica. Na realidade, a obra de Herculano, embora seja de destaque, não é exclusiva nessas abordagens, pois está em um bojo conjuntural. A título de exemplificação, de maneira diferente de Antero de Quental, o discurso narrativo de *Viagens na minha terra*, romance de Garrett, também dispara contra certa inveja do progresso de Inglaterra, conquistada sem escrúpulos, segundo a visão do narrador da obra⁷³. A narrativa de Garrett é mais incisiva em relação à desconfiança das benesses do progresso econômico dos ingleses, mas a questão da identidade religiosa, mais evidente em Herculano, está no mesmo contexto de ceticismo em relação aos estrangeiros que, em ambas as visões, tanto detratavam Portugal.

Ao tratarmos desse contexto maior do qual Herculano faz parte, pensemos, pois, em sua proposta ao fim do trecho transcrito de “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”: o intuito é relatar aos leitores de *O Panorama* os antigos e mais recentes costumes populares de Portugal, os quais, de acordo com o escritor, estavam se perdendo. Em um lamento irônico, o autor afirma que as lutas políticas de então – óbvia menção à instauração paulatina do Liberalismo em Portugal – e o espírito da época – possível alusão ao que se considerava como progresso – não permitiam as pessoas a conhecer os costumes que foram legados pelo passado. Podemos sustentar que esse trabalho de Herculano, de veicular em *O Panorama* certas tradições vistas como superstições, dialoga com a preocupação de outros intelectuais da época em preservar e divulgar por meio de coletâneas e da imprensa a cultura popular que, por conta das vicissitudes do período, ia se perdendo. Já mencionamos, por exemplo, o *Romanceiro*, de Almeida Garrett, como trabalho de compilação de cantigas e xácaras populares. “O pároco da aldeia (1825)”, de Herculano, não chega a pertencer a essa casta de coletânea,

⁷³ É possível encontrar a transcrição do referido trecho à nota de rodapé 42, à p. 100 deste estudo.

mas, certamente, possui preocupação semelhante em relação à preservação da cultura popular portuguesa.

Após verificarmos esse contexto de afirmações das singularidades lusitanas, o que inclui as desconfianças para com o que viria do estrangeiro, além de certa exaltação do que é nacional, podemos ainda refletir com base nas proposições de Eduardo Lourenço (1999):

Quando, nas primeiras décadas do século XIX, Portugal, pela pena dos primeiros representantes de um novo Portugal – saído da Revolução Liberal –, faz o balanço da situação no mundo, quer dizer, na Europa, e, ao mesmo tempo, se volta para o passado para saber se ainda terá futuro, fá-lo já como se não fosse Europa ou então uma outra espécie de Europa. É então que se dá conta até que ponto a sua situação é singular. E dessa singularidade faz parte o estranhíssimo fenômeno, mais do que paradoxal, de ter sido durante séculos uma nação que viveu e se viveu simbolicamente como uma ilha, sendo ao mesmo tempo um povo que desde os séculos XV e XVI se instalara no papel de descobridor e colonizador, em terras de África, do Oriente e do Brasil. (p. 94-95)

Para Lourenço, foi por meio dos primeiros escritores do século XIX, dentre os quais Herculano obviamente figura, que se fez um balanço acerca da situação de Portugal. Os motivos são alguns dos que já elencamos: as grandes transformações e vicissitudes pelas quais o país passou com a Revolução Liberal e a Guerra Civil, episódios muito complexos e traumáticos, mas que abriram a nação para diferentes mudanças. Contudo, chamamos a atenção para uma das proposições interessantes de Lourenço: essa discussão – ou balanço, para usarmos o termo empregado pelo autor – acerca de Portugal já se fez como se o país fosse algo muito diferente da Europa ou mesmo não pertencesse, inclusive culturalmente, à Europa. Mesmo com a abordagem de Herculano, que já foi verificada, sobre as superstições presentes em outros países, o historiador faz disso uma antessala para descrever as tradições e os costumes do povo português, em um periódico. Ademais, já tratamos das menções a muitas das usanças singulares de certas épocas – desde a procissão medieval de *Corpus Christi*, em *O Monge de Cister*, até o elogio aos festejos dos oragos, em “O pároco da aldeia (1825)”. Feitas essas importantes considerações, passemos, pois, às touradas de *O Bobo (1128)*, expressão cultural extraordinariamente Ibérica.

Antes do evento, propriamente dito, o narrador descreve demoradamente a chegada dos cavaleiros, bem como os seus lugares e as funções hierárquicas do período em que o romance está ambientado. Interessa-nos mais, entretanto, neste ponto de nosso trabalho, o “[...] esplêndido auto” (HERCULANO, 19--., p. 310), que é relatado a seguir:

Poucos momentos eram passados quando o postigo do castro se abriu de novo e vomitou de si, através do passadiço que assoberbava a barbacã, um touro furioso. Num relance o touro achou-se no meio da extensa liça, parou e olhou em roda bufando e escarvando a terra que lançava para o dorso. Depois de hesitar algum tempo na escolha das vítimas, galgou para os cavaleiros, os quais sustinham a custo os mastins que haviam saudado a fera com um tremendo ladro. Quando o possante animal chegou a meia distância do espaço que o separava dos seus naturais inimigos, as trelas tinham caído no chão e os irritados molossos precipitavam-se a encontrá-lo. O valente animal soltou um longo mugido e abaixou a fronte, como se tentasse escondê-la na nuvem de pó que os cães, estacando, tinham tornado mais densa. Do meio do turbilhão viu-se de repente subir ao ar um vulto enovelado que foi cair a curta distância. Era o cadáver de um dos mastins. A cabeça do touro tinha surgido de entre o pó: o sangue tingia-lhe uma das pontas, gotejava-lhe sobre as roscas do rosto negro, e vinha listrar-lhe a espuma dos beiços trementes. Um clamor uníssono de aplausos rompeu dos dois estrados e de entre a turbamulta apinhada em volta da teia. (HERCULANO, 19--., p. 310-311)

A tourada principia, em *O Bobo (1128)*, após o touro ser solto na arena do castelo, com os cães, que os cavaleiros seguravam: é um torneio sangrento entre animais, descrito com pormenores pelo narrador do romance histórico. Percebamos como, nesse caso, não há uma celebração religiosa ou uma liturgia católica. O que há é um momento de celebração pública, com a disputa entre os animais, por ser o dia de São João. O discurso narrativo, contudo, não deixa de detalhar a tensão do encontro entre o touro e os mastins, inclusive na poeira que se levanta: possivelmente, é a tentativa de tornar mais visual uma cena que até poderia ser conhecida dentre os portugueses – as touradas –, mas que se representava na Idade Média.

E qual seriam as origens desses torneios sangrentos, que envolvem os animais? Joseph Buades (2013) assim as contextualiza:

As origens das touradas perdem-se na noite dos tempos [...]. O duelo entre o homem e o animal é antiquíssimo e já se acha representado nos palácios cretenses de era minoica. Algum

tipo de adoração aos bovinos também se dava entre os primitivos povos da península, como assim parecem indicar certos monumentos pré-históricos, como os touros de Guisando ou as *taules* menorquinas. No Império Romano, foram muito apreciados os espetáculos em que grupos de animais selvagens (touros, ursos, leões, lobos etc.) enfrentavam-se entre si ou com gladiadores. / Contudo, as formas mais primitivas das touradas estão documentadas na Idade Média. Sabe-se que alguns reis mandavam trazer touros vivos para que os cavaleiros demonstrassem seu valor lutando contra eles. A coroação do rei Alfonso VII em Vera (La Rioja), em 1135, veio acompanhada de festas de touros; o imperador Carlos V celebrou o nascimento de seu herdeiro Felipe (1527) matando um touro com uma lança. Além dessa diversão de palácio, muitas festas populares tinham (e ainda têm em muitas localidades) como momento central o *encierro*, isto é, a soltura de um touro pelas ruas do povoado para que os homens pudessem medir sua valentia provocando-o. A modalidade de *encierro* mais conhecida internacionalmente é a que acontece em Pamplona na semana das festas de São Firmino (7 de julho). (p. 18-20)

O autor trata de várias modalidades dentro da tauromaquia, como a soltura de um animal pelas ruas e o enfrentamento de humanos com os touros, frisando ainda os costumes romanos de pelejas entre as próprias feras, como primeiro inicia a cena descrita em *O Bobo* (1128). Chamamos a atenção para as diversas ocasiões, citadas por Buades, em que poderiam ocorrer os festejos com os touros: desde a coroação de um rei até as celebrações de São Firmino, em Pamplona, no mês de Julho. Ou seja: a tourada representada no romance histórico, por ocasião do dia de São João, não era uma exclusividade desse dia e, como percebemos, em outros dias santos (ou em suas vésperas) se recorria à tauromaquia – como espécie de liturgia profana que compunha a celebração oficial – para que houvesse a demarcação de um momento diferente dos dias correntes de trabalho.

Peter Burke (2013) insiste, inclusive, de maneira semelhante a Buades, na participação da realeza nesses festivais: “O imperador Carlos V participava de touradas durante as festas, e seu bisneto Filipe IV gostava de assistir a elas.” (p. 52). Conforme já vimos, no romance histórico de Herculano, a aristocracia acompanha o torneio com direito a tribuna de honra. Em outras palavras, é um momento que, embora haja a distinção de lugares para observar, gozam do espetáculo o povo e a nobreza.

Por fim, exploremos como há muito da tradição pagã nesses festejos profanos que compõem alguns dos dias santos demarcados no calendário litúrgico católico. Buades menciona certo culto aos touros pelos povos da Península Ibérica. Isso pode estar presente, ainda que de maneira implícita, nesses espetáculos sangrentos, conforme propõe Espírito Santo (1980):

O boi, animal sagrado e bom, evoca a fertilidade do pai. [...] Nos campos e nas feiras, os bois do Minho, além das suas belas cangas, trazem fitas vermelhas nos cornos, e nos cortejos dos dias de festa são puxados por mulheres e ornamentados com berloques e colares. Em Braga, a procissão do Corpo de Deus integra um “boi bento”, coroadado de flores e grinaldas; em Ponte de Lima, no mesmo dia, a sua força masculina é objeto de admiração e de troças: levado em procissão à volta da igreja, o boi é atado com várias cordas e entregue aos homens, que o puxam de todos os lados divertindo a multidão. Não se trata de uma tourada mas sim de uma festa de Primavera, na qual se simula a apropriação das potencialidades masculinas do boi. A tourada, de que os Portugueses são grandes apreciadores, consiste num duelo entre dois machos. (p. 44)

Podemos observar como grande parte dos festejos que envolvem os touros ou os bois estaria circunscrita em momentos da Primavera e do Verão no Hemisfério Norte – o *Corpus Christi*, de Braga e de Ponte de Lima, citado por Espírito Santo; a festa de São Firmino, em Pamplona, mencionado por Buades; o São João, em *O Bobo (1128)*, de Herculano. Há nítida relação de cultos da fertilidade com o boi (ou o touro), que evocam a virilidade desde os cultos pagãos. Então, muitas dessas brincadeiras que, atualmente, são vistas como maus-tratos, eram, anteriormente, tentativas cultuais de apropriação das forças viris do animal, como bem menciona Espírito Santo. Mesmo a tourada, que deveria terminar com a morte do bicho, não deixa de ser um enfrentamento entre dois machos – o homem e o touro. Reiteramos, contudo, que essas liturgias profanas se integraram, muitas vezes, às liturgias oficiais, conforme explicitam os relatos de Espírito Santo acerca da presença de bois nas procissões eucarísticas de Braga e Ponte de Lima. Em outros momentos, elas continuaram “por fora” do culto católico formal, mas incorporadas popularmente aos dias santos do calendário.

Regressemos a *O Bobo (1128)*. Continua da seguinte forma:

Como que excitados pelo entusiasmo dos espectadores, os cães, que por um instinto natural de conservação haviam recuado, arremessaram-se ao vencedor [o touro], o qual abaixando de novo as terríveis armas recomeçou a escavar na terra. A rápida cena que tinha suscitado aqueles estrondosos aplausos repetiu-se então com rapidez ainda maior. Segundo mastim foi cair semimorto na arena; mas os mugidos do touro haviam se convertido em urros de desesperação. Rompendo do lugar onde repelira imóvel a agressão dos seus adversários, tentava erguer novamente a fronte ameaçadora. Debalde. Um dos mais corpulentos mastins cravara-lhe os dentes numa das orelhas felpudas enquanto outro lhe cruzava as presas no beijo superior unindo-as como um aro de ferro. O sangue do bruto enraivecido misturava-se com o das vítimas, e o peso dos corpulentos molossos curvara-lhe para o chão a cabeça. Arqueando o dorso, o touro galgou então para diante, arrastando os mastins que, sem desaferrar, se rojavam no pó. De roda dele, pendurados na cauda, do ventre, filados aos curvilhões, assemelhavam-se a um tropel de demônios. A irritação do bruto possante parecia ter-se convertido na demência da desesperação. (HERCULANO, 19-- , p. 312)

O grotesco espetáculo de luta entre os animais é descrito sem grandes pudores pelo narrador: vejamos que ele poderia não se valer de tal pormenorização – tão importante, já vimos, para o romance histórico – a fim de preservar Portugal das críticas que mencionavam o atraso e as superstições. No entanto, insiste a voz narrativa em relatar que os cães atacam o touro, em uma luta demorada. Para essa demora e detalhamento é que chamamos a atenção aqui: um segundo mastim cai ferido, mas outros dois cravam os dentes nas orelhas e na boca do touro, fazendo jorrar sangue e, ao mesmo tempo, vibrar os espectadores. Encerra-se a descrição do trecho que transcrevemos com os cães todos atacando o animal maior na arena, sendo que alguns se prendem à sua cauda, outros em seus tendões e outros em seu ventre. Entretanto, a etapa mais sangrenta da cena da tourada está por vir no que o narrador relata:

Neste momento os cavaleiros dos briais puseram-se em pé, e os cavaleiros dirigiram-se para os cães, que o touro arratava enovelados após si e que aos silvos e gritos dos cavaleiros começaram a soltar-se do seu adversário. Muitos deles desconjuntados, esmagados, semimortos arquejavam na arena. O combate chegara a termos em que parecia que a morte, mais cedo ou mais tarde, deixaria todos os contentores estendidos no campo. [...] Rasgados os membros, coberto de sangue e de pó, o touro fugiu urrando para o lado oposto da arena, e os cavaleiros aproveitaram aqueles curtos momentos para pôr a salvo os mastins que sobreviviam [...]. / Já a este

tempo os cavaleiros haviam descido à liça. Por alguns instantes falaram entre si em voz baixa. Um, finalmente, saiu correndo do meio do grupo e dirigiu-se para o outro lado do paralelogramo. Brandindo a ascuma provocava o nobre animal, em cujo aspecto o sangue que lhe tingia a fronte e a febre da raiva que lhe coava nas veias redobravam os indícios da ferocidade. O touro precipitou-se para ele. O cavaleiro vibrou o dardo que passou como um raio pelo ventre da alimária, a qual estacou, fechando os olhos e abaixando as pontas para arrojá-lo aos ares o provocador, se este não esquivasse a pancada pulando para o lado. No mesmo instante uma nova ascuma voou das mãos de outro cavaleiro para o bruto e cravou-se-lhe na espádua. Gritos estrepitosos prorromperam de toda a parte. A dor da profunda ferida só serviu, porém, de aumentar ainda mais, se era possível, a desesperação do animal, que rompeu furioso para os novos adversários; mas a cada novo salto um novo dardo ou cravar-se nele ou passar-lhe ao lado, e os aplausos ou os apupos dos circunstantes recompensavam a perícia dos cavaleiros, ou castigavam a sua pouca destreza. Os ferros de duas ascumas embeberam-se afinal quase simultaneamente por entre as roscas do pescoço do bruto, que parou, vacilou algum tempo e caiu. [...] O touro tinha expirado. (HERCULANO, 19-- , p. 313-314)

Do combate entre o touro e os cães, a peleja evolui para os cavaleiros contra o animal. É uma sangrenta competição e, portanto, mexe com os ânimos dos espectadores, que gritam, aplaudem, mas também insultam contra os erros de algum cavaleiro. Percebamos como, de fato, é uma torcida, como temos, atualmente, nos estádios de futebol. Porém, assistem a um combate cruento de instintos bestiais: de um lado, um touro, já provocado e machucado pelos mastins; do outro, os cavaleiros que tentam acertar-lhe os dardos e as suas ascumas – lanças de arremesso. Novamente, o narrador se demora em detalhes da luta: um dardo atinge o ventre do touro, mas o cavaleiro também é quase lançado pelos ares. Depois, outra ascuma fere o dorso do animal e, por fim, há uma chuva de dardos, para a excitação dos espectadores, sobre o bicho. Uns o encontram, outros não, mas o touro morre, como também outros cães haviam padecido, em um espetáculo de jorros de sangue. Vem, então, certa conclusão do narrador sobre a tourada:

Tal era a forma primitiva e singela de um espetáculo de eras bárbaras, que a civilização desenvolvendo-se gradualmente por alguns séculos ainda não pode desterrar da Península, e que nos conserva na fronte o estigma de bárbaros, embora tenhamos procurado esconder esse estigma debaixo dos ouropéis e pompas da arte moderna, e pleitear a nossa

vergonhosa causa perante o tribunal da opinião da Europa com sofismas pueris e ineptos. (HERCULANO, 19--., p. 314-315)

Se levarmos em consideração que a cena da tourada, mesmo enquanto manifestação profana, está circunscrita na festa litúrgica de São João, podemos entrever que é uma tentativa de aproximação máxima do que seriam esses festejos na Idade Média. Por outro lado, a cena “[...] construída de modo quase cinematográfico” (MONTEIRO, 2013, p. 13) está relacionada com o ideário do romance histórico oitocentista, que já explicitamos, de ensinar o passado pátrio pela Literatura. Valemo-nos do termo “cena” ao nos referirmos à tourada figurada em *O Bobo (1128)*. Sobre o uso dessa expressão, podemos recorrer às propostas de Ofélia Paiva Monteiro (2013):

A utilização do termo *cena*, corrente na linguagem dramática, tem larga razão de ser em relação à obra ficcional de Herculano, já que ela, criada nos primórdios da nossa produção romanesca oitocentista, parece bastante moldada sobre a estruturação oferecida pelo teatro, muito frequentado então, na representação do suceder. Seja nas narrativas breves, seja nos romances, o texto avança efectivamente, em grande parte, através de quadros, nem sempre articulados por relações de causalidade ou de sucessão temporal; são frequentes os que se justapõem por simultaneidade, apresentando-nos eventos paralelos cuja incidência no desenvolvimento da ação nos é revelada apenas quando o desenrolar romanesco o pede (p. 15, grifo da autora)

Embora o capítulo “O S. João”, em nossa edição, não tenha sido integrado como o terceiro do romance, por questões que já explicamos, ele não deixa de ser paralelo a outros acontecimentos do enredo, como bem observa a autora. Mas, chamamos a atenção para a expectativa que isso gera no leitor e que, segundo Monteiro, os fatos são desvelados em um momento oportuno da narrativa, atando, dessa forma, os fios da trama. Portanto, não são cenas – para utilizarmos a linguagem da dramaturgia – deslocadas. Ao contrário, elas têm razão de ser dentro da economia do romance. A tourada, por exemplo, “[...] com grande rendimento para a ‘visualidade’ do texto” (MONTEIRO, 2013, p. 12), ou seja, para a sua dramaticidade, auxilia a circunscrever o romance em um período histórico, mas também explica a persistência, como depois o narrador explana, das touradas na Península Ibérica.

As conclusões do discurso narrativo são uma chamada de atenção: ele reputa o costume a uma usança de “tempos bárbaros” – nos termos que

emprega – que perduram até então, mesmo com o avanço civilizacional. São essas tradições que criam nos estrangeiros a ideia de que os povos peninsulares são bárbaros, o que já é um estigma, de acordo com a voz narrativa – já verificamos esse discurso em outros textos de Herculano. Porém, aí vem outra advertência: Portugal, muito preocupado com o julgamento dos europeus, tentaria disfarçar tudo isso sob “brilhos falsos” e com artes modernizantes, que, muitas vezes visavam a destruição de monumentos arquitetônicos em nome de certo progresso⁷⁴. Em *O Bobo* (1128), portanto, a chamada de atenção é dupla: aos estrangeiros, pelo preconceito, e aos portugueses, por quererem se submeter à medida dos outros europeus. Por fim, podemos recordar o que já foi transcrito de Eduardo Lourenço: o balanço que os primeiros autores oitocentistas fizeram de Portugal foi de como não integrassem a Europa ou fossem realmente muito diferentes dos outros países da Europa. Continuando sob o olhar do mesmo autor, é possível citar:

[...] esse foi um dos momentos excepcionais da nossa cultura e como tal permanece exemplar –, graças aos criadores do nosso Romantismo, Almeida Garrett e Alexandre Herculano, essa época sem precedentes na nossa história e por via de consequência, na nossa cultura foi pensada e admiravelmente pensada, de acordo com as necessidades e urgências profundas do país [...]. À sua maneira, poeticamente um, ideológica e filosoficamente outro, Almeida Garrett e Herculano refundam Portugal, reenquadrando, repensando e remitificando o nosso imaginário cultural. [...] eles o inscreveram, mais

⁷⁴ Na mesma linha de outros textos de Herculano, que refletem sobre a ação pérfida da ideologia racionalista levada ao extremo, o prólogo a *O Monge de Cister*, por exemplo, refere: “Que se apresse aquele que quiser guardar alguns fragmentos do passado para as saudades do futuro; porque a ilustração do vapor e do ateísmo social aí vai livelando o que foi o que é, a glória pela infâmia, [...] as memórias da história gigante do velho Portugal pelo areal plano e pálido da nossa história presente, a obra artística pelos algarismos do orçamento, o templo do Cristo pela espelunca do rebatedor. Que se apresse; porque esses rastros de antepassados que o tempo e os incêndios e os terremotos nos deixaram não no-los deixará o descrever brutal deste século, que a história distinguirá pelo epíteto de bota-abaixo e cujo legado monumental para os séculos que virão após ele será um cemitério imenso; mas cemitério sobre o qual não se elevará sequer a humilde distinção de uma cruz.” (HERCULANO, 19--., p. IX-X). Em suma: o que lemos no prólogo ao romance histórico é uma ponderação sobre a destruição de monumentos, inclusive físicos, que resguardam o passado pátrio, em nome do lucro e do que se acreditava como progresso. Ou seja, o mesmo autor que defendeu as reformas liberais em Portugal, mira com muita desconfiança àqueles que defendem o desenvolvimento a todo custo, inclusive com o desmantelamento de patrimônios de grande valor cultural e histórico. Recordemos, ainda, a título de exemplificação, que Herculano publicou, em 1838, os opúsculos “Monumentos pátrios”, denunciando o que ele considerava uma violência contra alguns prédios e outros monumentos: reformas sem preservar a originalidade, embelezamentos indevidos e demolições, por exemplo. Não à toa, o dia do nascimento do historiador (28 de Março) é também a data em que se celebra o Dia Nacional dos Centros Históricos Portugueses, visto o trabalho de Herculano pela preservação de tais patrimônios.

duradouramente na nossa história ideal. / Almeida Garrett, Herculano “refundam” Portugal porque, pela primeira vez – e de uma maneira mais radical [...] –, o país esteve em sérios riscos de perecer. E de uma maneira que não afetaria apenas a sua expressão política, mas o seu todo como organismo histórico e cultural. (LOURENÇO, 1999, p. 104)

À primeira vista, a ideia de Lourenço pode realmente parecer exagerada, por imputar a Garrett e a Herculano certa “refundação”, sobretudo de cunho cultural, de Portugal. Todavia, é possível que realmente não seja um pensamento megalômano em relação aos dois intelectuais oitocentistas, que Lourenço estabelece como criadores do Romantismo em Portugal. Podemos afirmar que, se não foram os dois autores os que primeiro pensaram em Romantismo, dado que há registros anteriores de certa estética romântica entre os portugueses, Garrett e Herculano deram formas ao que se convencionou chamar de Romantismo, cada um a seu modo, como bem explicita o crítico. Pensemos como Garrett refletiu sobre o país por meio da dramaturgia, do romance histórico, das suas epopeias modernas e de coletâneas de cantigas populares, enquanto que Herculano fez o seu balanço sobre Portugal desde as suas correspondências e polêmicas, passando pela historiografia e se valendo também das narrativas de ficção. Era necessário pensar culturalmente o país que, como alerta Lourenço e como já tivemos a oportunidade de explorar, correu riscos reais de extinção, para além de questões políticas e territoriais, mas também culturais.

Em *O Bobo* (1128), bem como em outras produções de Herculano, por exemplo, pudemos observar como o narrador pormenoriza as singularidades dos costumes portugueses, instigando os leitores à reflexão sobre o papel de Portugal perante as outras nações, sobretudo as de Europa, e fazendo pensar sobre “[...] um povo que tinha perdido [...] a sua voz distinta no concerto das nações” (LOURENÇO, 1999, p. 48).

Teremos ainda a oportunidade de verificar outras questões acerca da fundação da nacionalidade e das peculiaridades de Portugal, debatidas em *O Bobo* (1128) e em outras produções de Herculano. Contudo, o nosso recorte, nesta seção, é voltado às manifestações pagãs e às liturgias profanas representadas na obra do escritor. Após a análise da figuração das fogueiras e

dos relatos das touradas, retomemos outro romance histórico: *O Monge de Cister*, e examinemos a festa da Maia, descrita no capítulo IV de tal obra.

Já tratamos de como o capítulo principia: a chegada dos dois monges cistercienses a Restelo – Fr. Loureço e Fr. Vasco – e como o narrador tece longas digressões sobre a paisagem de Lisboa, mas também sobre a situação política e cultural de Portugal, pois é um discurso narrativo em forma shandiana que olha do século XIX para o que relata no século XIV. Igualmente, o narrador trata da convivência harmoniosa entre os sectários do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo na Idade Média: uma das peculiaridades da Península Ibérica⁷⁵. É então que inicia a descrição da festa da Maia, mas não deixa de tecer outros comentários em digressões, bem ao modo shandiano:

Dissemos que a viagem dos dois frades fora no dia em que a Igreja celebra os nomes dos apóstolos Filipe e Tiago. Até os nossos dias durou o antigo costume, que nos herdaram os pagãos, de festejar nesse dia a vinda da primavera; mas, posto que a tão grande distância dos séculos de paganismo, esta espécie de culto idólatra estava tão enraizado no ânimo do povo que foi para ele caso de grande escândalo quando a Câmara de Lisboa, querendo pagar a Deus em moeda de boas obras a vitória de Aljubarrota, proibiu as festas das maias e janeiras “esguardando (diz a postura ou lei municipal) alguns graves peccados de que se em esta cidade de mui longos tempos acá faziam, e estremadamente peccados de Dollatria e costumes dâpnados dos gentios.” E por isso ordenaram os alvazis e os vereadores que daí em diante “nenhuma pessoa nom usasse nem obrasse de feitiços, nem de ligamento, nem de chamar os diabos, nem descantações, nem d’obra de veadeira, nem obrasse de carantulas, nem de geitos, nem de sonhos, nem d’encantamentos, nem lançasse roda, nem sortes, nem obrasse de adivinhamentos”, – proibindo igualmente o “medir cincta, e lançar agua pela joeira”, e rematando por substituir as janeiras e maias com procissões mui devotas que realmente não deviam divertir tanto o povo como os seus antigos e costumados folguedos. (HERCULANO, 19--., p. 77-78)⁷⁶

⁷⁵ A transcrição do referido excerto de *O Monge de Cister* está às p. 113-114.

⁷⁶ O romance de Alexandre Herculano pormenoriza a festa das Maias, mas, como podemos verificar, também cita as *Janeiras*. Poel (2013) explica que seriam os festejos das Janeiras: “Antigamente, no primeiro dia do ano, pequenos espetáculos natalinos de danças e cantorias realizados por grupos devotos, de origem portuguesa.” (p. 536). No entanto, o costume desses cantares deve ter origem bastante pregressa e pagã – tanto que é proibido pela postura da Câmara de Lisboa (1385): grosso modo, cantava-se a Janus, deus da mitologia romana, a quem era dedicado o mês de Janeiro. Posteriormente, as Janeiras foram cristianizadas, sendo que os folguedos e cantares perduram de 01º de Janeiro até o dia 06 do mesmo mês – dia da Epifania do Senhor ou que se celebram os Santos Reis (Magos do Oriente), conforme já averiguamos. É possível entrever, inclusive, resguardando toda a diversidade das celebrações, que as Janeiras sejam aparentadas das Folias de Reis e Reisados que ocorrem nas diversas

Atentemos para alguns dos elementos do trecho supratranscrito e iniciemos pelo calendário – o dia em que a festa acontecia. Refere o narrador que era o dia dos Santos Apóstolos, Filipe e Tiago. Era, portanto, a 01º de Maio. Atualmente, a festa desses santos foi deslocada para o dia 03 de Maio – após a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II – enquanto que o dia 03 do referido mês era, anteriormente, o dia em que se celebrava a *Invenção da Santa Cruz* – atualmente, após a mesma reforma litúrgica, a festa ganhou o nome de *Exaltação da Santa Cruz* e, salvo em poucos lugares de tradição católica, como o Paraguay, foi transferida para o dia 14 de Setembro. Isso é importante para não haver dúvidas do período da festa da Maia, caso olhemos os calendários litúrgicos atuais, quando os santos Filipe e Tiago aparecem festejados em outro dia.

Dito que estamos no dia 01º de Maio, passemos ao que se festejava nessa ocasião. O discurso narrativo menciona a vinda da Primavera, ou seja, o início de uma nova estação – que não é qualquer estação, mas a Primavera. Recorramos às práticas do período histórico de ambiência do romance, para entender o porquê não estamos tratando de qualquer estação: a Primavera é a estação da floração, que indica a produção dos frutos, mas é também o período de acasalamento de muitos animais. Portanto, estamos pensando em uma estação com apelos de despertar após o Inverno, como também de tonalidade reprodutiva e sexual, sobretudo para um mundo mais ruralizado do que o nosso e com menos tecnologias agrárias. Por isso, “Todas as cerimónias da Primavera se caracterizam pela utilização de ramos de arbustos floridos (nomeadamente da giesta) ‘contra os espíritos’, e por um erotismo orgiástico.” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 66).

Tendo por base essas informações, continuemos a nossa análise. Vejamos como o narrador lida com o perdurar de costumes pagãos na cultura do povo. Jacques Le Goff (2003), por exemplo, reconhece como a temática das estações esteve (e é possível dizer que ainda está) na demarcação temporal popular:

regiões do Brasil. Porém, é muito provável que a vedação às Janeiras, de acordo com a postura da Câmara, tenha ocorrido dadas as origens pagãs do folguedo.

O sistema das quatro estações, religioso e simbólico, além de agrícola, impôs-se tanto à arte como ao calendário antigo. [...] / o tema das estações, tema vago, que surge no calendário apenas graças aos pontos de referência astronômicos (solstícios e equinócios), conservou uma força particular, continuando a viver nos calendários populares, no mundo dos provérbios, nas expressões familiares [...] e na arte (p. 504)

O historiador evidencia como a troca das estações tem um peso ainda mais considerável na cultura popular: em calendários festivos, em provérbios e ditos, mas também captados pelas diferentes formas de manifestação artística. No caso específico da festa da Maia, representada no romance de Herculano, estamos tratando de uma dessas expressões do paganismo que não deixavam de ser muito populares, tanto que o próprio discurso narrativo afirma não saber explicar muito bem como se deu o “enraizamento” – expressão que o próprio narrador emprega – de certas tradições no povo. Perde-se, portanto, no tempo, o início de certas assimilações e acomodações sincréticas do paganismo com o Cristianismo. Como bem expressa Souza (2014),

[...] duas religiões diversas coabitavam na cristandade europeia: a dos teólogos e a dos crentes – apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos. (p. 122)

Obviamente, a autora se vale de uma generalização: a ideia de que há duas formas de religiosidade – uma da elite intelectual e outra do povo – traz consigo uma diversidade de expressões religiosas. A simplificação em dois tipos de manifestações religiosas funciona para melhor ilustrar a diferença entre o discurso oficial e o entendimento popular, mas não deixa de englobar os limites porosos e a diversidade dessas expressões. Portanto, a exposição de Souza acerca da perpetuidade de tradições pagãs, mesmo em sociedades cristianizadas havia séculos, corrobora as afirmações do discurso narrativo de *O Monge de Cister*. Observemos o que a autora ainda trata sobre a tensão entre o discurso oficial e a prática popular da religião:

[...] sabe-se quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforços católicos e protestantes no sentido de separa cristianismo e paganismo. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela

participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos. (SOUZA, 2014, p. 124-125)

A autora está se referindo a algo que já tratamos neste trabalho, sobretudo quando analisamos a procissão do *Corpus Christi*, figurada em *O Monge de Cister*: as depurações que o Concílio de Trento, assumido com militância em Portugal, instituiu em diversos âmbitos do Catolicismo, o que incluía as liturgias e os cultos. Souza relata, inclusive, como as tradições populares sofreram tanto com as Reformas Protestantes que, grosso modo, tentaram banir o que consideravam como “superstições papistas” – tema amplamente explorado em “O pároco da aldeia (1825)” – da mesma forma que penaram com a Contrarreforma Católica – esta última, em uma tentativa de uniformidade e disciplina sob a tutela papal. Dessa forma, “[...] a vontade de ‘despaganização’ foi comum às duas Reformas.” (SOUZA, 2014, p. 124).

Todavia, o romance de Herculano está ambientado em um período anterior às Reformas e, ainda assim, o narrador, no costumeiro carácter shandiano, translada trechos do documento em que a Câmara de Lisboa, em 1385, proibira a festa da Maia, dentre outros usos supersticiosos, de sortilégios ou de feitiçarias. A isso, o discurso narrativo atribui a tentativa de pagar a Deus a vitória na Batalha de Aljubarrota. Porém, podemos já aí, antes das Reformas Protestantes e da Contrarreforma Católica, entrever a tentativa de intervenção sobre as tradições pagãs que sobreviviam nos costumes do povo, no sentido de extingui-las e a suplantá-las com “procissões mui devotas”, com a justificativa de que esses folguedos eram motivo para idolatria e para eclosão de práticas pecaminosas. Deixamos, pois, marcada, em nossa transcrição do excerto de *O Monge de Cister*, a transladação do documento, conforme o narrador realiza na edição que utilizamos para este estudo: está o trecho do decreto da Câmara de Lisboa isolado entre aspas e não teve a sua grafia atualizada.

Reforçamos que essa espécie de recurso, do qual se vale o narrador do romance histórico, tenta confirmar a veracidade e promover a seriedade do

relato, pois demonstra o embasamento em documentos – e, dessa vez, não são os manuscritos aos quais apenas o autor teria tido acesso. Pensando ainda nessa postura da Câmara de Lisboa, encontramos referências semelhantes em outro texto de Herculano: o não ficcional “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, conforme reproduzimos a seguir:

Um dos mais antigos documentos que nos restam sobre as nossas superstições populares é a célebre postura da Câmara de Lisboa de 1385. Esta postura caracteriza essencialmente o espírito religioso da época de D. João I. Nela se proíbem as superstições populares, as quais aí se enumeram, como querendo a Câmara agradecer assim a Deus a vitória de Aljubarrota, que assegurou a independência de Portugal. Transcrevemos algumas passagens do referido estatuto, sem que tentemos explicar muitas dessas superstições a que se alude, porque difícil fora apresentar mais do que conjecturas. Eis o que nos parece mais notável naquele assento municipal. / “Os sobreditos estabelecem e ordenam que daqui em diante nesta cidade, nem em seu termo, nenhuma pessoa não use, nem obre de feitiços, nem de ligamento, nem de chamar os diabos, nem de descantações, nem de obra de veadeira, nem obre de carântulas, nem de jeitos, nem de sonhos, nem de encantamentos, nem lance roda, nem lance sortes, nem obre adivinhamentos... nem outrossim ponha nem meça cinta, nem *escante olhado* em ninguém, nem lance água por joeira... / Outrossim estabelecem que daqui em diante nesta cidade e em seu termo não se cantem janeiras nem maias, nem se lance cal às portas sob título de janeiro, nem se furem águas, nem se lancem sortes... / Porque o carpir e depenar sobre os finados é costume que descende dos gentios, e é uma espécie de idolatria, e é contra os mandamentos de Deus, ordenam e estabelecem os sobreditos que daqui em diante, nesta cidade, nenhum homem ou mulher não se carpa, nem depene, nem brade sobre algum finado, nem por ele, ainda que seja pai, mãe, filho ou filha, irmão ou irmã, marido ou mulher, nem por outra nenhuma pena, nem nojo, não tolhendo a qualquer que não traga seu dó, e chore se quiser...” (HERCULANO, 19--, p. 159-160)

Observemos que estamos diante de dois gêneros textuais distintos: O *Monge de Cister* é um romance histórico e “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares” é um opúsculo. São, entretanto, de períodos próximos: a narrativa, como já dito, teve excertos divulgados em 1841, em *O Panorama*. No mesmo semanário, o segundo texto veio a lume em 1840. Comparemos, pois, o teor e a estilística dos excertos de ambas as produções de Herculano e encontraremos muitas semelhanças. No romance, o narrador justifica a promulgação do decreto como uma forma de pagamento a Deus pela vitória

em Aljubarrota; no opúsculo, o historiador, igualmente, refere o agradecimento da Câmara a Deus pela vitória de Aljubarrota e acrescenta que essa era a Batalha “que assegurou a independência de Portugal”. Temos, portanto, uma mesma alegação para explicar a postura municipal.

Depois, vejamos como são transcritos os trechos do tal decreto. Em *O Monge de Cister* é conservada, de fato, certa grafia mais arcaica e também a sintaxe do documento, enquanto que no opúsculo acontece a atualização do escrito. Podemos inferir que o romance histórico é uma obra muito mais extensa e que, posteriormente, foi publicada em tomos: a partir disso e, como já observamos em outras transcrições, houve alguma manutenção para diferenciar e demarcar muito bem o discurso do narrador com o da transliteração – que poderiam ser confundidos, apesar da reprodução dos trechos do documento estar entre aspas, já que a narrativa é realmente longa e o narrador de “forma shandiana” realiza muitas digressões. Também essas digressões são das mais variadas: opiniões, comentários, relatos, reflexões e transliterações de outros textos. O que ocorre em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares” é distinto: o trecho da citação direta do documento também é isolado por aspas, mas estamos diante de um texto que visa muito mais a formação dos leitores, e a centralidade do assunto dessa produção recai no debate acerca das superstições e das tradições populares. Enquanto isso, o que acontece no romance histórico é que esse tipo de temática surge como um dos assuntos mais laterais, mas que, obviamente, está compondo o todo do quadro – é verdade que a cena da festa e as explicações do narrador são formativas para o leitor, porém são antes contextuais, já que revelam detalhes da época em que a narrativa de ficção está ambientada.

Por outro lado, não se pode negar que o teor de ambas as reproduções do documento de 1385 são quase idênticas: no romance há a informação de que os festejos e os costumes de raízes pagãs deveriam ser substituídos por procissões. Isso não está descrito no opúsculo. Contudo, em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares” acrescenta-se o trecho que trata do carpir – chorar – os defuntos com grande alarido, que o decreto proibia, deixando claro que não se proibia o luto. O que se vedavam eram os costumes dos gritos e choros públicos com notória algazarra – o que não

deixava de ser um rito de passagem, pois o carpir era, muitas vezes, mais uma encenação do que o sofrimento pelo *nojo* – uma das acepções mais arcaicas para a dor do luto. Com essas parcas distinções, percebemos que o restante das transcrições da postura da Câmara de Lisboa são as mesmas, tanto no romance quanto no opúsculo.

Ambas as reproduções tratam, a título de exemplificação, de interdições de jogos de adivinhação e de sorte, de evocações de seres sobrenaturais ou de outros costumes do povo, porque seriam ofensas a Deus. No opúsculo, talvez por ser um gênero mais explicativo, Herculano ainda menciona que nem tudo o que estava presente no documento era possível de se compreender o significado para a época do próprio documento: se o historiador tentasse realizar isso não passariam de conjecturas acerca desses costumes. A partir dessa justificativa, observamos como o autor não tentou explicar acuradamente ponto a ponto de todas as informações contidas no decreto. Igualmente, em *O Monge de Cister*, o narrador não explana todas aquelas enumerações de vedações: a menção e a reprodução dos excertos da postura da Câmara são uma introdução à descrição da festa da Maia que estava por vir, inclusive justificando o porquê do folguedo se já havia interditos contra ele. Nessa toada, a voz narrativa declara:

Todavia, nas comunas dos mouros ou mourarias e nas povoações por eles principalmente habitadas a lei da Câmara não podia por certo ter vigor; porque não estavam sujeitas às usanças cristãs, nem havia aí procissões que remissem as maias para quem não cria em procissões. Nada nos dizem os velhos documentos a este respeito; mas pelo texto desta autêntica história verá o leitor realizadas em nossas bem fundadas conjecturas. (HERCULANO, 19--., p. 78)

Como é recorrente, o narrador – que se pretende historiador – reafirma a autenticidade do seu relato e, para tal, não se furta em afirmar que consultou documentações – como já está patente – para a elaboração do romance. Tanto é assim que o discurso narrativo explica como haveria festa da Maia mesmo após as interdições da Câmara de Lisboa: os muçulmanos gozavam de legislação própria e não estavam sujeitos às normas da Câmara – recordemos que o mesmo narrador já havia relatado, no mesmo capítulo, a convivência de cristãos, judeus e mouros em Portugal. Podemos entrever, nessa informação histórica dada pelo narrador, certa exaltação das liberdades dos grupos,

conforme as suas crenças e costumes; também é perceptível que o discurso narrativo assume aquela característica da qual já tratamos: ensina as tradições pátrias por meio da fruição literária.

Isto posto, encontraremos um comentário interessante e semelhante em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”:

Muitas destas disposições dizem respeito a crenças que já não existem, ou são conhecidas por outras denominações. As janeiras e maias duraram até os nossos dias e ainda no Minho se chamam maias as flores da giesteira amarela, com que se adornam as janelas no primeiro de Maio; além disso, todos os que hoje vivemos lembramos de ver em Lisboa os maios pequeninos passearem as ruas cobertos de flores, bem como de ouvir cantar as janeiras, o que ainda dura em muitas partes das nossas províncias. (HERCULANO, 19-- , p. 161)

Se em *O Monge de Cister* há a explicação para a descrição de um festejo já proibido, no opúsculo há um discorrer sobre o perdurar dessas tradições mesmo com a interdição medieval pós-Aljubarrota. Herculano apela inclusive para a memória das pessoas que, de acordo com ele, já tinham visto na Lisboa do século XIX os folguedos que remetiam às Maias. Mas o interessante disso tudo é evidenciar como se tocam os textos do escritor, ainda que elaborados em gêneros diferentes e, por conseguinte, com funções distintas. Vejamos que o romance histórico e o opúsculo convergem para uma mesma visão acerca do decreto da Câmara de Lisboa, inclusive com trechos praticamente repetidos, selecionados pelo escritor. Ambos os textos não deixam de dar a conhecer, por fim, cada um a seu modo, certas tradições pregressas de Portugal. Recorramos, todavia a outra informação histórica que corrobora o que estamos argumentando acerca das privações do decreto da Câmara de Lisboa:

[...] os religiosos parecem ter condenado a cultura popular em termos muito parecidos desde os primeiros dias do cristianismo em diante. Essa tradição sugere que a cultura popular é notavelmente resistente. [...] / As reformas medievais foram essencialmente esforços esporádicos realizados em nível individual. Não eram capazes de se difundir ou durar por muito tempo, devido à natureza das comunicações medievais. Para um bispo reformador, era difícil chegar aos recantos mais distantes de sua diocese com a frequência necessária para lá converter suas intenções em realidade, e ainda mais difícil era-lhe assegurar que as suas reformas sobreviveriam a ele. [...] Ao longo do século XVI, porém, os esforços esporádicos foram

substituídos por um movimento de reforma mais coeso. Os ataques à cultura popular tradicional se tornaram mais assíduo, e multiplicaram-se as tentativas sistemáticas de retirar-lhe seu “paganismo” e “licenciosidade”. Esse movimento, é claro, tem muito a ver com as reformas protestante e católica, pois a reforma da Igreja, tal como era entendida na época, necessariamente supunha a reforma do que chamamos cultura popular. (BURKE, 2013, p. 292-293)

O que Burke relata está em consonância com o que podemos observar nos dois textos de Herculano: houve, de fato, a tentativa de uma privação de tradições populares na Idade Média, em Lisboa. No entanto, é uma das medidas esporádicas – registrada em documento – da qual Burke trata, sem ressoar tanto em outros lugares: pareceu ser muito mais local. Tanto é assim que, em uma ficcionalização factível, o narrador de *O Monge de Cister* discorre sobre a ocorrência do folguedo entre os mouros, que possuíam legislação própria. Em outras palavras: o costume perdura, mesmo com o procedimento da Câmara. Burke, contudo, reforça que foi a partir das Reformas – tanto Protestante quanto Católica – que certas tradições ditas como pagãs ou pecaminosas passaram a ser mais fortemente atacadas e houve tentativas de ressignificação de tais ritos. Já averiguamos isso, inclusive, quando tratamos das reformas empreendidas contra certas manifestações na procissão do *Corpus Christi*. Ainda assim, em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, Herculano exemplifica a sobrevida de certas tradições em Lisboa, na mesma esteira retórica do texto de Burke.

Feitas essas considerações, vamos às descrições da festa da Maia no romance de Herculano. Antes, no entanto, cabe certo aprofundamento sobre o folguedo de saudação à Primavera:

No Norte, no primeiro dia de Maio vai-se “procurar o Maio” (as Maías), costume ancestral que contribui para dar maior colorido e afluência às festas operárias do Primeiro de Maio. Os habitantes das aldeias vão ao campo buscar ramos de giestas (as maías) e suspendem-nos à entrada das casas [...]. O rito é seguido em massa, a despeito (ou por causa) das interdições clericais e municipais, pelo menos desde 1385, data em que a autoridade municipal de Lisboa a fez mencionar no seu regulamento. Esses ramos evitam que os “sapos”(os espíritos) venham “comer a sopa da família” ou “imunizam a família contra a preguiça e contra a fome”. (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 67)

As propostas de Espírito Santo corroboram já as informações que obtivemos por meio das obras de Herculano, mencionando, inclusive, as interdições de 1385 por parte da Câmara de Lisboa. Mas, para além das informações históricas, o autor explica algumas crenças e costumes relacionados com esse festejo, como a coleta de flores que serviriam para a proteção pessoal e familiar, mesmo com certa oposição clerical. Pensemos na significatividade do que se colhe: são flores. Mas não há algo simplista nisso, pois as flores têm a função reprodutiva nas plantas e antecedem os frutos vindouros. Obviamente, a festa das Maias está permeada, portanto, por um sentimento de fertilidade – que vai além da gravidez humana – mas deve abarcar, em uma concepção mais ruralizada de mundo, os animais e as próprias lavouras. É, em outras palavras, o desabrochar da vida.

Regressemos a *O Monge de Cister*, quando da descrição da celebração das Maias em Restelo:

Parecia toda aldeia endemonhada, tanta e tão confusa e desentoada era a bulha, matizada e ingresia, que aí soava. Era o caso que mourisma da povoação festejava naquele dia a maia, tanto mais desafoadamente, quanto os cristãos, coibidos pela recente postura da Câmara de Lisboa, não ousavam vir envolver-se no tumulto, contentando-se com observar, dois aqui, três acolá, às bocas das velas e becos, aquele imenso folguedo, chorando lá no fundo de suas almas as bebedeiras que perdiam e as bofetadas e pontapés com que, como de ordinário acontecia nestas festas populares, se desforravam da maior abastança em que mouros e judeus viviam, por serem, regularmente falando, mais sombrios, laboriosos e econômicos que eles, bons discípulos do Evangelho. (HERCULANO, 19--, p. 78-79)

Há algumas questões a observarmos a partir do trecho supratranscrito: primeiramente, de acordo com o relato do narrador, não apenas os cristãos viviam os sincretismos na Península Ibérica. O que é de se presumir, confirma-se no relato da festa da Maia: os mouros também participam do sincretismo religioso e também são tributários de costumes pagãos. Contudo, os cristãos, a quem a postura da Câmara vedava a participação no folguedo, assistem, segundo o discurso narrativo, com certa inveja à liberdade dos mouros, porque seriam dias de “abastança”, bebedeiras, comilanças e jogos, como os de “bofetadas e pontapés”. Veremos, portanto, como a festa da Maia também

possui os seus elementos de carnavalização, de maneira semelhante ao préstito de *Corpus Christi* do mesmo *O Monge de Cister*.

A fim de entendermos melhor, sobretudo a questão dos jogos de pancadas e chutes, é possível recorrer a Mikhail Bakhtin (2010):

[...] não há uma luta comum, os golpes não têm um sentido banal, estritamente prático. *Todos os golpes têm uma significação simbolicamente ampliada e ambivalente: eles dão a morte* (no limite) *e dão uma vida nova*, põem fim ao *antigo* e iniciam o *novo*. / [...] Todo golpe dado ao mundo velho ajuda o nascimento do novo; é uma espécie de cesariana que é fatal para a mãe, mas faz nascer a criança. [...] Por causa disso, os golpes e injúrias se transformam em alegre ato festivo. (p. 178-179, grifos do autor)

Portanto, o que a primeira vista parece mero jogo de agressões, citado como reminiscência dos cristãos pelo narrador do romance histórico, tem muita significatividade a partir das propostas de Bakhtin: as pancadas eram maneiras de celebrar a morte do antigo e o nascimento de algo novo. E, se pensarmos no que se refere à estação do ano – a Primavera – para a realização da festa da Maia, não deixa de ser muito simbólico o nascimento da natureza, de um modo geral, que hibernava no Inverno. Mas para haver o novo é necessário o parto e o parto é, impositivamente, doloroso: “[...] os golpes são justificados: eles ajudam o novo a ver o dia.” (BAKHTIN, 2010, p. 180).

Explicados os “pontapés” e as “bofetadas”, sigamos para outro elemento da festa, semelhante a algo que já tratamos quando averiguamos a procissão de *Corpus Christi* no mesmo romance:

[...] saía [...] o préstito da maia. A filha de Muça, que fazia o principal papel, vinha cavalgando uma formosa hacaneaia levada de rédea por dois rapazes coroados de boninas e rodeada de mancebos e donzelas, do mesmo modo enramados de flores e cantando certas cantigas ao som de adufes e pandeiros, com uma toada mui de folgar. Atrás seguia-se toda a mourisca de Restelo travada em jogos de espadas, nos quais os pacíficos descendentes dos guerreiros almorávidas e almohades se divertiam em fazer a caricatura de seus ilustres avós, ou enredados em correias vívidas e variadas que só eles sabiam tecer e que por isso emas designadas pelo nome característico de *danças mouriscas*. (HERCULANO, 19-- , p. 82-83)

Na descrição da cena encontramos também um préstito, mas com a filha de um mouro em uma cavalgadura. Vejamos como ela é rodeada de outros

jovens, todos ornados com motivos primaveris – flores e ramos. Eles cantam, com instrumentos de percussão – os pandeiros e os adufes. É um cortejo que saúda a Primavera, que faz recordar um préstito nupcial, no qual a noiva é circundada por jovens. Tudo isso recorda a vida, que desabrocha em flores e podemos, a partir dessas descrições, inferir uma espécie de celebração à fertilidade que a Primavera deveria trazer: das flores aos animais, das colheitas às pessoas. Tudo isso passa, inclusive, pelo destaque dado a uma personagem feminina no cortejo. Portanto, a mulher poder ser entendida, nesse contexto de festa primaveril, como a geradora da vida.

Atentemos, por isso, à filha do mouro: de acordo com o narrador, “A filha de Muça ia *como uma sultana no meio dos seus eunucos e escravas*. Não trocaria ela em tal momento a sua glória pela sorte da esposa querida do profeta.” (HERCULANO, 19--., p. 84, grifos nossos). Como já averiguamos na procissão de *Corpus Christi*, temos, agora, na festa da Maia, *um reinado de momento*: é mais uma vez um elemento de carnavalização, pois Zila, a filha de Muça, naquele instante, exerce o seu poderio. Tanto que, montada, se sente como se fosse a sultana, cercada de eunucos e de escravas: na realidade, ela não tem poder algum e findada a festa, o mundo voltaria ao seu curso naturalizado. No entanto, enquanto duram os festejos, a filha de Muça é a soberana e não trocaria, nas palavras do narrador, a sua glória, naquele instante, pela da esposa amada de Muhammad, o profeta.

Também como na procissão que já analisamos, há danças e simulações de pelejas de espadas:

Aqui, alguns mancebos mais destros fingiam acometer-se, pelear, vencerem, serem vencido: era o jogo de espadas. Acolá as raparigas dançavam em roda uma dança bárbara ao som de pandeiros: era a *mourisca*. Os jograis cantavam ao desafio canções improvisadas e satíricas em português semi-arábico, e as crianças derramavam flores adiante de Zila ou sobre as cabeças dos mais pequeninos, que eram como os gênios que circundavam a deusa da festa da primavera. (HERCULANO, 19--., p. 86, grifo do autor)

Vejamos como muitas dessas manifestações populares compunham a procissão de *Corpus*, conforme já verificamos. Elas foram, na realidade, transportadas do paganismo para os festejos cristãos e, como também já abordamos, a festa da Maia, em *O Monge de Cister*, só não tem a participação

dos cristãos por vedação da Câmara de Lisboa. Atentemos, no entanto, a alguns dos elementos descritos: a mourisca, dança ao som dos instrumentos de percussão, é semelhante às danças que estão presentes no préstito medieval; mas há também os jograis, que cantam em uma língua mesclada entre o português e o árabe: na festa da Maia temos a presença de mais um elemento popular, que é o cantador ou contador de histórias; por fim, há as crianças a jogarem flores para Zila passar e também sobre a cabeça dos menores: espécie de homenagem que saúda a Primavera, mas que também podemos observar certa semelhança na procissão de *Corpus Christi*, quando as ruas de Lisboa são preparadas anteriormente para o cortejo e forradas de ervas aromáticas, como a murta e o rosmaninho. Aliás, tradição que perdura em muitos dos cortejos católicos, em que as imagens, em andores, são aclamadas com pétalas de flores que lhes são lançadas.

Tendo observado isso, não percamos de vista outras informações dadas pelo narrador do romance histórico:

Nesta variedade imensa, que representava o préstito da maia, [...] o pensamento que devia dar a unidade ao quadro: era este o sentimento da alegria que ressumbrava em todos os rostos, desde o do grave alcaide ou juiz da comuna até do mais mesquinho, esfarrapado e sujo dos verdadeiros crentes. (HERCULANO, 19-- , p. 84, grifos nossos)

A partir desse breve trecho podemos pensar em algumas questões: há certa unidade na diversidade da festa da Maia. E essa unidade se dá, nas palavras do narrador, porque o folguedo congrega desde os dignatários do lugar até os mais simples. É, portanto, um Carnaval de Maio que, a seu modo, parece sofrer menos com a hierarquização – como, de certa maneira, ocorre no cortejo eucarístico do mesmo romance –, pois se mantém mais profano e sem o peso da data religiosa do calendário litúrgico como pano de fundo, como é o caso da quinta-feira de *Corpus Christi*.

Averiguados, pois, os folgares populares profanos, passemos às liturgias pátrias, como designaremos: os ritos oficialmente próprios de Portugal e a elaboração do nascimento do reino sob uma celebração litúrgica em *O Bobo* (1128).

4.5- BRAGA, COM O SEU RITO OFICIALMENTE PORTUGUÊS; A INSÍGNIA DA PADEIRA E A INDEPENDÊNCIA SOB UMA LITURGIA: CELEBRAÇÕES NACIONAIS

Na última seção deste estudo, tivemos a oportunidade de averiguar como estão manifestos, na obra de Herculano, o que denominamos como liturgias ou expressões profanas, por não comporem os ritos oficiais da Igreja Católica e terem, normalmente, origens pagãs. Porém, esses elementos e rituais, ao longo do tempo, passaram a se incorporar ao Catolicismo em celebrações laterais, que prescindem do calendário litúrgico oficial, mas são, de um modo geral, materializadas fora dos templos ou dos cultos formais, ao contrário do que vimos acontecer na procissão de *Corpus Christi*, de *O Monge de Cister*, e da encenação do auto de adoração dos magos, em “A abóbada (1401)”.

Agora, vamos nos dedicar às análises de menções ou de representações de ritos, no conjunto da obra de Herculano, que são – ou assim foram descritos – manifestamente portugueses. Começemos por “Eu e o clero”, missiva pública “[...] que [Herculano] endereçou em Junho de 1850 ao cardeal-patriarca de Lisboa, D. Guilherme Henriques de Carvalho” (CLEMENTE, 2013, p. 110). Recordemos, contudo, que essa correspondência foi lavrada em meio às querelas do autor com setores do clero português, devido à Polêmica de Ourique⁷⁷, após a publicação de *História de Portugal*, em 1846, na qual Herculano omitiu o milagre de Ourique como mito fundante do reino de Portugal, no século XII. A missiva ao cardeal-patriarca, de acordo com o escritor, serviria para o seguinte:

O meu intuito é apenas rogar directamente à vossa eminência, e indirectamente aos demais prelados de Portugal a cujas mãos chegar esta carta por intervenção da imprensa, que, obstando a novas provocações da parte do clero, me poupem a dar uma dura lição a indivíduos, que, desconhecendo os deveres do sacerdócio e incapazes de sentimentos de moderação, tentam excitar as paixões odientas de um fanatismo que já nem talvez, o povo compreende, contra um homem que nunca lhes mal e que nem sequer se lembra deles,

⁷⁷ Na Introdução deste estudo, às p. 22-23, há a explicação, em nota de rodapé (9), sobre a origem e a importância de tal Polêmica de Ourique para a tradição portuguesa e na produção intelectual de Alexandre Herculano.

porque tem coisas um pouco mais sérias em que cogitar.
(HERCULANO, 19-- , p. 3-4)

Teremos ainda o espaço devido para a averiguação da relação de Herculano com o clero, da representação das Ordens Regulares e de figuras eclesiásticas em suas obras literárias e não ficcionais. Entretanto, cabe aqui a transcrição de “Eu e o clero” que realizamos, a fim de entendermos o teor e o motivo da missiva a D. Guilherme Henriques de Carvalho, ou, como melhor explica o historiador na apresentação, que faz aos opúsculos, datada de Janeiro de 1876: “Na carta ao patriarca de Lisboa, com a qual este volume começa, está a resumida notícia das agressões de que fui alvo e que por algum tempo suportei com resignação ou indiferença” (HERCULANO, 19-- , p. VII). Vejamos como Herculano é bastante severo com o clero e afirma que os seus membros desconhecem as suas reais funções, mas solicita ao cardeal-patriarca e, indiretamente, aos outros bispos de Portugal, que façam cessar as acusações contra si. Essas imputações, nas palavras de Herculano, são eivadas de odiento fanatismo. Veremos como algo parecido estará em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*.

Cabe, antes de mais, algumas reflexões de Manuel Clemente (2013) acerca do mito de Ourique:

Digamos [...] que [...] se tratava de muito mais do que uma questão historiográfica. [...] o debate cultural que agora surgiu encobre mal, com a referência a Ourique, um grande confronto sobre o próprio país, o seu significado e as respectivas consequências: – Que era Portugal? Um país a refazer como a actualidade queria, ou um destino consagrado e providencialmente determinado? (p. 109-110)

Conforme já vimos, o milagre de Ourique reforçaria a ideia de que o reino de Portugal teria sido fundado pela estrita vontade de Deus e, por isso, o mito fundante funcionaria como a confirmação de que, mesmo nas adversidades, o povo português seria um novo Israel, no sentido bíblico: povo eleito por Deus. É sobre isso que Clemente, grosso modo, discorre: no século XIX, como todas as transformações traumáticas das quais já nos ocupamos, pululam as questões de “refazer” Portugal – o que implicaria em mudanças – ou manter a crença de um destino consagrado desde a sua fundação. Ou, ainda, em outras palavras:

A sacralização das “origens” faz parte da história dos povos como mitologia. Mas deve ser raro que algum povo tenha tomado tão à letra como Portugal essa inscrição, não apenas mítica, mas filial e já messiânica do seu destino, numa referência, ao mesmo tempo lendária e familiar num horizonte transcendente, a do Cristo. [...] O singular no povo português é viver-se enquanto povo como existência miraculosa, objeto de uma particular predileção divina. (LOURENÇO, 1999, p. 91-92)

Veremos que parecer ser exatamente contra essa visão, exposta por Lourenço, de que Portugal gozaria do privilégio de ungido por Deus e escolhido, desde as suas origens, que se manifesta boa parte da produção de Herculano, inclusive a sua escrita ficcional, como o romance histórico “O Bobo (1128)”.

Voltemos, todavia, a “Eu e o clero”. Vimos já quais seriam os intuitos que o escritor exterioriza na missiva. Mais à frente, na mesma carta pública, relatando o que teria ocorrido, o autor declara:

Do púlpito de uma das igrejas de Braga, da antiga metrópole, onde ainda devem estar bem vivas as memórias do venerável Caetano Brandão, do ilustre prelado que pretendia reformar o breviário e missal bracarenses por causa *das suas intoleráveis patranhas e falsidades* (frase do grande arcebispo), o meu nome foi lançado às multidões ladeado dos epítetos de herege, de ímpio e de outros semelhantes. Um egresso fanático e ignorante (como são centenares de sacerdotes no meio de nosso clero, que não recebe há muitos anos nem educação moral nem educação literária) cobriu-me de injúrias diante de um concurso numeroso, segundo me informaram, porque no meu livro usara do direito de historiador, qualificando devidamente essas inteligências vastas e enérgicas, mas corruptas, violentas e cobiçosas, que cingiram a tiara papal, e que se chamaram Gregório, Inocêncio ou Honório. A princípio acreditei que isto não passara de um impulso de fanatismo individual; mas em breve me desenganei de que o facto pertencia a um sistema organizado de agressão. A imprensa política noticiou procedimentos análogos para comigo em outros lugares do arcebispado. (HERCULANO, 19-- , p. 6-7)

Primeiramente, Herculano relata onde teriam principiado as agressões à sua pessoa: o púlpito de Braga. Foi lá que, de acordo com a narração, um presbítero o teria qualificado como herege e ímpio, dentre outras adjetivações depreciativas. O historiador designa Braga, em aposto, como a “antiga metrópole”, pois ela “[...] foi [...] governada em termos temporais pelos Arcebispos entre 1112 e 1792. Esse facto conferiu particular protagonismo aos

prelados” (FERREIRA, 2018, p. 82). Depois, refere as tentativas de reforma do Missal e Breviário Bracarenses por D. Frei Caetano da Anunciação Brandão (1740-1805)⁷⁸, quando o religioso fora arcebispo de Braga. Isso é confirmado, historicamente, de acordo com Fortunato de Almeida (1967):

Também foi declinando o uso dos missais e breviários particulares, gradualmente substituídos pelo missal e breviário romano. [...] / Em Braga, o Arcebispo D. Fr. Caetano Brandão, ao mesmo tempo que publicava as *Instruções* para se rezar com perfeição o ofício divino (Lisboa, 1798), empreendia “a reforma do Breviário e Missal Bracarense, a que mandei proceder – dizia o prelado – visto achar-se intolerável o antigo por conta das patranhas e falsidades de que está cheio, e além disto nem assim mesmo de os haver”. Da reforma encarregou uma junta, que iniciou os trabalhos; porém D. Fr. Caetano Brandão faleceu antes de os ver concluídos, e cremos que nunca foram levados a cabo. Em 1881 ainda havia na diocese de Braga cerca de duzentos presbíteros que seguiam o rito bracarense. [...] / Posteriormente generalizou-se o uso do missal e do breviário romano. (p. 444)

É perceptível como a transcrição dos excertos de Almeida confirmam as informações de Herculano em “Eu e o clero”: de fato, o então arcebispo de Braga afirmou que o missal e o breviário próprios estavam permeados de “falsidades” e de “patranhas” – sendo que o escritor, inclusive, sublinhou esses termos na missiva ao Cardeal-Patriarca de Lisboa. De acordo com Herculano, foram essas memórias de D. Frei Caetano Brandão que podem ter inspirado os

⁷⁸ Na conclusão de “O pároco da aldeia (1825)”, encontramos a seguinte referência a D. Frei Caetano Brandão: “A história do casamento feito pelo velho pároco, conforme depois me contaram (era eu pequeno, lembra-me como se fosse hoje) chegou aos ouvidos do prelado diocesano, o qual disse ao fâmulos do seu secretário, um dia em que se levantou de dormir a sesta com vontade de galhofar, que, na primeira visita que fizesse à diocese, havia de elogiar publicamente aquele digno pastor. Nunca, porém, houve ocasião para a primeira visita, porque esta costumeira velha tinha passado já de moda. Eram pieguices só boas para os Bartolomeus dos Mártires e para os Caetanos Brandões; pobres homens, a quem Deus fale na alma, se é que valiam a pena disso.” (HERCULANO, 1949, p. 407). Vejamos que, ao contrário de “Eu e o clero”, na narrativa de ficção, Brandão é exaltado, por meio da ironia do narrador, como um prelado preocupado com a sua porção de povo, porque era do tempo em que os bispos e arcebispos visitavam o território de suas dioceses e arquidioceses, respectivamente. Ao contrário, o prelado diocesano de “O pároco da aldeia (1825)” estaria mais preocupado com a sua sesta, zombando da caridade do velho prior. Cercado de criados – os fâmulos – e de secretários, não chegava a ir às paróquias de sua diocese. Embora ainda não estejamos tratando detidamente sobre a representação da questão clerical em Alexandre Herculano, podemos afirmar que as menções a D. Frei Caetano Brandão, em “Eu e o clero” e em “O pároco da aldeia (1825)”, não são incoerentes entre si, pois o autor, na carta ao Cardeal-Patriarca de Lisboa, ataca uma atitude que considerou condenável de Brandão: o não reconhecimento das peculiaridades do Rito Bracarense. Enquanto que o narrador da ficção coligida em *Lendas e Narrativas* elogia certo pastoralismo do prelado, manifestos nas visitas para o cuidado com o povo.

ataques que sofreu o historiador, originários do púlpito – lugar de pregação – de uma das igrejas de Braga.

Passemos, pois, ao Rito Bracarense⁷⁹, já referido por Herculano, indiretamente, ao mencionar os livros de culto, e diretamente, na explicação de

⁷⁹ Achamos por bem pensar algumas das particularidades do Rito Bracarense em relação ao Rito Romano, sobretudo no que se refere às expressões cultuais. Antes, porém, vale recordar que “As Constituições de Braga de 1639, impressas em 1697, mandavam observar nas missas as cerimónias do rito bracarense, pelo menos quando os sacerdotes dissessem a missa do dia ou missa conventual aos fregueses em dia de festa e de guarda [...]. / A persistência dos ritos tradicionais observa-se nas edições repetidas de livros litúrgicos, ainda quando no frontispício se declaram conformes ao ritual de Paulo V. [...] / Não menos liberdade houve na organização dos Breviários.” (ALMEIDA, 1967, p. 552). A partir das afirmações de Almeida, podemos entrever duas questões: primeiramente, a notória tradição de ritos peculiares em Braga que se afirmam e reafirmam mesmo sob as tentativas de uniformização do culto dadas por Roma. Em segundo lugar, não podemos nos olvidar que, mesmo que as Constituições datem do século XVII, a origem do Cristianismo em Braga remonta a tempos imemoriáveis: “Qualquer que seja a antiguidade a que remonte o bispado, é certo que o primeiro bispo bracarense de que há memória certa foi Paterno [...] (400). / [...] Com efeito, sabemos que ao alvorecer do século IV a religião cristã estava largamente difundida por toda a península [...]. Braga era por aquele tempo cidade de relativa importância [...]; e, por outro lado, era de tradição antiga” (ALMEIDA, 1967, p. 62-63). Isto posto, vamos a alguns costumes distintivos do Rito Bracarense: há, por exemplo, “[...] o costume de desnudar o altar em certo ponto da narrativa da Paixão, na Sexta-feira Santa; [...] o rito da absolvição pública dos penitentes na Quinta-feira Santa e a bênção das uvas a 6 de Agosto” (FERREIRA, 2014, p. 125). A referida bênção das uvas, na Festa da Transfiguração do Senhor, associada popularmente com a devoção ao Senhor Bom Jesus, parece ser uma ação inculturada, pois o presidente da celebração espreme as uvas dentro do cálice com vinho a ser consagrado. Há de se recordar que é o período de Verão no Hemisfério Norte, de profícua vindima. Joaquim Félix de Carvalho, a título de exemplificação, descreve diversos dos costumes peculiares do Rito Bracarense que perduram ainda hoje, sobretudo na Semana Santa em Braga: são particularidades próprias no lava-pés, da Quinta-feira Santa, ou na adoração da cruz, na Sexta-feira da Paixão (Figura 27), ou, ainda, na celebração da Vigília Pascal, no Sábado de Páscoa. Todavia, elegemos transcrever aqui, pela real particularidade, a descrição que o autor faz da Procissão Teofórica (Figuras 28 e 29): “Na celebração da Paixão do Senhor, na sexta-feira santa, continua a fazer-se a procissão teofórica do enterro do Senhor dentro da catedral de Braga. [...] Terminada a comunhão dos dons pré-santificados, faz-se a purificação dos vasos, sendo que um deles fica sobre o altar com a Eucaristia. De seguida, cantam-se as Vésperas. Perto do final destas, quatro clérigos, revestidos de alba e amito, dirigem-se à sacristia e trazem o féretro, que se encontra coberto com um véu negro, no qual foram colocados no seu interior quatro toalhas dobradas e sobre elas a pedra de ara e o corporal estendido, a bíblia ou missal, uma cruz pequena, uma campainha, um jarro e as chaves da igreja. Ao chegarem ao altar, o celebrante principal pega no vaso eucarístico e, depois de colocado o féretro sobre a mesa do altar, segura-o no seu interior. Em seguida, o diácono fecha o féretro e coloca a chave do mesmo, que possui uma fita de seda, ao pescoço do celebrante principal à maneira de um colar. Este, depois de preparar o turíbulo, de joelhos, incensa o féretro. [...] / Organiza-se de seguida a procissão pelas naves da catedral, de forma a terminar na capela de Nossa Senhora do Sameiro. À frente vão dois ceroferários, depois todos os clérigos, vestidos com paramentos negros e de cabeça coberta, em sinal de luto, e com círios acesos. Depois, transportado por quatro sacerdotes, vem o féretro debaixo do pátio de cor preta. Atrás dele vêm os turiferários a incensar, os ministros em fila e o celebrante principal. De início, dois clérigos cantam: ‘Heu, heu, Dómine: heu, heu, Sálvator noster’. E, prosseguindo a procissão, o coro responde: ‘Pupilli facti sumus absque Patre: Mater nostra vídua’. E, assim, o coro alternando com os clérigos, prosseguem cantando outros versículos, em profunda lamentação por tudo o que aconteceu: a queda da coroa da nossa cabeça, por causa do pecado; a morte terrível de Jesus; o déficit de alegria no nosso coração e o luto da nossa cítara. / Assim que chegam à capela da sepultura, abre-se uma cortina e entram os que transportam o féretro, os ministros e o celebrante principal. Colocado o féretro sobre o altar e

Fortunato de Almeida. Sabe-se como é difícil afirmar com certeza como chegou até nós ou, antes, as origens de tal forma cultural sistematizada. No entanto, Manuel Pedro Ferreira (2014) declara que há uma gênese muito antiga nos costumes litúrgicos de Braga:

É sabido que o metropolitano de Braga, Profuturo, contemporâneo da supremacia dos Suevos na antiga Galécia, se correspondeu com o papa em 538 sobre matérias atinentes ao culto; a referência ou hipotética adesão a algumas práticas romanas terá permitido a Profuturo reforçar a autoridade da liturgia cristã tal como era praticada em Braga, justificando a sua eventual diferença perante individualismos clericais ou tradições hispânicas próximas. [...] A invasão muçulmana de 711 levou à interrupção do culto catedralício em Braga até 1071, ano da sua restauração. Poucos anos depois, em 1080, o Concílio de Burgos impôs o rito romano-franco a toda a Península; Braga não foi exceção. Após um período de consolidação das práticas regionais, no século XIII surgiu a consciência de que na catedral bracarense a celebração litúrgica se regia por um costume próprio. (p. 123)

Ferreira demonstra como, desde o século VI, houve certa liberdade na maneira celebrativa de Braga: é óbvio que não podemos comparar isso ao período oitocentista de Herculano, pois no século VI não havia tamanha insistência na padronização dos ritos. Ainda assim, Ferreira menciona a troca de correspondências do prelado Profuturo com o então Papa, acerca do culto naquele local. Da mesma forma, o autor recupera, de maneira sumarizada, o

incensado o Sacramento, o celebrante principal, respondendo ao coro, diz: 'In pace factus est locus ejus'. E, terminado o diálogo com os ministros, o coro canta o responsório: 'Sepúlto Dómino, signátum est monumentum, volventes lápidem ad óstium monumenti'. De joelhos, todos fazem uma breve adoração, de cabeça coberta. E, no fim, regressam à sacristia. O Santíssimo ali permanece até ao anúncio solene da ressurreição do Senhor na vigília pascal. / [...] Na procissão tomam parte membros de confrarias que levam bandeiras, cujas varas são arrastadas pelo pavimento. E, no altar onde é colocado o féretro, está uma escultura de Nossa Senhora da Soledade. Em penumbra total (as janelas estão tapadas por cortinas) e com cores lúgubres, o ambiente é de profundo silêncio, habitado apenas pelas lamentações carpidas e pelo rastejar das bandeiras. A atmosfera lutuosa do espaço torna-se extremamente impressiva, de maneira que atinge profundamente os sentimentos da assembleia do povo, que tem de abrir um corredor de passagem ao cortejo." (CARVALHO, 2018, p. 114-116). O que Carvalho descreve é uma procissão muito particular: embora remonte, possivelmente, a ritos que ocorriam em diferentes lugares, não se tem notícias de que tal cortejo ocorra em outros locais em que exista o Catolicismo Romano. É, como vimos, um préstito em que se colocam em um caixão, dentre outras insígnias, as próprias hóstias consagradas – reservas eucarísticas – e, por isso, é chamada a procissão de Teofórica: pois "transporta Deus". Mais do que isso, o cortejo ganha notoriedade em lamentos, círios, incenso e o próprio ambiente catedralício é preparado como a viver um grande luto, com véus escuros e vitrais tapados. Como podemos observar, são expressões culturais muito específicas, demoradas e cheias de simbolismo, que fogem de muitas das prescrições do Rito Romano, embora tenha como pano de fundo praticamente as mesmas festas e solenidades oficiais.

período de interstício de celebrações, dado o domínio islâmico na Península, mas reafirma que, cerca de dois séculos após retomada do culto, com a imposição do rito romano-franco, já se reconhecia as peculiaridades litúrgicas praticadas na Sé de Braga.

Tratamos, portanto, de contextos prévios. Mas, devemos levar em consideração que o Rito Bracarense é

[...] em poucas linhas, [...] uma tradição que marcou não só a identidade local e regional durante séculos, mas também a própria identidade nacional, já que Braga influenciou as práticas litúrgicas de muitas outras dioceses, de norte a sul, desde o tempo de D. Afonso Henriques até ao termo da Reconquista. (FERREIRA, 2014, p. 124)

A partir dessa proposta do autor podemos pensar a menção que Herculano faz aos livros de culto bracarenses e, indiretamente, ao Rito próprio de Braga: é uma questão de identidade – maneira peculiar de se celebrar e uma forma muito à portuguesa, que vinha sofrendo com múltiplas tentativas de depuração e, até mesmo, anulação. Vale, portanto, recuperar um pouco do que se sabe acerca da origem de tal Rito:

No século XVIII, o padre oratoriano António Pereira de Figueiredo escreveu uma *Dissertação*, na qual defendeu que a tradição bracarense radica nos costumes monásticos beneditinos de tipo cluniacense trazidos do sul da França pelo arcebispo S. Geraldo (1096-1108+). Segundo esse autor, S. Geraldo teria restabelecido o culto na Sé, tendo com esse fim reformado previamente o Calendário, o Breviário e o Missal bracarenses, aos quais deu os traços distintivos observáveis nos manuscritos do século XV e nas suas primeiras versões impressas. O Calendário contempla largamente *os santos bispos de França e os da Ordem de S. Bento* (FERREIRA, 2014, p. 125, grifos do autor)

Ferreira refere, portanto, que já um oratoriano do século XVIII acreditava que a origem do Rito Bracarense estava relacionada com certas importações das liturgias monásticas da Ordem de São Bento praticadas ao Sul de França e que o arcebispo de Braga, “S. Geraldo teve, de facto, um papel activo na formatação da prática litúrgica local.” (FERREIRA, 2014, p. 129). Joaquim Félix de Carvalho (2018) vai, grosso modo, pela mesma esteira elucidativa quando refere as origens do Rito Bracarense:

[...] as Igrejas geograficamente mais distantes da Igreja mãe, da qual dependem em termos litúrgicos, por norma, preservam estratos arcaicos dessa liturgia que, com o decorrer do tempo, evolui no centro de difusão. Por outro lado, as liturgias mais solenes [...] tendem a conservar as expressões mais antigas. [...] há costumes medievais e barrocos que se devem a outros fatores, alguns deles heterógenos, que estão na própria formação do rito bracarense, cujas fontes litúrgicas procedem do sul da França e foram trazidas sobretudo pelos monges de Cluny, por S. Geraldo, bispos e monges da mesma proveniência [...]. Outros terão mais que ver com a admirável permuta de costumes, que, sobretudo desde o século XIII até o século XVI, as Igrejas transacionavam entre si. (p. 121-122)

Carvalho deixa claro que os ritos não são estáticos, pois evoluem com o passar do tempo, mormente quando há diferentes contatos culturais, tão comuns à Península Ibérica. Portanto, o Rito Bracarense resguarda desde costumes barrocos como medievais, formas heterógenas e endógenas, expressões monásticas e populares. Na ação celebrativa, “[...] se explora uma espécie de ‘folclore litúrgico’, com forte carga sentimental” (CARVALHO, 2018, p. 121). E, para complementar, é possível confirmar que o Rito Bracarense foi primeiro uma manifestação de culto para, posteriormente, se perpetuar por meio de livros:

[...] os livros que, no seu uso ou na sua confecção, podemos certamente situar na Sé de Braga, são todos bem tardios. Sem notação musical, temos vários breviários manuscritos do século XV, a começar pelo Breviário de Soeiro, que reflecte um estádio litúrgico um pouco anterior (em torno de 1340). O Missal bracarense mais antigo é já um impresso de 1498. O Manual bracarense de 1538, também impresso, inclui alguma música. Os livros de canto datam todos já do século XVI. Apesar disso, o estudo dos livros de coro da Sé catedral, anteriores ao século XVII, permitiu concluir que eles conservam, substancialmente inalterada, uma tradição medieval com características que remontam aos séculos X e XI. (FERREIRA, 2014, p. 133-134)

Aqui acorremos ao que já reproduzimos anteriormente: o rito é antes celebrado e, posteriormente, ganha a sistematização. Nisso tudo, modifica-se, “bebe” das fontes de diferentes culturas, integra expressões diversas e, igualmente, outras formas rituais podem cair em desuso.

Visto que temos uma boa base sobre o Rito Bracarense, retomemos a carta de Herculano, “Eu e o clero”. Já dissemos também que o sarcasmo do historiador ao mencionar as tentativas de reforma do Rito, por meio de seus

livros de culto, eram um protesto contra a perda das particularidades culturais de Portugal. Contudo, Herculano não esteve solitário ao denunciar essas investidas contra os costumes religiosos locais. A título de informação, podemos transcrever um excerto do célebre discurso de Antero de Quental, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos*:

A Idade Média é o período da transição: há ainda um, e o outro aparece já. Equilibram-se. A unidade vê-se, faz-se sentir, mas não chega ainda a sufocar a vida local e autonómica. Por isso é também esse o período das Igrejas nacionais. As da Península, como todas as outras, tiveram, durante a Idade Média, liberdade e iniciativa, concílios nacionais, disciplina própria, e uma maneira sua de sentir e praticar a religião. (QUENTAL, 2016, p. 57)

Vejamos como o poeta refere a existência das liberdades das “Igrejas nacionais” – que ele relega à Idade Média – o que inclui a forma celebrativa: isso se faz patente, sobretudo, quando Antero de Quental menciona as maneiras peculiares de sentir e praticar a religião. Nesse ponto, podemos verificar como Herculano já se adiantava, em 1850, questões que continuariam a ser debatidas em 1871. Depois, é possível entrever certa convergência entre o pensamento de Herculano e de Antero de Quental, ao menos nessa questão: a preservação das liberdades das Igrejas nacionais, o que incluía as suas liturgias próprias. Teremos, ainda, a oportunidade de abordar a análise que Herculano fez desse discurso de Antero, mas em uma perspectiva mais dogmática. Por ora, é importante deixar claro que estamos diante de uma preocupação não exclusiva do autor de “Eu e o clero”, mas que é mais ampla e diversa, já que os ritos específicos, como é o caso do Bracarense, também exprimem as individualidades de um povo ou, em outras palavras, a sua voz característica perante as outras nações e perante a centralidade do poder eclesiástico, sediado em Roma.

Dentre as peculiaridades pátrias, que foram discutidas por Herculano, está a lenda de Brites de Almeida (século XIV). Dessa lenda, surgiram tradições e ritos populares, ligados ao sacro, que o historiador discute em um texto intitulado “A padeira de Aljubarrota”. Com a seguinte contextualização se principia o referido texto:

Das muitas tradições populares de Portugal uma das mais vulgarizadas e aceitas é a da famosa padeira de Aljubarrota, que, depois da batalha dada junto àquela povoação, entre D. João I de Portugal e D. João I de Castela, matou sete castelhanos com a pá do forno... Se imaginarmos que uma mulher, armada com uma pá, venceu e derrubou sete soldados em peleja igual, a tradição é absurda e incrível; mas se atendermos a que estes sete homens podiam ser assassinados depois da batalha, quando as gentes del-rei de Castela, cheias de fome e cansaço, se derramaram pelos arredores de Aljubarrota, sem oferecerem a mínima resistência a quem os acometia, de que são testemunha os antigos cronistas, então a façanha da célebre padeira, perdendo grande do seu maravilhoso, se torna possível. Reduzido assim à possibilidade este sucesso tradicional, quer real, quer fabuloso, tem, em qualquer dos casos, um valor histórico, porque é um símbolo, uma expressão da ideia viva e geral dos portugueses daquele tempo, o ódio ao domínio estrangeiro, e o rancor com que todas as classes de indivíduos guerreavam aqueles que pretendiam sujeitá-los a esse domínio. (HERCULANO, 19-- , p. 137-138)

Nessas afirmações, o historiador continua a questionar os mitos pátrios. Nesse caso, explica a lenda da padeira de Aljubarrota, mas recorda o enfraquecimento dos soldados castelhanos após a batalha. Portanto, talvez não houvesse nada de extraordinário em uma mulher vencê-los se valendo de uma pá de forno. Entretanto, o autor também se debruça sobre a importância da mítica de Brites de Almeida para os portugueses: a padeira é um símbolo, sobretudo de enfrentamento ao domínio estrangeiro, mesmo que o seu dito feito seja uma lenda. É possível entrever, a partir dessas propostas de Herculano, que o historiador seja mais condescendente com a mítica de Brites de Almeida do que com a do milagre de Ourique, mas há motivos para isso, se nos recordarmos da presença opressiva de franceses e britânicos em Portugal no início do século XIX. Digamos que, para Herculano, o mito da padeira de Aljubarrota faria mais sentido ao contexto oitocentista, ainda que não tenha sido um fato histórico. Mais à frente, no mesmo texto, o historiador cita algumas das tradições geradas pela lenda, tomando por fonte as *Memórias de D. João I*, capítulo 260, de José Soares da Silva (1672-1739). O que Herculano faz, em “A padeira de Aljubarrota”, é a transcrição de excertos da crônica de Silva, que reproduzimos a seguir:

“Por notícias produzidas da diligência que, por ordem do ilustríssimo bispo de Leiria, D. Álvaro de Abranches, a instância minha, se fez na mesma vila (Aljubarrota), depôs o pároco da

dita freguesia (S. Vicente), e outras pessoas não menos fidedignas, que era constante aquela tradição; e juntamente declararam o lugar em que hoje (1732) se guarda esta pá; que desde então conservou tanta fé, que não só a levaram na procissão, que todos os anos faziam no mesmo dia de 14 de Agosto; mas quando este reino passava ao domínio de Castela, temendo os moradores que Filipe 2º quisesse extinguir-lhe esta memória, consumindo o instrumento dela, houve um homem dos seus mais principais, por nome Manuel Pereira de Moura, que a meteu dentro de uma parede, que se fazia nos mesmos paços do concelho, (de donde, com grande gosto e alvoroço do povo, se tirou depois no tempo da aclamação do invicto monarca el-rei, D. João 4º) e certamente que se não enganaram naquele juízo, porque depois tiveram repetidas ordens de Madrid os vereadores da câmara na mesma vila, para remeterem a tal pá para aquela corte, de que puderam desculpar-se com dizer que não sabiam dela. [...]” (HERCULANO, 19--., p. 140)

Obviamente que o trecho supratranscrito não é de autoria de Herculano, como já mencionamos. No entanto, ele foi selecionado pelo historiador, da crônica de Silva, para compor “A padeira de Aljubarrota”. Possivelmente, essa seleção de Herculano não é ingênua, já que nela se rememora o período de domínio hispânico sobre Portugal, após a morte de D. Sebastião (1554-1578), que não deixara herdeiros, e do Cardeal, seu tio, D. Henrique (1512-1580). De acordo com o autor da crônica ajuntada ao texto de Herculano, havia na vila de Aljubarrota o costume anual de se levar a suposta pá de Brites de Almeida na procissão de 14 de Agosto. Ou seja, rememorava-se um feito pátrio, com um cortejo religioso, na data em que se assinalava a vitória dos portugueses sobre os castelhanos – em uma reafirmação da independência do reino, conforme já verificamos –, mas também às vésperas do dia de Nossa Senhora da Vitória (ou da Glória). Nessa mesma manifestação pública, levava-se a suposta pá, como insígnia da vitória lusitana. Vejamos, aqui, que a pá de Brites de Almeida é como uma relíquia (Figura 30) – sinal visual – de um santo, pois as relíquias não precisam ser, necessariamente, os ossos de um virtuoso ou mártir: podem ser também os trajes ou objetos de uso. Nesse caso, não estamos tratando de uma santa canonizada – nem, talvez, de uma “santa popular” –, mas de um mito, que remonta à resistência portuguesa. Já a pá, conforme o cronista, levada em procissão, sob a anuência do pároco – ele que representa a crença institucional – funciona como relíquia dessa vitória sobre os castelhanos. Tanto é assim que os habitantes de Aljubarrota, quando do domínio hispânico,

temiam que os espanhóis tentassem suprimir a tradição e subtrair a dita pá de Brites de Almeida: o motivo é óbvio, pois aquele objeto, levado em cortejo religioso, poderia fazer rememorar a resistência portuguesa e, ao mesmo tempo, incitar insurreições contra Madrid. Por fim, o cronista citado por Herculano, afirma que no momento da Restauração do trono português, com a ascensão de D. João IV (1604-1656), a pá da padeira de Aljubarrota foi retirada do lugar em que estava acoitada com grande festividade, pois era o fim do jugo espanhol sobre Portugal.

Trazemos esse relato, coligido em “A padeira de Aljubarrota”, a fim de percebermos como algumas tradições pátrias entraram para os ritos religiosos e populares: a Batalha de Aljubarrota e a lenda de Brites de Almeida estão circunscritas ao século XIV, porém, de acordo com o cronista, a tradição de se levar a suposta pá de forno em procissão era muito viva durante o século XVI, quando do domínio espanhol, e fora ainda avivada no século XVII, por ocasião da Restauração da coroa portuguesa. Podemos ainda pensar como o próprio Herculano recupera, em seu texto, a tradição da padeira de Aljubarrota, no século XIX, momento das incertezas e das vicissitudes que já esclarecemos neste estudo. Observemos como o historiador traz à baila certo rito popular, próprio de Portugal, a fim de também explicar como essas liturgias são uma espécie de afirmação pátria e, muitas vezes, parecem surgir fora da institucionalidade, contudo, ainda assim, são toleradas por ela.

Nessa esteira das particularidades dos povos, podemos, igualmente, retomar a *O Bobo* (1128), quando uma ação litúrgica, dentro da narrativa, faz “pesar” um dos pratos da balança que guerreava e, dessa maneira, gera o reino de Portugal. Antes disso, no entanto, pensemos em algumas das características desse romance histórico que corroboram para chegarmos a essa conclusão. De acordo com Paulo Motta Oliveira (2000),

O enredo de *O Bobo* possui algumas características peculiares, que cabe aqui ressaltar. O livro começa com uma longa reflexão histórica sobre os efeitos da morte de Afonso VI [1047-1109], rei de Leão e Castela, nas lutas políticas na península Ibérica. (p. 140-141)

E, de fato, o romance histórico terá uma grande propensão à contextualização ou às explicações para um leitor que está afastado do período

em que a narrativa está circunscrita. Isso está relacionado com o que já mencionamos: tentar ensinar o passado pátrio pela narrativa histórica de ficção. Porém, no caso de *O Bobo (1128)*, mais do que ensinar certos costumes medievais, o narrador se propõe a uma séria reflexão acerca das origens de Portugal. Começemos pelo trecho que segue:

A ideia de nação e de pátria não existia para os homens de então do mesmo modo que existe para nós. [...] Nem nas crônicas, nem nas lendas, nem dos diplomas se encontra um vocábulo que represente o espanhol, o indivíduo da raça godoromana distinto do sarraceno ou mouro. Acha-se o asturiano, o cantabro, o galiciano, o português, o castelhano, isto é, o homem da província ou grande condado; e ainda o toledano, o barcelonês, o compostelano, o legionense, isto é, o homem de certa cidade. O que falta é a designação simples, precisa, do súbdito da coroa de Oviedo, Leão e Castela. E por que falta? É porque, em rigor, a entidade faltava socialmente. Havia-a, mas debaixo de outro aspecto: em relação ao grêmio religioso. Essa sim, que aparece clara e distinta. A sociedade cristã era una, e preenchia até certo ponto o incompleto da sociedade temporal. Quando cumpria aplicar uma designação que representasse o habitante da parte da península livre do jugo do islão, só uma havia: *christianus*. O epíteto que indicava a crença representava a nacionalidade. E assim cada catedral, cada paróquia, cada mosteiro, cada simples ascetério era um anel de cadeia moral que ligava o todo, na falta de um forte nexó político. (HERCULANO, 19--., p. 4-5, grifo do autor)

Partindo do trecho supratranscrito, vejamos como as propostas do narrador de *O Bobo (1128)* são semelhantes, em termos, ao que Antero de Quental proferiu em discurso nas Conferências Democráticas do Casino Lisbonense, no que se refere a certa autonomia local. No discurso anterior, há um elogio às Igrejas nacionais e à preservação de suas particularidades. No romance histórico de Herculano, no entanto, a voz narrativa refere que o conceito ou o entendimento de nacionalidade não existia conforme os leitores – já oitocentistas, podemos presumir – estariam acostumados, pois isso nem existia “[...] para os homens dos séculos XI e XII.” (HERCULANO, 19--., p. 4). O que havia, segundo o narrador do romance, era a concepção de origem local (provinciana ou de um condado) mais do que o sentimento de origem filiado ao reino central: aqui, podemos inferir certa exaltação à não centralidade do poder régio, o qual, historicamente, viria mais tarde, como já observamos, com o Antigo Regime. De igual maneira, o narrador de *O Bobo (1128)* afirma que a religiosidade era também um forte componente para a afirmação de

pertencimento, pois todos os que não estavam sob o jugo do Islamismo, na Península Ibérica, antes se designavam como cristãos do que como pertencentes a um determinado reino. Por isso, ainda segundo o narrador, as catedrais, os mosteiros, as paróquias e os ascetérios foram fundamentais para manter certa coesão, quando faltavam as instituições políticas ou, antes, quando elas não tinham a mesma proeminência, que viriam a ter posteriormente. É perceptível, portanto, a tentativa da voz narrativa em ensinar, ao contextualizar o período de ambientação histórica do romance.

Quando trouxemos aqui os trechos da alocução de Antero de Quental, estamos demonstrando, primeiramente, como as reflexões propostas nas obras de Herculano não são exclusividades, mas também verificando como escritores de gerações diferentes se debruçaram, cada qual à sua maneira, sobre as questões da autonomia das Igrejas, inclusive na maneira ritual. Agora, estamos averiguando, em um dos romances históricos de Herculano, como são propostas as reflexões sobre as origens portuguesas, inclusive embasadas na religiosidade. Vejamos, ainda, que o excerto de *O Bobo (1128)*, que transcrevemos, faz menção às catedrais, às paróquias e aos mosteiros, como maneiras medievais de manter certa coesão política e moral, nas palavras do narrador, na Península Ibérica durante a Idade Média. Cabe aqui, ainda, outra ponderação: esses prédios não eram somente edifícios de pedra, pois representavam muito mais do que uma construção. Primeiramente, porque reuniam uma comunidade: grosso modo, no caso das catedrais, a comunidade dos cônegos e do povo citadino; no caso das paróquias, os habitantes circunscritos em um território; e, por fim, no caso dos mosteiros, toda a comunidade dos monges e, eventualmente, os que viviam sob a sombra do cenóbio. Eram, pois, lugares de resistência cristã frente aos reinos islâmicos da Península Ibérica: podemos, por exemplo, remontar a *Eurico, o presbítero*, que ficcionaliza a entrada dos árabes na Península Ibérica e o declínio do reino cristão dos visigodos:

A vitória do Críssus assegurara aos Árabes a conquista da Espanha inteira [...]. O Duque de Cantábria, Pelágio, fora o único em cuja alma não morrera inteiramente a esperança. Errante pelos cerros quase inacessíveis que se elevam no extremo oriental da Galécia e que, passando ao norte da Catarginense, vão encontrar-se no vulto gigante dos Pirineus, o

mancebo não dobrara a cerviz ao fado cruel que pesava sobre seus irmãos. Poucos o haviam seguido naquela vida quase selvagem: [...] eram homens [...] a cujos olhos as afrontas da Cruz derribada do cimo das catedrais seria espectáculo incrível e insuportável. Uma caverna servia de paço ao jovem rei das montanhas e de templo ao Crucificado. [...] As montanhas das Astúrias eram o verdadeiro e único refúgio da independência goda. (HERCULANO, 19-- , p. 155-158)

Há um grande espaço temporal, obviamente, entre a ambientação histórica de *Eurico, o presbítero* (século VIII) e *O Bobo* (1128). Contudo, se compararmos o discurso de ambos os romances podemos entrever certa lógica na obra de Herculano. Essa lógica é dada pela própria evolução histórica, na qual o autor fundamenta as suas produções ficcionais: o primeiro romance relata a resistência visigótica e cristã nas cavernas das Astúrias – tanto é assim que o narrador menciona Espanha como sinónimo de Península Ibérica, pois o período é muito anterior ao reino lusitano. Isso ocorre após a Batalha do Críssus ou Batalha de Guadalete⁸⁰, recriada de maneira ficcional em *Eurico, o presbítero*. Já a segunda narrativa faz menção à resistência cristã frente ao Islamismo com o uso de prédios – catedrais, paróquias e mosteiros – nos quais a comunidade cristã se reunia e, além disso, sentia-se pertencente a um povo, que professava uma fé. Isso é importante em nossa reflexão, pois, em *O Bobo* (1128), um evento litúrgico ocorre no Mosteiro de D. Mumadona (926?-968?), descrito pelo narrador nos seguintes termos:

Não vedes, digo, a alpendrada de uma igreja, a portaria de um ascetério, a grimpá de um campanário? É o mosteiro de D. Mumadona: é um claustro de monges negros: é a origem

⁸⁰ De acordo com Renan Frighetto (2013), Guadalete foi “[...] uma *batalha* inserida em um contexto histórico maior que teve como resultado primário a desarticulação da instituição régia hispano-visigoda, gerando, a *posteriori*, a fragmentação política do reino hispano-visigodo de Toledo e o início da dominação berbere-muçulmana sobre a *Hispania/Al Andalus*. / [...] podemos dizer que a batalha entre os godos e os *mauri* islamizados no ano de 711 foi o capítulo derradeiro de um largo processo de confrontação entre a nobreza e a realeza hispano-visigoda (p. 33;39, grifos do autor). Esse evento bélico pode ser designado também como Batalha de Críssus, pois, a peleja se deu às margens do rio e, como consta em nota a *Eurico, o presbítero*, “Assim se denominavam no tempo dos Romanos e dos Godos o rio que os Árabes deram o nome que ainda conserva de Guadalete.” (HERCULANO, 19-- , p. 74). Foi, portanto, um conflito decisivo entre visigodos e mouros, no início do século VIII: como bem explica Frighetto, não foi apenas a batalha campal que levou ao declínio visigótico na Península Ibérica, mas uma série de acontecimentos que culminaram com a derrota em Guadalete. Alexandre Herculano ficcionaliza, em *Eurico, o presbítero*, os múltiplos problemas enfrentados pelos visigodos e a traição de alguns deles, que fizeram um acordo com os muçulmanos. Isso está circunscrito no capítulo X, intitulado “Traição”, do romance histórico (HERCULANO, 19-- , p. 91-103).

desse burgo, do castelo roqueiro e dos seus paços reais.
(HERCULANO, 19-- , p. 19)

O narrador convida o leitor a observar o ascetério de São Mamede – ou mosteiro –, mandado erigir, no século X, por D. Mumadona Dias: o prédio já não existia no século XIX. Logo, é um apelo do discurso narrativo à imaginação. Entretanto, o narrador deixa claro que o mosteiro pertence aos monges negros que, conforme já verificamos, são os religiosos da Ordem de São Bento, confirmado pela descrição que a voz narrativa traça acerca da personagem de Fr. Hilarião, “[...] o mui pacífico abade beneditino.” (HERCULANO, 19-- , p. 159). Será, pois, na igreja desse mosteiro que uma liturgia, sob a presidência do abade, incentivará a aclamação popular do então infante D. Afonso Henriques como rei de Portugal: em outras palavras, a igreja e o mosteiro, muito além de um conjunto edificado, são locais com significado pelas suas celebrações e, em *O Bobo (1128)*, foram também os lugares de entusiasmo coletivo pela causa da independência de Portugal.

Recordemos que o romance histórico de Herculano retoma as querelas entre os partidários do infante D. Afonso Henriques com os de D. Teresa, representada pelo Conde de Trava, seu amante: “[...] não estamos diante de uma região periférica, mas no próprio epicentro de uma crise que terá, como consequência, a batalha de S. Mamede e a futura criação de Portugal enquanto reino independente.” (OLIVEIRA, 2000, p. 142). Observemos as ponderações do narrador acerca do nascimento do reino lusitano:

Deste estado tumultuário derivou a separação definitiva de Portugal, e a consolidação da autonomia portuguesa. Obra a princípio de ambição e orgulho, a desmembração de dois condados do Porto e de Coimbra veio por milagres de prudência e de energia a constituir, não a nação mais forte, mas de certo a mais audaz da Europa (HERCULANO, 19-- , p. 9)

Já sabemos que o romance se inicia com a contextualização da morte do rei de Leão e Castela, pai de D. Teresa: “A morte de Afonso VI, [...] quase no fim da primeira década do século XII, deu origem a acontecimentos ainda mais graves do que os por ele previstos” (HERCULANO, 19-- , p. 1). Depois disso, o narrador segue tratando do tumultuoso governo da outra filha de D. Afonso VI, D. Urraca (1080-1126) (HERCULANO, 19-- , p. 2-3) e, por fim, chega

às conclusões de que Portugal nasce a partir desses desordenamentos. De acordo com Paulo Motta Oliveira (2000), “[...] será justamente a gestação do reino de Portugal um dos temas centrais deste romance” (p. 142), mas, para o narrador de *O Bobo (1128)*, as origens pátrias não se deram de maneiras miraculosas ou sacralizadas – como se acreditava pela propagação do mito de Ourique. Vejamos como a voz narrativa chega a empregar o vocábulo “milagre”, mas o dito *extraordinário* foi empreendido por ações históricas e humanas.

O romance se inicia com a situação macro para relatar, posteriormente, os acontecimentos específicos. Ao mencionarmos as ações humanas para a constituição do reino português, pensemos na personagem, que dá o nome a essa narrativa de Herculano:

E não era lá nenhum grande homem: era um vulto de um pouco mais de quatro pés de altura; feio como um judeu; barrigudo como um cónego de Toledo; imundo como a consciência do célebre arcebispo Gelmírez, e insolente como um vilão de beetria. Chamava-se de seu nome Dom Bibas. Oblato do mosteiro de D. Muma, quando chegou à idade que se diz da razão, [...] achou que não era feito para aquele remanso da vida monástica. Atirou às malvas o hábito, a que desde o berço o tinham condenado: e, ao cruzar a porta do ascetério, escarrou ali em peso o latim com que os monges começavam a empeçonhentar-lhe o espírito. Depois, sacudindo o pó das suas sapatas, voltou-se para o mui reverendo porteiro, e por um esforço sublime de abnegação atirou-lhe à cara com toda a ciência hebraica, que tinha alcançado naquela santa casa, gritando-lhe com uma visagem de escárnio – *racca maranatha, racca maranatha* – e desaparecendo após isso (HERCULANO, 19--., p. 22-23)

Dom Bibas é, portanto, um egresso do mosteiro de D. Mumadona, mas que não chegou a professar na Ordem de São Bento: como oblato, era um leigo que estaria mais ligado aos serviços braçais na vida monástica. Percebamos a descrição, com comparações, que o narrador faz da personagem: baixo, feio como um judeu, barrigudo como um cónego de Toledo e sujo como a consciência de Diego Gelmírez (ou Xelmírez) (1068-1139), primeiro arcebispo de Santiago de Compostela, a quem são atribuídos roubos de relíquias de Braga, a fim de serem levadas para Compostela⁸¹. Essas duas

⁸¹ Em *O Bobo (1128)* é possível averiguar tal referência ao furto de relíquias de santos em Braga a fim de serem levadas à Compostela, quando a personagem Tructezindo, sobrinho de

últimas comparações são de nítido tom anticlerical – uma se fundamenta na glotonaria do clero e a outra na vida delinquente de uma figura histórica. Contudo, cabe afirmar que nada há de atrativo na figura de Dom Bibas, segundo o narrador. Porém, podemos perceber outra questão: o egresso, ao deixar a Ordem de São Bento e o mosteiro, revela um caráter extremamente zombeteiro, pois, de acordo com a voz narrativa, ele sai gritando impropérios ao monge porteiro: *racca*, palavra de origem semítica, que pode ser entendida por “cabeça vazia” ou “sem miolos”, e *maranatha*, que é um clamor, em oração, “vem, Senhor”.

A cena serve muito mais para demonstrar o quão escarnecedor Dom Bibas conseguiria ser. E seria ele o escolhido para a função truanesca dos paços, em Guimarães. Novamente, o narrador instrui o leitor acerca da importância, na Idade Média, das funções desempenhadas por um truão:

O leitor que não conhecesse por dentro e por fora, como se usa dizer, a vida da idade média, riria da pequice com que atribuímos valor político ao bobo do conde de Portugal. Pois o caso não é de rir. Naquela época o cargo de truão correspondia até certo ponto ao dos censores da república romana. [...] Os ódios e as vinganças eram lealmente ferozes, a dissolução sincera, a tirania sem mistério. No século XVI Filipe II envenenava seu filho nas trevas de um calabouço: no princípio do XIII Sancho I de Portugal arrancando os olhos aos clérigos de Coimbra, que recusavam celebrar os ofícios divinos nas igrejas interditas, chamava para testemunhas daquele feito todos os parentes das vítimas. [...] / Numa sociedade em que as torpezas humanas assim apareciam sem véu, o julgá-las era fácil. O dificultoso era condená-las. [...] / Mas no meio do silêncio tremendo de padecer incrível e de sofrimento forçado, um homem havia que, leve como a própria cabeça, livre como a própria língua, podia descer e subir a íngreme e longa escada do privilégio, soltar em todos os degraus dela uma voz de repreensão, punir todos os crimes com uma injúria amarga e patentear desonras de poderosos, vingando assim, muitas vezes sem o saber, males e opressões de humildes. Este homem era o truão. (HERULANO, 19-- , p. 26-28)

Fernando Perez, exclama ao tio: “Oh não, meu tio e senhor! – replicou o travesso rapaz. – Pelos ossos de S. Cucufate, que com tão finas artes o santo arcebispo Gelmírez furtou de Braga para os levar a Compostela, vos juro que não pensava de amores.” (HERCULANO, 19-- , p. 239). Recordemos que Compostela está na Galícia e Fernando Perez, o Conde de Trava, era também galego, mas “[...] considerava-se já como senhor dos condados de Portugal e Coimbra” (HERCULANO, 19-- , p. 237). Embora a fala de Tructezindo seja uma construção ficcional, Diego Gelmírez, de fato, empreendeu furtos para que muitas das romarias se dirigissem a Compostela e não mais a Braga, já que muitos buscavam os santuários onde houvesse relíquias de santos para a veneração. O santo mencionado pela personagem do rapaz, São Cucufate, é um mártir, que pregou na Península Ibérica e viveu entre os anos 269 e 313.

Demoramo-nos com as digressões explicativas do narrador de *O Bobo* (1228), porque elas são importantes em nossa análise: verificaremos como a junção de três episódios, no romance histórico de Herculano, grosso modo, deram origem a Portugal. Do primeiro já tratamos: o contexto histórico. Por ora, verificamos a ação de Dom Bibas e, por fim, chegaremos às liturgias da igreja do mosteiro de D. Muma.

Observemos como o narrador caracteriza a importância das atividades truanescas na Idade Média: para tanto, recupera os atos sanguinolentos do filho de D. Afonso Henriques, D. Sancho I (1154-1211), mas também refere o possível feito homicida de Filipe II (1527-1598), de Espanha, já no século XVI, contra o próprio filho, Carlos, Príncipe das Astúrias (1545-1568). Isso serviria para ilustrar o quanto os tiranos não estavam submetidos à Lei e o quanto a sociedade de outrora seria bárbara. Para tanto, havia o truão que, pela troça, poderia censurar os soberanos. Por conseguinte, poderia expô-los ao ridículo, pois era permitido ao bobo fazê-lo, além de que o riso também poderia ser uma maneira de conduzir à reflexão. Por fim, o truão vingava, mesmo sem saber, os que não tinham voz contra os opressores e poderia impedir que outros maus feitos fossem realizados.

Por isso, a personagem de Dom Bibas é fundamental para o desenvolvimento da trama de *O Bobo* (1128): em um de seus atos zombeteiros – nada que extrapolaria a sua função – o truão escarnece de Fernando Perez e de seu valido, Garcia Bermudes, apaixonado por Dulce, e, por conseguinte, oponente de Egas Moniz Coelho. Dada a irritação do Conde de Trava, Dom Bibas é flagelado, por exercer as suas funções, dentro do Castelo de Guimarães e por ordem dos nobres, sem alcançar nem a indulgência de Martim Eicha, o cônego de Lamego: “Daí a pouco, em um pátio interior, ouviam-se-lhe os gritos dolorosos por entre o som dos açoutes, e apupos e gargalhadas de pagens, serventes e cavaleiriços.” (HERCULANO, 19-- , p. 106-107).

Após essa punição, o truão trabalhará, por vingança, contra o Conde de Trava e facilitará a entrada, por caminhos subterrâneos, dos aliados de D. Afonso Henriques no Castelo de Guimarães – cuja construção já fora pormenorizada pelo narrador, no segundo capítulo do romance, reforçando a “[...] sua fortaleza, vastidão e elegância.” (HERCULANO, 19-- , p. 15). Contudo,

somente ao fim da narrativa teremos a revelação da participação de Dom Bibas nesse processo crucial da vitória de D. Afonso Henriques na Batalha de S. Mamede:

A presença deste personagem que, por uma vingança, modifica o destino de Portugal, e que está sempre oculto, parece-nos sintomática. Parece-nos que ao seguir vários focos narrativos, e ao manter oculto este bobo fundamental, o narrador acaba por desmascarar uma visão da história: a de que o que dela podemos recuperar é a superfície, os fatos externos e datáveis, mas o que de fato a move está por baixo desta superfície, e não pode ser atingido pelos olhos do historiador que quer recuperar este passado. / [...] Nós, leitores, sabemos o lado oculto de tudo isso que nos é narrado. Mas não o sabem os contemporâneos dos acontecimentos – como o narrador se preocupa em indicar (OLIVEIRA, 2000, p. 146-147)

Oliveira demonstra como o próprio romance histórico de Herculano está construído de forma a ilustrar que o que sabemos, normalmente, é o geral, mas que muitas questões específicas se perdem ao longo da História. E à ficção é dada a liberdade para preencher essas lacunas via imaginação: vejamos que, pela segunda vez, a voz narrativa não evoca um mito ou um milagre para explicar o nascimento de Portugal como reino independente, mas a ação humana. Mais: a de um truão. Ou, ainda, se quisermos, também dos aristocratas e do cônego, que infligiram o castigo ao bobo, gerando tamanha revolta em Dom Bibas. Em outras palavras: o Conde de Trava, D. Teresa e D. Afonso Henriques, personagens com referencial histórico, não foram excluídos do romance de Herculano, afinal eles fazem parte da História. Entretanto, também existe a personagem ficcional de um truão, que é extremamente importante para que o “prato da balança” das decisões históricas “pendesse” para o lado de Portugal.

Por fim, o terceiro elemento, também dirigido por ação humana, é a liturgia monástica de afirmação de D. Afonso Henriques como rei. O capítulo XV do romance, intitulado “Conclusão”, se inicia já dando notícias do resultado da Batalha de S. Mamede e tecendo comentários acerca do registro histórico:

A sorte das armas e a vingança de Dom Bibas tinham resolvido os futuros destinos de Portugal. Não foi esta a primeira vez, nem será a última, em que uma batalha ou um caturra influam na existência ou não existência, no modo de ser ou não ser

destes corpos morais chamados nações [...]. / Brava batalha se pelejara no campo de S. Mamede junto de Guimarães, onde a hoste do infante se travara com a de sua mãe e do conde de Trava. Depois de largo conflito, Afonso Henriques triunfara, e D. Teresa se vira obrigada a fugir com o soberbo estrangeiro, indo encerrar-se no castelo de Lanhoso, distante duas léguas do lugar do recontro. / Mas porque não procuraram os vencidos amparar-se dentro dos fortes muros e torres do castelo de Guimarães? É o que não nos dias a história. Pouco importa: di-lo-emos nós. A história não conheceu Dom Bibas, e Dom Bibas, muito em segredo o revelamos aqui aos leitores, nos oferece a chave deste mistério. *O bobo* tornara impossível semelhante arbítrio, e porventura *ajudara a descer do céu a bênção que cobriu as armas de Afonso Henriques*. (HERCULANO, 19--., p. 277-278, grifos nossos)

Primeiramente, o narrador já declara que a vitória da batalha fora de D. Afonso Henriques, mas o confronto bélico ainda seria descrito, em partes, no mesmo capítulo. Ou seja, o leitor sabe do resultado final antes mesmo do relato da peleja. Isso é importante, porque joga luz sobre a personagem de Dom Bibas, que seria o grande facilitador das hostes de D. Afonso Henriques na tomada da cidadela de Guimarães e tudo por conta de uma vingança pessoal. Por isso, a voz narrativa declara que a História não conheceu o truão, conheceu apenas os fatos da vitória do infante e da busca por refúgio, no Castelo de Lanhoso, por parte de Fernando Perez e D. Teresa. Em outras palavras, “[...] a recuperação do passado, feita de fragmentos, [...] não recupera o que aconteceu, mas apenas a face visível, e por vezes falsa, do que aconteceu.” (OLIVEIRA, 2000, p. 148).

Vejamos também como o narrador insiste que é a batalha no campo de S. Mamede que define os destinos de Portugal, com a interferência, em *O Bobo (1128)*, de Dom Bibas. Para melhor entendermos a opção narrativa por S. Mamede, podemos recorrer ao que propõe Ana Isabel Buescu (1993):

O facto de, nas origens longínquas do sentimento da nacionalidade e na génese da constituição de uma memória das origens, ter sido a batalha de São Mamede (1128) a representar a fundação, sendo depois substituída pela batalha de Ourique, assume um significado particular quando encarado segundo a perspectiva da relação especial que, numa visão tradicional das origens, se estabelece entre o poder e o sagrado. / Se até finais do século XIV a intervenção divina não se encontra ainda incorporada na narrativa de Ourique, a sua inclusão na *Crónica* de 1419 marcará o passo decisivo na transferência de São Mamede para Ourique como momento das origens. (p. 24-25)

O texto de Buescu versa também sobre o momento em que surge a narrativa miraculosa do aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques antes da Batalha de Ourique. A conclusão da autora, no entanto, é de que o milagre passa a ser propagado tardiamente (século XV) em relação à dita batalha (século XII). O motivo, segundo Buescu, é de que o Mito de Ourique passaria a atrelar o surgimento de Portugal a uma vontade divina, estabelecendo o reino lusitano como um novo povo eleito, conforme já verificamos ao abordarmos a missiva “Eu e o clero”, de Herculano ao Cardeal-Patriarca de Lisboa. Contudo, anteriormente, a origem do reino estava muito mais associada à Batalha de S. Mamede. É perceptível, portanto, à luz dessa informação trazida pela estudiosa, que o narrador de *O Bobo (1128)* recupera o confronto bélico no campo de S. Mamede como o momento decisivo para a independência de Portugal. Em outras palavras: o narrador do romance histórico opta pelas ações humanas – o contexto histórico e a vingança de Dom Bibas – como fundamentais para o nascimento de Portugal. Não há, por fim, milagre ou aparecimento fabuloso:

Se a história é apenas uma recuperação parcial, se essa recuperação pode trazer uma face falsa do passado, podemos entender o quanto esse romance poderia ser perturbador. Afinal, Portugal poderia ter surgido não por grandes feitos, mas graças a vingança de um reles bobo. (OLIVEIRA, 2000, p. 149)

Como bem propõe Oliveira, *O Bobo (1128)* já desmistifica, mesmo como ficção, o surgimento extraordinário do reino na Idade Média, antes mesmo de *História de Portugal*. Atentemos, ainda, para os termos empregados pelo narrador na “Conclusão” do romance histórico: ele afirma, de forma patente, que era Dom Bibas que ajudara a “bênção do céu” recair sobre as armas de D. Afonso Henriques. Aqui, não restam dúvidas da racionalidade da voz narrativa que pode até crer no divino, mas o sujeito do auxílio para a vitória do infante é o truão.

Todavia, há uma questão que, muitas vezes, é negligenciada em *O Bobo (1128)*: a liturgia monástica de aclamação de D. Afonso Henriques. Não significa que Dom Bibas não tenha um papel primordial, pois já vimos, inclusive, o que o narrador do romance refere sobre ele. Estamos afirmando,

contudo, que há ainda uma celebração que impulsiona o povo pela causa de D. Afonso Henriques, enquanto a peleja acontecia no campo de S. Mamede:

As portas da igreja de S. Salvador abriram-se de par em par, e dentro ouviu-se o som do melodioso órgão [...] e o canto dos monges, que entoavam as orações do ritual antigo para chamar a bênção do céu sobre a cabeça do príncipe que devia voltar vencedor dos seus inimigos. / *A revolta começava no burgo pela liturgia monástica*. (HERCULANO, 19--, p. 280, grifos nossos)

Para contextualizar, a essa altura, de fato, D. Afonso Henriques já estava em vantagem, mas ainda a peleja não estava completamente resolvida, pois “Os habitantes do burgo [...] sentiram misturarem-se lá no alto as aclamações ao infante com os gritos e gemidos dos que morriam.” (HERCULANO, 19--, p. 278) e estava já “[...] hasteada na torre de menagem a signa de Afonso Henriques.” (HERCULANO, 19--, p. 279). Isto é, os que guerreavam pelo infante já tinham alcançado o último reduto defensivo do Castelo de Guimarães. Todavia, segundo o narrador, era a liturgia monástica que haveria de incitar a aclamação popular do príncipe como rei, pois os monges passariam a cantar o ritual para clamar a bênção sobre D. Afonso Henriques. Vejamos: primeiramente, uma liturgia poderia guiar as massas e, em segundo lugar, não há uma intervenção divina ou uma aparição miraculosa. O que há é a seleção de um ritual pelo abade, Fr. Hilarião, notório aliado da causa do infante. Em outras palavras, ainda que seja uma celebração religiosa no romance, ela é, antes de mais, uma escolha humana. Vamos, pois, a ela:

Não havia dúvida que Fr. Hilarião tornara ao mosteiro, porque a voz fraca e trémula do velho abade entoara as palavras do salmo – *Deus se compadece de nós*, – e os kyries dos outros monges haviam após isso reboado no templo e sido interrompidos novamente por Fr. Hilarião que cantava: – *Levanta-te, ó senhor!* – ao que os seus confrades respondiam na toada solene do canto gregoriano. Depois de várias orações, durante as quais muitos burgueses tinham sucessivamente entrado na igreja, seguia-se uma em que era necessário proferir o nome do príncipe para quem se invocava a protecção divina. Ousadamente o bom do abade garganteou: / “Ó Deus, a cujos pés está o universo, e a quem obedece tudo sob o império do teu servidor fiel o príncipe D. Afonso! – concede-lhe tempos pacíficos, e piedoso afasta dele esta bárbara guerra, para que, regedor do teu povo, guiado por ti, Senhor, obtenha paz no meio das gentes.” / Ao acabar esta oração um leve ruído de aplauso sussurrou pelas naves, mas

logo morreu em atento silêncio. (HERCULANO, 19--, p. 280-281, grifos do autor)

Alguns esclarecimentos devem ser realizados para melhor análise do excerto do romance: quando o narrador se refere aos burgueses, está tratando da concepção medieval do termo, isto é, os habitantes do burgo. Isso é importante para que entendamos que estamos diante de uma designação mais próxima ao “povo” que vivia em Guimarães, sem participar da aristocracia. Tanto é assim que, no primeiro capítulo da narrativa, há uma conceituação acerca da classe burguesa, traçando, em linhas gerais, as diferenças do período do seu surgimento como o que viria a ser posteriormente (HERCULANO, 19--, p. 7-8). Isto posto, lembremos que são os habitantes do burgo (Guimarães) que adentrarão a igreja do mosteiro, durante a liturgia monástica, e já ensaiam certo aplauso, quando o abade pronuncia o nome de D. Afonso Henriques em meio à oração.

A liturgia, no entanto, não era uma invenção de Fr. Hilarião, mas o abade se vale dela, espertamente, pela causa do príncipe. Tanto é assim que há uma nota de rodapé, no fim da oração proferida pelo abade, que assim explica: “Em todas as circunstâncias desta cerimônia religiosa seguimos rigorosa e textualmente o ritual de Silos de 1050, publicado por Berganza.” (HERCULANO, 19--, p. 281). Ou seja: o narrador de *O Bobo (1128)* se utiliza de uma nota elucidativa para fundamentar o rito que está descrevendo: quer deixar claro que não se trata de mera invenção, mas está embasado em uma liturgia da Abadia de Silos (Espanha) – a qual remonta ao século VII e pertence à Ordem de S. Bento, a mesma dos monges do mosteiro de Guimarães –, publicada por Fr. Francisco de Berganza y Arce (1663-1738), historiador beneditino de Espanha. Com isso, vemos novamente que se quer demonstrar que houve consulta a importantes documentos para se contar a história.

Por fim, observemos o teor das orações cantadas por Fr. Hilarião e pelos monges: o verso “Deus se compadece de nós” é extraído do Salmo 103,13. Em seu todo, esse Salmo é um *bendito* ou um louvor, que exalta a justiça de Deus para com os oprimidos (Salmo 103,6) e convida os exércitos e os ministros a glorificá-lo (Salmo 103,21). Isto é, embora haja a menção ao rito de Silos, como a fonte do que se descreve em *O Bobo (1128)*, a seleção do texto bíblico para o início da liturgia monástica está relacionada com o que se passa naquele

momento no romance. Depois, o narrador refere que Fr. Hilarião entoia outra frase bíblica – “Levanta-te, ó Senhor” – que está presente em diversos Salmos. É uma súplica para que Deus se erga e, nessa liturgia, pode ter o sentido de clamor contra os inimigos do infante. Porém, é na oração ousada do abade que está a chave dessa liturgia: o rito prescrevia, de acordo com o narrador, que o presidente da celebração mencionasse nominalmente o príncipe a quem se destinava a bênção e Fr. Hilarião declara abertamente o nome de D. Afonso Henriques. Aqui, estamos diante de uma opção: o abade poderia ter se reportado ao Conde de Trava ou à D. Teresa, contudo declara que é por D. Afonso Henriques que se está rezando ou é o infante que deve vencer no campo de S. Mamede.

Não é uma novidade para o leitor que acompanhou o romance histórico até esse ponto: Fr. Hilarião é um notório aliado, como já dissemos, de D. Afonso Henriques e isso fica patente ao longo do enredo. Tanto é assim que o abade beneditino tem relações conturbadas com o outro clérigo, aliado de Fernando Perez, o cônego de Lamego, Martim Eicha. Entretanto, a novidade é a seguinte: a liturgia é capaz de manipular o povo pela causa do infante, já quase vitorioso. Depois, embora seja um rito religioso, a opção do abade é puramente humana: ele é um aliado político de D. Afonso Henriques. Em outras palavras, reiteramos: uma liturgia, nada miraculosa, em *O Bobo* (1128), auxilia na comoção popular pela causa do príncipe e, por conseguinte, pela causa de Portugal. Prossigamos, pois, com a descrição do rito na igreja do mosteiro:

Fr. Hilarião continuou: / “Invocamos-te, Senhor, para que sejas propício às nossas preces, tu que és o rei dos reis, e o dominador dos que imperam. Volve olhos benignos para o nosso príncipe D. Afonso...” / Ao repetir deste nome, proferido em voz mais alta, um brado de muitos brados retumbou pelas naves do antigo templo de D. Muma: o povo que o enchia escoou-se lentamente pelo escuro portal, e as aclamações ao infante, restrugindo no terreiro contiguo, vieram reboar de novo pelas sacrossantas abóbadas. / Os homens de rua e os vilões, vendo o castelo e o mosteiro declararem-se pelo filho do conde Henrique, revoltar-se a torre de menagem e o ritual, entenderam que o burgo, assentado aos pés de dois símbolos da força e da inteligência, devia imitá-los. Dentro de poucos minutos pelas vielas da povoação corriam os peões armados de fundas, de bestas, de ascumas, e fugiam para a campanha os besteiros do conde, que guardavam os valos e os cubelos

da cerca exterior, acompanhados dos apupos dos burgueses e de muitas pedradas e virotes disparados atrás deles. Então a ponte levadiça do castelo desceu, e alguns homens de armas saíram para o burgo. À sua frente vinha o Lidador que se dirigia ao mosteiro, rodeado já da vilanagem, que o saudava e aclamava o infante [...]. Dom Bibas, montado em um ginete do conde de Trava [...], seguia de perto o cavaleiro, rindo e fazendo visagens e momos, sem se esquecer de distribuir golpes de palheta à direita e à esquerda com toda a munificência de um truão real. (HERCULANO, 19--., p. 281-282)

Em *O Bobo (1128)*, é a partir da prece eucológica de Fr. Hilarião, repetindo o nome de D. Afonso Henriques como o beneficiário daquela liturgia monástica, que o povo sai da igreja para aclamar o infante pelo burgo de Guimarães. Vejamos como o narrador evidencia que o abade frisou o nome do príncipe em voz mais alta. Ou seja, há nítida disposição, no rito, para manobrar os fiéis pela causa de Portugal. Tanto é assim que, a partir do que observam na torre de menagem da fortaleza e nas preces litúrgicas no templo do mosteiro, o povo toma partido pelo príncipe, pois, até então, a Batalha de S. Mamede estava sendo travada pelos cavaleiros e pelos nobres.

Reiteramos: o trecho do romance destaca que o povo do burgo expulsa, com pedras e outras armas mais elementares, os besteiros do Conde de Trava, que guardavam a cerca exterior de Guimarães. Além disso, quando se baixa a ponte levadiça do castelo e Gonçalo Mendes da Maia, o Lidador (1110?-1139?), vem, montado, em direção ao mosteiro, o povo o saúda – já que era um dos aliados de D. Afonso Henriques –, mas também já aclama o infante. Pensemos, pois, como a vontade popular também é representada em *O Bobo (1128)*, sendo que a batalha no campo de S. Mamede, na obra de Herculano, não fica circunscrita aos aristocratas: são estes que a travam, mas o apoio popular, sobretudo após o desenvolvimento de uma celebração litúrgica, é crucial para o “nascimento de Portugal”. Portanto, na construção do romance de Herculano, o reino lusitano surge do contexto histórico, da vingança de um truão, da Batalha de S. Mamede, da liturgia monástica – conduzida com as opções partidárias do abade beneditino – e, por fim, da participação do povo. Embora *O Bobo (1128)* seja um texto de ficção, não há evento miraculoso. Talvez seja exatamente esta visão que Alexandre Herculano queria propor para o contexto no qual a obra foi publicada: como é necessário repensar e reconstruir Portugal, é também fundamental volver o olhar para a sua origem e

não há fábula ou lenda que resolva o problema. É inevitável o reconhecimento dos tempos e indispensável o trabalho humano.

Por fim, vejamos como há outro símbolo importante no trecho do romance: Dom Bibas aparece montado em um ginete de Fernando Perez e, como se espera de um truão, ri e faz trejeitos zombeteiros. Podemos entrever nessa cena a mensagem ao povo de que o Conde de Trava já não determinava nada, pois a sua montaria era usada por um bobo; sua força bélica e dominação militar eram, agora, utilizadas para o ridículo. Mas, no entanto, nesse ridículo havia também um fundo de verdade: Fernando Perez era derrotado por D. Afonso Henriques.

Feitas essas análises acerca de tradições portuguesas em liturgias ou da presença de certas tradições pátrias em ritos representados nas obras de Alexandre Herculano, passemos a averiguação de outros elementos culturais, tais como espaço sacro ou objetos de culto, bem como a figuração de outras celebrações quotidianas que compõem a produção do escritor.

5 BATISMOS, EXORCISMO, FUNERAIS, OFÍCIOS, ESPAÇOS E ELEMENTOS DE CULTO: REPRESENTAÇÕES EM ALEXANDRE HERCULANO

O culto dos mortos é impressionador. Nos lugares remotos, longe dos povoados, inumam-nos à beira das estradas, para que não fiquem de todo em abandono, para que os rodeiem sempre as preces dos viandantes, para que nos ângulos da cruz deponham estes, sempre, uma flor, um ramo, uma recordação fugaz mas renovada sempre. E o vaqueiro, que segue arrebatadamente, estaca, prestes, o cavalo, ante o humilde monumento — uma cruz sobre pedras arrumadas — e, a cabeça descoberta, passa vagaroso, rezando pela salvação de quem ele nunca viu talvez, talvez de um inimigo. A terra é o exílio insuportável, o morto um bem-aventurado sempre.

O falecimento de uma criança é um dia de festa. Ressoam as violas na cabana dos pobres pais, jubilosos entre as lágrimas; referve o samba turbulento; vibram nos ares, fortes, as coplas dos desafios; enquanto, a uma banda, entre duas velas de carnaúba, coroadas de flores, o anjinho exposto espelha, no último sorriso paralisado, a felicidade suprema da volta para os céus, para a felicidade eterna — que é a preocupação dominadora daquelas almas ingênuas e primitivas.

Os Sertões, Euclides da Cunha, 1902

A partir do século VI, a deposição das relíquias dum santo na igreja que lhe era consagrada tornou-se uma importante acção litúrgica. Essas cerimónias de Dedicação levavam o povo a uma participação muito viva; o encontro com Deus e o seu diálogo com os homens tomavam dessa maneira uma realidade que surgia da interpretação dos salmos e dos gestos litúrgicos. O culto dos ascetas sucedia ao culto dos mártires; e é por isso que vemos a figura de São Francisco, crucificado no seu próprio corpo, receber as honras atribuídas antes àqueles que tinham derramado o seu sangue pela fé. O culto de São Francisco vinha, pois, responder pelo respeito que interessava fazer recair sobre António. E foi-lhe dada liberdade total de pregar.

Mas era preciso que outra característica do espírito do Santo se impusesse, para que esse traço de sua psicologia muito próximo duma agressividade fosse desculpado. É um facto Santo António ter chegado até aos nossos dias não como uma voz tonitruante ou como o martelo das heresias, mas sim como um pequeno frade confessor e medianeiro. A que se deve a sua imensa projecção, não nos domínios intelectuais ou no priorado da teologia, mas simplesmente ao nível do rito quotidiano?

Santo António, Agustina Bessa-Luís, 1973

Tocados por um místico fervor, os doentes estendem lenços, rosários, medalhas, com que os levitas tocam a imagem, depois devolvem-nos ao suplicante, e dizem os míseros, Nossa Senhora de Fátima dai-me vida, Senhora de Fátima permiti que

eu ande, Senhora de Fátima permiti que eu veja, Senhora de Fátima permiti que eu ouça, Senhora de Fátima sarai-me, Senhora de Fátima, Senhora de Fátima, os mudos não pedem, apenas olham. [...] Não houve milagres. A imagem saiu, deu a volta e recolheu-se, os cegos ficaram cegos, os mudos sem voz, os paráliticos sem movimento, aos amputados não crescem os membros, aos tristes não diminui a infelicidade, e todos em lágrimas se recriminam e acusam, Não foi bastante a minha fé, minha culpa, minha máxima culpa.

O ano da morte de Ricardo Reis, José Saramago, 1984

5.1- QUANDO O FANATISMO SE FAZ RITO: OS BATISMOS FORÇADOS DOS JUDEUS

Os capítulos anteriores, como pudemos observar, levaram em consideração diferentes aspectos para a representação dos ritos nas obras de Herculano: averiguamos os narradores e as figurações de dias santos; igualmente, verificamos como estariam representados os espetáculos – ou dramas – ligados às festividades do calendário litúrgico; depois, passamos por aqueles ritos profanos, ou seja, que estariam, grosso modo, à margem do culto oficial; por fim, abordamos as celebrações e liturgias relacionadas à nacionalidade ou à perspectiva das peculiaridades da tradição portuguesa. Agora, passaremos a analisar os outros ritos – que vão desde celebrações ligadas ao nascimento às que são realizadas por ocasião da morte –, bem como a representação dos espaços e objetos ou alfaia de culto na produção do escritor oitocentista.

Vamos iniciar por algumas das referências que Herculano faz aos ritos batismais em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Contudo, antes de adentrarmos nessas questões, recordemos que essa obra historiográfica é uma tréplica do historiador aos setores eclesiásticos reacionários após a querela sobre o Mito de Ourique. No prólogo dessa produção, por exemplo, o autor principia por análise crítica acerca dos exageros do Liberalismo, que, na visão do historiador, gerariam o reacionarismo mais deplorável:

Confundindo as ideias de liberdade e progresso com as de licença e desenfreamento, o direito com a opressão, e a propriedade, filha sacrossanta do trabalho, com a espoliação e

o roubo; tomando em suma, por sistema de reforma a dissolução social, há poucos anos que certos homens e certas escolas encheram de terror com as suas loucuras a classe média, a mais poderosa, a única verdadeira e eficazmente poderosa, das que compõem as sociedades modernas. Este erro de muitas inteligências, aliás eminentes e a quem, em parte, sobrava razão para taxar de viciosas ou de incompletas muitas instituições dos países livres, abriu caminho e subministrou pretextos por toda a Europa a uma reacção deplorável. / [...] a reacção moral, que vai acompanhando a reacção material, deve merecer mais sérios cuidados aos amigos sinceros e prudentes da civilização e da liberdade. [...] Há aí os velhos interesses mortalmente feridos, que, não podendo defender-se como legítimos, buscavam, até agora, santificar-se pela poesia do passado, indo esconder as rugas asquerosas na luz frouxa da abside da antiga catedral, mas que hoje se proclamam em nome do direito com gritos de furor e de ameaça. Há aí a hipocrisia, que, depois de minar debaixo da terra durante anos, surge, enfim, à luz do sol e, balouçando o turíbulo, incensa todos os que abusam da força, declarando-os salvadores da religião como se a religião precisasse de ser salva ou coubesse no poder humano destruí-la. (HERCULANO, 1907, p. V; VII-VIII)

A chamada de atenção do historiador é lógica e óbvia, porém necessária, pois nem sempre os agentes mais apaixonados ideologicamente parecem se dar conta do que ele afirma. O que ocorre é que, segundo Herculano, as Revoluções de cariz Liberal, das quais já tratamos, geraram um tanto de reacções, porém também há, por parte dos mesmos Liberais, os que confundem a liberdade com a licenciosidade ou a propriedade com a espoliação. Em outras palavras, são os que comentem abusos. É graças a eles que o reacionarismo mais abjeto encontra as suas justificativas, pois tenta se propagar frisando os excessos do Liberalismo. São muitas as obras de Herculano, conforme já tivemos a oportunidade de averiguar, que tratam dessa *autocrítica* – termo que empregamos, pois levamos em conta que o escritor também lutou sob o guião das hostes Liberais – e que meditam sobre como alguns excessos são, na realidade, contraproducentes ao que o autor designa como *civilização, liberdade e progresso*.

O historiador, no entanto, se diz mais preocupado com a reacção de carácter moral, pois ela se engendraria nas mentes e poderia destruir qualquer avanço civilizatório que teria vindo após as Revoluções: recordemos que *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* veio a lume já após as Revoluções em França, o Vintismo em Portugal e a vitória Liberal após

a Guerra Civil. Notemos como Herculano expressa a sua preocupação com o que define como “reação moral”, porque, de acordo com ele, os reacionários que se acoutavam sob a pouca luminosidade do espaço dos templos – nas palavras do autor: na “abside das velhas catedrais”, ou seja, na parte semicircular extrema, atrás do altar-mor da igreja – agora estariam se mostrando, despudorados, à luz do dia. Outra comparação empregada pelo historiador é de que esses mesmos reacionários “incensam” os tiranos, em nome da “salvação da religião”: Herculano descreve o turíbulo – que também pode ser chamado de incensório: é um vaso de metal para colocar as brasas e queimar a resina aromática nas liturgias – utilizado pelos reacionários em favor dos que “abusam da força”. Em outras palavras: segundo o escritor, os reacionários morais – ligados, sobretudo, à religião – prestam um tributo de quase adoração – pois devemos recordar que o incenso é um tipo de oferta às divindades – aos tiranos. Tudo isso, justificados pela “defesa da religião”: aí está outra questão interessante, pois Herculano professa uma crença ao afirmar que não podem os seres humanos destruírem o que é de ordem divina, mas também não estaria entre as atribuições humanas a salvação daquilo que seria transcendental. Isto é: o argumento dos reacionários, ao se prostrarem perante os autoritários, é inválido sob a ótica do historiador.

Para tanto, esse prólogo à obra tenta, na realidade, recordar os motivos pelos quais vem a lume a *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*:

No meio das nossas misérias morais, e não são elas nem pequenas nem poucas, a minoria liberal que tem traído as suas doutrinas é por mais de um modo insignificante. [...] / Cumpre combatê-la, não para convencer aqueles que sempre amaram o passado e nunca negociaram com as suas crenças, porque esses respeitamo-los; mas para fortificar na fé Liberal os tíbios do próprio campo e premuni-los contra as ciladas dos transfugas. [...] / Levados pelas nossas propensões literárias para os estudos históricos, era sobretudo, por esse lado que podíamos ser úteis a uma causa a que estamos ligados, rememorando um dos factos e uma das épocas mais célebres da História pátria; facto e época em que a tirania, a fanatismo, a hipocrisia e a corrupção nos aparecem na sua natural hediondez. Quando todos os dias nos lançam em rosto os desvarios das modernas revoluções, os excessos do povo irritado, os crimes de alguns fanáticos, e, se quiserem, de alguns hipócritas das novas ideias, seja-nos lícito chamar a juízo o passado, para vermos, também, aonde nos podem levar

outra vez as tendências de reacção, e se as opiniões ultramontanas e hipermonárquicas nos dão garantias de ordem, de paz e de ventura (HERCULANO, 1907, p. XVI-XVIII)

Neste aspecto, esses trechos da obra historiográfica são, portanto, uma ação militante de Herculano: não, como ele mesmo afirma, para convencer os reacionários, que nunca mudaram de opinião acerca do passado, mas para que os Liberais, por vezes ideologicamente enfraquecidos pelos vários erros dos Regimes Constitucionais, não perdessem de vista pelo que lutavam. Observamos, igualmente, a partir desse trecho, como o historiador reafirma a sua opção política pelo Liberalismo, pois, em suas palavras, o Antigo Regime, já passado, estaria na raiz de muitas das adversidades enfrentadas. Ademais, Herculano justifica a sua investigação historiográfica: é a sua contribuição para que não caíssem no esquecimento os tempos de “reacionarismo” e “fanatismo”, isto é, o período da instauração do Tribunal do Santo Ofício em Portugal. É a arma que o historiador possui: revolver e interpretar o passado, já que os reacionários contemporâneos – de opiniões absolutistas e ultramontanas – atiram ao rosto dos Liberais os seus erros. Dessa maneira, como propõe o autor no prólogo, “Que o leitor busque a resposta a estas perguntas [...] e, depois, decida entre a reacção e a liberdade.” (HERCULANO, 1907, p. XXI). Percebamos, pois, a complexidade do pensamento de Herculano: ele reconhece os erros de ambas as partes, inclusive de seu campo ideológico, mas, ao discorrer sobre a gênese da Inquisição no reino, faz uma nítida escolha pelo Liberalismo, pois, sob a sua ótica, não seriam a tirania e o fanatismo religioso que garantiriam a ordem e a ventura.

Vale, ainda, rememorar que *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* está circunscrita em um período de discussão acerca desse Tribunal:

La Civilisation. Cette idée, ou au moins ce *mot-clé* enfanté par les Lumières va être très souvent employé par ces Potugais que la Révolution inspirait. [...] Tel était le but de la liberté qui devait s'opposer aux “trois i maudits” du gouvernement absolu: “Ignorance, Infidélité et Inquisición” (FRANÇA, 1975, p. 85-86, grifo nosso)⁸²

⁸² “A civilização. Esta ideia, ou pelo menos esta *palavra-chave* nascida do Iluminismo, será muito utilizada por estes portugueses inspirados pela Revolução. [...] Tal era o objetivo da liberdade que se oporiam aos ‘três *is* malditos’ do governo absolutista: ‘Ignorância, Infidelidade e Inquisição’.” (Tradução nossa, grifos nossos).

Estava posta, pois, como bem propõe José-Augusto França, a ideia de oposição a tudo que recordasse os “ranços” do Antigo Regime. Nisso, a obra historiográfica de Herculano correspondia a um pensamento corrente entre os Liberais de então. Contudo, outro ponto do qual não devemos nos olvidar, é que a produção do historiador é, igualmente, uma tréplica após as investidas de setores clericais contra ele, pela omissão do Mito de Ourique, em *História de Portugal*:

O ano de 1850 é marcado pela polémica da batalha de Ourique. Atacado na imprensa e inclusive por pregadores no púlpito, Herculano riposta em *Eu e o Clero*, carta dirigida ao Patriarca de Lisboa, em cartas ao redator de *A Nação* e no opúsculo *Solemnia Verba*. Interrompe a *História de Portugal* para se ocupar de uma obra mais directamente relacionada com a política de intolerância religiosa, a *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 1.^a ed. 1854-55-59 (SARARIVA; LOPES, 1985, p. 764-765)

Levando em consideração o que Saraiva e Lopes indicam sobre a pausa dos trabalhos de *História de Portugal*, a fim de realizar a reconstrução historiográfica da gênese do Santo Ofício em Portugal⁸³, faz ainda mais sentido

⁸³ Em *O Monge de Cister*, a título de exemplificação, em nota final ao romance, Herculano refere: “[...] extravio político do autor deste livro, a divina justiça condenou-o a remir o bestial pecado que cometera, pondo-lhe às costas uma cruz, e mandando-o caminhar por agro e escabroso sarçal. A cruz que o Senhor lhe impôs foi a monomania de escrever a história desta terra com lealdade e consciência. Para isso, entendeu ele que era necessário estudar e meditar muito, e durante mais de três anos, entregue à realização desse pensamento, guardou um silêncio literário raras vezes interrompido. Quando supôs que era tempo de provocar o julgamento dos esforços que fizera, disse ao seu país: – ‘Eis aqui um modesto *specimen* do método que eu creio dever seguir-se ao escrever a tua história.’ / Foi, porém, então que os seus ombros tiveram de vergar sob o peso da cruz que tomara. Voz em grita, a ciência infusa começou a bradar – escândalo! – blasfêmia! – atentado! – Chiava, grasnava, piava, vociferava. O pobre cruciferário parou, e pôs-se a escutar aquela matizada e revolta. Acusavam-no, caluniavam-no santamente, chamavam-lhe maniqueu, iconoclasta, luterano; proclamavam-no traidor à pátria. Os mais zelosos [...] pegaram na pena e provaram-lhe até a evidência que a arte histórica não consistia no que ele pensava; consistia em cerzir algumas lendas velhas com as narrativas sansaboronas de meia dúzia de *in-folios*, rabiscados por quatro frades milagreiros, tolos ou velhacos. [...] / Depois [o escritor] ergueu-se e prosseguiu resignado. Todavia, ao longo da agra senda que conduz ao seu calvário (porque o calvário já era há dezoito séculos a recompensa dos que falam a verdade), ia ruminando como remiria o escândalo que dera ao próximo. Tanto ruminou, que lhe veio uma ideia bendita. / ‘O *Monge* – cismava ele – está ali, aquele canto, coberto de poeira, mal acepilhado e incompleto; verdadeiro frade sapudo, crasso, informe, sem desbaste, sem elegância; mas, no fim das contas nesse rude esboço de uma obra literária há o substractum de história guapa; [...] E demais, o protagonista é um frade de figados, um português da gema. [...] / O *Monge* fora sacrificado ao que o pobre homem imaginava ser um grave e severo estudo, um serviço à terra natal, daqueles que se não pagam com títulos e condecorações, preço abjecto de infâmias e da corrupção política. No prólogo do *Eurico* [...] ele contraíra com o seu público [...] a obrigação de *poer em lettera de fforma* o monge de Cister. E todavia, o *Monge* fora deixado de parte

que essa última obra de Herculano seja marcada por uma explicação prévia como a que já verificamos, pois, por meio do revisitar o passado, o historiador estaria contestando os que lhe atacavam e, ainda mais, propondo uma reflexão acerca de certos saudosismos ou de acusações fundamentadas, na visão de Herculano, em ações de uma minoria de Liberais.

Tendo em vista esse necessário preâmbulo, passemos à primeira representação ritual em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*: os batismos. Para tanto, comecemos, grosso modo, pelo significado do sacramento do batismo: é o rito que, de acordo com o *Catecismo da Igreja Católica*, introduz o indivíduo na comunidade cristã, de modo que uma pessoa só é considerada católica a partir do momento em que é batizada⁸⁴. Por isso, muitas vezes, o batismo é associado a um novo nascimento:

esquecido, como traste velho e inútil. Reflectia, portanto, que tirando aqui, pondo acolá, aplainando-o, lixando-o, e imprimindo-o, desempenharia a palavra que dera aos seus leitores, oferecendo-lhes modestamente uma novela [...]. / E o *Monge* foi concluído, debastado e lixado.” (HERCULANO, 19--., p. 376-377;380-381, grifos do autor). Obviamente, Herculano está aludindo, nessa nota, às querelas com os setores do clero pela publicação de *História de Portugal*, episódio que ficou conhecido como polémica de Ourique. De acordo com o escritor, ele deixara de lado o romance histórico, porque pensava ser a investigação histórica mais necessária para repensar Portugal. No entanto, ainda de acordo com Herculano, o seu trabalho como historiador, para alguns, deveria ser apenas coser, de maneira acrítica, as lendas fradesas registradas em códices. Para além desses lamentos e justificativas na nota final de *O Monge de Cister*, que relatam, de certa forma, a construção do romance histórico, as idas e as vindas, as pausas e as retomadas, encontramos os esclarecimentos para a publicação de *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*: “Podíamos escrever a história da Inquisição, desse drama de flagícios que se protraí por mais de dois séculos. Os arquivos do terrível tribunal aí existem quase intactos. Perto de quarenta mil processos restam ainda para dar testemunho de cenas medonhas, de atrocidades sem exemplo, de longas agonias. Não quisemos. Era mais monótono e menos instrutivo. Os vinte anos de luta entre D. João III e os seus súditos de raça hebreia, ele para estabelecer definitivamente a Inquisição, eles para lhe obstarem, oferecem matéria mais ampla e grave de cogitações. Conheceremos a corte de um rei absoluto na época em que a monarquia pura estava em todo o seu vigor e brilho; conheceremos a corte de Roma na conjuntura em que, confessando os seus anteriores desvios, ela devia ter entrado na senda da própria reforma, e poderemos comparar isso tudo com os tempos modernos de liberdade.” (HERCULANO, 1907, p. XVIII-XIX). Em outras palavras, o historiador opta não pelo relato da História do Tribunal do Santo Ofício, mas pela reflexão acerca do estabelecimento da Inquisição em Portugal. E a sua preocupação é nítida: ele acredita que o seu estudo, após a polémica de Ourique, possa ser didático: era preciso revisitar o passado para entender os perigos do que Herculano denomina como reacionarismo. A partir dessas exposições, podemos compreender um pouco do contexto de publicação dessas obras: a *História de Portugal*, o romance histórico e a *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*.

⁸⁴ De acordo com Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva (2016), “O Santo Ofício foi, acima de tudo, um tribunal eclesiástico entre as outras instâncias que formavam o compósito sistema da justiça do Antigo Regime e, em segundo lugar, um poder entre outros poderes, colocando assim, desde a fundação, no coração do Renascimento português, uma questão de legitimidade e integração num contexto mais vasto.” (p. 15). Primeiramente, partindo das informações expostas pelos autores, podemos perceber que a Inquisição, enquanto instituição duradoura, é instaurada durante o Renascimento e é uma das corporações (ou um dos braços) do Absolutismo: daí, igualmente, a preocupação de Herculano em revisita-la: “No centro

O santo Batismo é o fundamento de toda a vida cristã, o pórtico da vida no Espírito (“vitae spiritualis ianua”) e a porta que abre o acesso aos demais sacramentos. Pelo batismo somos libertados do pecado e regenerados como filhos de Deus, tornando-nos membros de Cristo, e somos incorporados à Igreja e feitos participantes de sua missão: “*Baptismus est sacramentum regenerationis per aquam in verbo* – O Batismo é o sacramento da regeneração pela água na palavra”. (1213, p. 296)

Conforme refere o *Catecismo da Igreja Católica*, sem o batismo não é possível receber os outros sacramentos. Da mesma forma, segundo a crença católica, o rito pode ser tanto por imersão quanto pelo derramamento de água sobre a cabeça do *catecúmeno* – termo utilizado para designar o que é introduzido na fé cristã: “[...] batizar (‘baptizein’ em grego) significa ‘mergulhar’,

daquela rede imensa de inquisidores, notários, promotores, conciliários, procuradores, carcereiros, alguazis, rede que abrangeria em breve, todo o país e cobriria todas as cabeças, porque ninguém tinha a certeza de nunca ser reputado feiticeiro ou herege, estava o inquisidor geral, nomeado pelo rei, amovível à vontade dele e que, por consequência, era, apenas um instrumento passivo nas suas mãos. Assim, o monarca ajuntaria ao terror do poder civil toda a força do terror religioso exercida indirectamente sobre os súditos [...]. estabelecida a Inquisição com as funções que se lhe atribuíam, e posto à frente dela um inquisidor-mor, um chefe supremo e absoluto, esse homem, se não dependesse inteiramente do príncipe, seria, mais do que este, posto que de modo indirecto, o verdadeiro rei de Portugal.” (HERCULANO, 1907, p. 230-231). Por outro lado, vejamos como Marccoci e Paiva retratam o Santo Ofício como um poder entre outros poderes daquele período. Contudo, sobre o que e sobre quem legislava o Tribunal? “Para além de réus judaizantes, islamizantes, luteranos, calvinistas, feiticeiros, bruxas e outros que questionavam dogmas, nos quais se incluíam bigamos e os confessores solicitantes, por atentarem contra o valor do sacramento do matrimónio e da penitência, o Santo Ofício, em cumplicidade com a monarquia, alargou a sua competência a delitos que não implicavam heresia, como a venda de armas e outras mercadorias proibidas a não-cristãos, sodomia, fautoria de hereges ou oposição à ação dos ministros e oficiais da Inquisição, resultados obtidos, por vezes, mediante provas de força, quebrando os limites do direito vigente e processando sem ter jurisdição.” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 16). Vejamos como os autores relatam os possíveis crimes passíveis de processo pelo Santo Ofício: observemos, todavia, que a jurisdição da Inquisição se dava sempre sobre os católicos, ou seja, os batizados. Eram eles que poderiam ser acusados de praticar a Lei mosaica – seriam os criptojudeus, que embora tivessem recebido o batismo, continuavam a preservar as tradições e as prescrições judaicas em ambiente doméstico. Por isso, a importância que Alexandre Herculano dá aos batismos compulsórios: eles gerariam as futuras vítimas da Inquisição – “Torquemada fazia todos os esforços para os mover, [...] vindo colocar-se pelo baptismo debaixo da sua jurisdição.” (HERCULANO, 1907, p. 78). Esse último trecho de *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* é um exemplo: o historiador cita o inquisidor-mor de Espanha, Tomás de Torquemada (1420-1498), religioso dominicano, que desejava que alguns judeus recebessem o sacramento, a fim de que estivessem sob a autoridade do Santo Ofício. Ainda, na mesma obra, Herculano menciona como foram denominados, popularmente, os judeus submetidos ao batismo: “Aos *cristãos-novos*, denominação geral dos que haviam abandonado o mosaísmo, dava o vulgo os nomes de *conversos* e de *confessos* e, ainda o de *marranos*, alcunha injuriosa, que na idade média equivalia a maldito.” (HERCULANO, 1907, p. 53, grifos do autor). Por fim, para além de ser um reforço fanático do Absolutismo, a Inquisição, para Herculano, era uma afronta ao essencial da crença cristã, dadas as suas violações à liberdade e à vida: “[...] uma instituição anti-evangélica, desonra do cristianismo, e que manchou as vestes puras do sacerdócio com largas e indeléveis nódoas de sangue” (HERCULANO, 1907, p. 102).

‘imersir’; o ‘mergulho’ na água simboliza o sepultamento do catecúmeno na morte de Cristo, da qual com Ele ressuscita, como ‘nova criatura’” (1214, p. 296). Por isso, até mesmo a estrutura das pias para o sacramento seguem, em geral, uma lógica artística: “As fontes baptismais, as pias de água benta, os pedestais das imagens são em forma de concha, lembrando a mãe primordial. A água com que se aspergem os fiéis à entrada introdu-los no mar interior” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 86). O que Espírito Santo (1980) refere acerca das formas arredondadas das pias – “[...] as linhas curvas” (p. 85) – e das fontes batismais aos moldes de conchas, recorda o aspecto feminino do objeto de culto: dele – dessa concha, que não deixa de recordar o órgão sexual feminino – nascem os novos cristãos: “São formas matriciais” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 86).

Isto posto, podemos passar para o relato de Herculano sobre os batismos, em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*:

A Inquisição, porém, cujo estabelecimento Fernando e Isabel pediam a Roma, assentava em bases moralmente mais ruinosas [...]. Não era só a materialização das penas que a tornava desde logo absurda e anticristã: era-o também a causa, o princípio da sua existência. A conversão da maioria dos sectários do mosaísmo fora a todas as luzes uma violência: a graça que os alumia fora o terror da morte. Entre o martírio e o fingimento tinham preferido o último. Procedendo assim, usavam de um direito natural. Se, maldizendo interiormente o Cristo no mesmo acto em que recebiam o baptismo, cometiam um sacrilégio, ficavam livres de imputação diante de Deus, e a responsabilidade recaía exclusivamente sobre a multidão que assassinara seus irmãos e sobre os que excitavam as tais demasias. Todos os sofismas do fanatismo ou da hipocrisia são impotentes contra a verdade destas doutrinas, acordes com a consciência, com razão humana e com o espírito do evangelho. (HERCULANO, 1907, p. 55)

O que o historiador narra é uma contextualização acerca do Tribunal do Santo Ofício em Espanha: os reis católicos, Fernando de Aragão (1452-1516) e Isabel de Castela (1451-1501), tentavam instaurar a Inquisição em seu reino, também a fim de buscar certa unidade política via unidade religiosa. Entretanto, para Herculano, não apenas o Tribunal seria anti-cristão pela sua materialização, mas pela sua causa inicial – pelo que denomina como “princípio da existência”. O historiador explica, então, que a conversão dos adeptos ao “mosaísmo” – ou seja, à Lei de Moisés ou Lei mosaica, que, em suma, eram os

judeus – não fora sincera, mas imposta. Em Portugal, os batismos foram compulsórios e, na visão de Herculano, se os judeus maldiziam a Deus durante o rito, a culpa de blasfêmia não seria toda deles, pois os “fanáticos” que os empurravam a isso tinham culpa maior. Isso gerava também uma casta hipócrita, na interpretação do autor: para evitarem o *martírio*⁸⁵ – e atentemos para o termo empregado, já que é muito comum os santos que morrem pela causa da fé serem designados como “mártires” – preferiam viver exteriormente como cristãos, cumprindo os ritos e frequentando as igrejas, porém na intimidade do lar permaneciam a cumprir com as obrigações e os ritos prescritos pela Lei mosaica. Pode ser, igualmente, uma alusão irônica: não com os judeus, mas com os cristãos perseguidores, pois, nas origens do Cristianismo, era comum o martírio dos seguidores de Cristo, sob o Império Romano. Agora, guardadas as devidas proporções históricas, eles infligiam isso, de uma maneira perversa, contra os judeus.

Isto posto, falemos, pois, sobre os maiores afetados pela instauração da Inquisição em Portugal:

O Santo Ofício, desde a sua origem, focalizou-se no combate ao judaísmo imputado aos cristãos-novos. Esse caminho tem uma história que o precede. Durante quase quatro décadas, entre 1497 e 1536, os judeus convertidos continuaram a viver protegidos pela legislação régia, que proibia inquirir sobre a sua fé e conduta religiosa. Apesar das pressões da Inquisição espanhola e da intolerância crescente entre as elites e a população cristã-velha, até ao início dos anos 30 nenhum tribunal condenou cristãos-novos por heresia ou apostasia, apesar da notícia de devassas realizadas pelo bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida. [...] Enquanto em Espanha a expulsão dos judeus foi ponto de chegada de um século de violência proselitista, no qual a fundação do Santo Ofício foi apenas uma arma – a mais terrível – de uma política de extirpação do judaísmo, que até favorecera a ascensão social dos conversos, apesar da hostilidade que os rodeava e dos primeiros estatutos de limpeza de sangue, em Portugal o rumo foi o oposto. / O batismo forçado dos judeus transformou repentinamente o reino numa terra com dezenas de milhares de convertidos sem qualquer instrução na nova fé. Foram coagidos a tornarem-se membros da Igreja, com a obrigação de observarem os seus preceitos. Os sinais exteriores da

⁸⁵ Em outro momento de *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Herculano nomeia os judeus da seguinte forma: “[...] outros, enfim, *mártires da sua fé*” (HERCULANO, 1907, p. 79, grifos nossos). Chamamos a atenção para o emprego desses termos, dado que são amplamente utilizados no Catolicismo. Portanto, dentro de “sua fé”, para o historiador, os judeus vítimas do Santo Ofício são também “mártires”.

anterior religião e cultura foram de pronto eliminados, tendo sido ordenada a transformação das sinagogas e escolas judaicas em igrejas e edifícios particulares, e proibida a impressão de textos em hebraico (1508). Todavia, nas primeiras duas décadas do século XVI, a ausência de catequização e vigilância sobre a consistência da conversão dos cristãos-novos, apesar da interdição de casamentos entre eles, auxiliou a persistência de ligações tradicionais e, sobretudo, da prática do culto judaico no espaço doméstico. Cristãos na aparência e judeus no coração (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 49-50)

Marcocci e Paiva regressam para antes da instauração da Inquisição em Portugal: primeiramente, os autores referem as medidas protetivas dadas aos judeus em Portugal, que reforçavam a jurisdição própria a que estavam submetidos anteriormente. Depois, referem que, diferentemente de Espanha, onde houve a expulsão dos seguidores do Judaísmo⁸⁶, em Portugal, houve a conversão, por meio de ritos batismais compulsórios. O que Marcocci e Paiva evidenciam é como isso fez com outro elemento *sui generis* passa a integrar o

⁸⁶ O evento da expulsão dos judeus de Espanha foi também relatado por Alexandre Herculano, em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, nos seguintes termos: “A princesa D. Isabel [1469-1498] era filha mais velha dos reis católicos e sua herdeira presuntiva, no caso de faltar o príncipe D. João [1478-1497], único fiador da sucessão masculina ao trono de Castela. Casando com ela, o rei de Portugal via em perspectiva, ao menos como possível, a reunião das duas coroas peninsulares numa só cabeça. Proposto o negócio na corte de Castela, os reis católicos, que já tinham oferecido em casamento ao rei de Portugal a infanta D. Maria [1482-1517], sua filha terceira, acederam à pretensão, mas impondo duas condições. Uma era a liga contra a França: versava a outra sobre os refugiados de nação judaica. [...] Às exigências dos pais acresciam as da filha. D. Isabel, que ou detestava cordialmente os judeus ou queria servir à política paterna, pedia, digamos assim, como arras, o predomínio da intolerância. No contrato de casamento, assinado em agosto de 1497, estipulou-se expressamente a expulsão dentro de um mês de todos os indivíduos de raça hebreia, que, condenados pela Inquisição, tinham vindo buscar refúgio em Portugal. Só depois de verificado este facto, D. Isabel se obrigava a realizar o desejado enlace, condição que, aliás, fora aceita pelo embaixador de Portugal.” (HERCULANO, 1907, p. 113). Ou seja, com o desterro dos judeus de Espanha, muitos desses indivíduos passaram para Portugal, cruzando as fronteiras, e, “Para cúmulo de mal, os foragidos trouxeram consigo a peste que ardia em Castela, e a doença arrebatou não só grande número deles, mas também uma parte da população indígena, o que duplicava o ódio popular contra os ádvenas.” (HERCULANO, 1907, p. 108). Logo, uma das exigências para a concretização do enlace matrimonial entre D. Manuel (1469-1521) e D. Isabel era a expulsão desses judeus. Todavia, a infanta de Espanha reivindicava algo a mais: não apenas o desterro dos marranos de Espanha, mas também dos portugueses, pois “Era a pretensão de Fernando e Isabel que se expulsassem os próprios judeus naturais dos estados do futuro genro.” (HERCULANO, 1907, p. 114). Isto posto, sabemos que “[...] el-rei [...] resolveu cumprir com os desejos dos reis de Castela. Em dezembro de 1496, estando em Muge, [...] expediu uma provisão, na qual se ordenava a saída do reino de todos os judeus não convertidos.” (HERCULANO, 1907, p. 116). Por isso, grosso modo, houve os que preferiram se submeter aos ritos batismais: dessa maneira, estariam desobrigados ao desterro. Por isso, podemos considerar que os batismos foram, de certa forma, compulsórios e, ao mesmo tempo, não geraram conversões sinceras. Por fim, “Nas décadas seguintes ao batismo forçado, foram frequentes acusações e casos de agressões e violência instigados por pregadores. Foi época de incertezas e rumores, de pressões contrapostas, de medo e vinganças cruzadas.” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 51).

Catolicismo em Portugal – o que também é apresentado por Herculano: os judeus que recebem o sacramento do batismo, também denominados como cristãos-novos, passam a vivenciar o Catolicismo apenas em ritos externos, também devido à falta de formação religiosa consistente. Contudo,

Ao longo do tempo, a lembrança da antiga religião debilitou-se e o leque de rumos da religiosidade marrana aumentou, incluindo crenças entrelaçadas com o cristianismo, ao lado da conservação, muitas vezes inconsciente, de fórmulas e usos familiares de origem judaica, que levariam, principalmente no século XVII, alguns cristãos-novos da diáspora a descrever o seu retorno à crença dos antepassados como um processo de redescobrimto. (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 50)

Tomando essas informações dos autores, podemos compreender como muitos ritos judaicos passam a se mesclar com ritos católicos, posteriormente. Em outras palavras: de um rito batismal compulsório e, podemos afirmar, violento, surgem outros tantos ritos no Catolicismo em Portugal, que era a religião dominante. Regressando a Herculano, podemos perceber como o historiador, em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, dá notícias de religiosos que não concordavam com esses procedimentos:

Havia, porém, muitos membros do conselho que a favor deles invocam os preceitos bem interpretados da religião e os princípios da moral e da equidade. Entre os que mais energicamente sustentavam as boas doutrinas distinguia-se um antigo conselheiro de D. João II que continuara a servir naquele cargo o seu sucessor. Era D. Fernando Coutinho, regedor das justiças e, depois, bispo de Silves. Ele e os membros mais ilustrados do conselho tinham sido sempre acordes em rejeitar os alvires calculados para compelir indirectamente os judeus a pedirem o baptismo. Parecia aos velhos jurisconsultos que todas essas perseguições, quando na aparência fossem eficazes, não serviriam, realmente, para converter ao cristianismo um único sectário da lei de Moisés. “No baptismo recebido violentamente – diziam eles – pode haver o carácter, mas falta o essencial do sacramento, e a violência que invalida qualquer conversão não consiste somente em dar punhadas nos peitos.” / [...] Estas coisas passavam-se em fevereiro de 1497. No princípio de abril expediram-se ordens para que em todo o reino se tirassem aos judeus que tinham preferido o desterro ao baptismo os filhos menores de quatorze anos, para que se distribuíssem pelas cidades, vilas e aldeias, entregando-os a pessoas que os educassem na crença cristã. (HERCULANO, 1907, p. 120-122)

Já no relato supratranscrito, encontramos a argumentação mais assentada na situação portuguesa. Observemos como o historiador recupera documentos contemporâneos aos das discussões sobre a instauração da Inquisição em Portugal, lavrados por membros do conselho real que não concordavam com as práticas das conversões compulsórias. Herculano chega a citar, nominalmente, o bispo de Silves e conselheiro real, D. Fernando Coutinho (1465-1538)⁸⁷, um prelado que não aceitava os batismos recebidos “violentamente”. A menção ao religioso parece muito importante: o historiador não traça uma generalização sobre o clero, nesse caso. Em outras palavras: se havia os descabros praticados em nome da fé, havia pessoas que discordavam disso, incluindo alguns membros eclesiásticos.

Para melhor ilustrar esses dados, Herculano transcreve excertos de documentos do episcopado de Silves e os traduz para o vernáculo – no tomo da obra, há nota de rodapé com o trecho do original desse documento, lavrado em latim – como forma de popularizar a ideia de que as práticas prévias à Inquisição, como os batismos forçados, também encontraram opositores importantes. O excerto transcrito revela que esses conselheiros sustentam pela invalidade dos sacramentos compulsórios dispensados aos judeus, pois faltava, nas palavras deles, o “essencial” do sacramento – isto é, o livre desejo de conversão – muito embora houvesse a forma ritual – ou o “caráter”, conforme o termo empregado no texto. Pensemos, pois: tais conselheiros tocavam já em um ponto muito importante para refletirmos acerca da validade do rito, já que, para eles, não bastaria a execução da forma ritual, mas era preciso algo que antecede o cerimonial: o desejo pelo batismo e a conversão ao Catolicismo.

⁸⁷ Alexandre Herculano, em nota, explica alguns pontos acerca da figura de Fernando Coutinho: “Muitas particularidades que vamos narrar constam de uma curiosa sentença de D. Fernando Coutinho, bispo de Silves, já septuagenário, dada em 1531 acerca de um cristão-novo acusado de judaizar e que o bispo mandou soltar como não sendo, na realidade, cristão. Nos fundamentos da sentença, o velho prelado refere-se às violências que ele próprio vira praticar em tempo de D. Manuel e às opiniões que, sendo conselheiro do mesmo rei, tinha sustentado com outros colegas seus. Acha-se copiada do instrumento autêntico na *Symmicta Lusitana*, vol. 31 f. 70 e segg. na Biblioteca da Ajuda.” (HERCULANO, 1907, p. 120). A partir disso, podemos verificar como *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* foi assentado em intensa pesquisa e que o historiador deixa transparecer esses dados ao longo de seu estudo: primeiramente, isso desvela a seriedade do trabalho de Herculano. Depois, pensando na figura do eclesiástico, o que transparece é que, de fato, nem todos os membros do clero assentiam com as práticas inquisitoriais.

Por fim, o historiador recorda também outra violência praticada em nome da religião: crianças não iniciadas no Judaísmo, filhos de pais que não aceitaram o batismo compulsório e preferiram deixar o reino, passaram a ser retirados de seus genitores e distribuídos em famílias católicas, a fim de que recebessem uma educação cristã. Ou seja, para além das implicações já referidas, os batismos forçados geraram esse tipo de atrocidade: a separação de pais e de filhos. Portanto, o rito batismal, nesse caso, não significou apenas uma fórmula, mas provocou complicações reais, em nome do que se acreditava ser a crença verdadeira.

Embora estejamos tratando de ritos, cabe a transcrição de uma reflexão irônica do historiador, assentada em toda essa situação de conversões compulsórias:

Enquanto esta providência tirânica se dava à execução, empregavam-se outros meios, não mais fortes, mas directos, para obstar a que as vítimas do fanatismo pudessem escapar. Tendo-se designado como pontos de embarque o Porto, Lisboa e o Algarve, declarou-se que Lisboa seria o único porto donde se permitiria aos judeus seguir viagem e tratou-se ocultamente de fazer com que aí faltassem não só os navios suficientes, mas também os objetos necessários para eles se aparelharem e proverem. Este procedimento de D. Manuel era o cúmulo da vilania; porque, segundo vimos, na lei pela qual se ordenara a expulsão dos judeus dentro dum prazo limitado e sob pena de morte e confisco, o governo se obrigara solenemente a facilitar todos os recursos para tornar possível o cumprimento dessa cruel resolução. Com argumentos de tal ordem, era impossível que os sectários de uma religião, que por séculos fora a única verdadeira e da qual o cristianismo nascera, não abrissem os olhos e se convencessem da superioridade dessa crença, cujos cultores tão facilmente desobedeciam às suas máximas de tolerância, liberdade e justiça. (HERCULANO, 1907, p. 122-123)

Herculano relata como se criaram dificuldades para os judeus, que optaram por não receberem o batismo católico, partirem de Portugal. Recorda, então, que Cristianismo surge do Judaísmo, como um rebento de uma árvore – nesse sentido, podemos inferir que há uma argumentação pelo reconhecimento da importância da religião de tradição mosaica para o Catolicismo. Igualmente, percebamos como Herculano se vale da ironia em sua argumentação: declara que os judeus conheciam a superioridade do Cristianismo pelas ações de seus seguidores, que agiam de maneira completamente distinta daquilo que se

esperava, pois estariam muito distantes da essência da crença que professavam.

Uma vez mais, agora, via discurso historiográfico, Herculano deixa transparecer o que valoriza na composição do Cristianismo: “tolerância, liberdade e justiça”, conforme cita textualmente no excerto que transcrevemos. Se bem refletirmos, esses valores são também os que o autor ressalta em relação ao Liberalismo, sobretudo no prólogo à obra, conforme já averiguamos.

Prossigamos, no entanto, verificando a representação dos batismos forçados. Observemos como o autor refere, por diversas vezes, esses casos de conversão compulsória em Portugal, conforme o relato que segue:

O governo respondeu-lhes afinal que se dirigissem a Lisboa, onde essas promessas que invocavam seriam realizadas. Fizeram-no assim. Mais de vinte mil, conforme as memórias coevas, chegaram a entrar sucessivamente nos Estaos. / Aqueles a quem os esbirros régios não tinham ainda tirado os filhos viram aqui arrancarem-lhos dos braços, sem distinção de sexo nem de idade. O fanatismo conduziu àquele recinto as famílias que não tinham podido fugir, para aí celebrar uma festa digna de canibais. Numa espécie de delírio, depois de baptizarem violentamente a raça hebreia, passaram aos homens feitos e aos velhos: os que resistiam eram arrastados pelos cabelos a pia baptismal. A maior parte, porém, desses mal-aventurados, postos entre a cominação da morte, a que a lei os condenava, se não saíssem do reino, e os obstáculos levantados pelo legislador para que a obediência se tornasse impossível, curvaram a cabeça e deixaram-se precipitar na voragem. De mais de vinte mil pessoas apenas sete ou oito caracteres heroicos, cujos nomes o tempo escondeu resistiram impertérritos até a extremidade. / [...] O sacrifício estava consumado. [...] Os actos que se acabavam de praticar eram, não só uma afronta ao cristianismo, mas também um protesto absurdo contra a política de tolerância que durante quatro séculos predominara no país. (HERCULANO, 1907, p. 126-128)

Em nota, Herculano (1907) explica que “Os Estaos eram um palácio que ocupava, pouco mais ou menos, o terreno do teatro de D. Maria II.” (p. 126) e que as informações são retiradas da crônica de Damião de Góis (1502-1574)⁸⁸.

⁸⁸ De acordo com Fortunato de Almeida (1967), “Durante vinte e um anos percorreu este ilustre português quase toda a Europa, achando-se em contacto com alguns dos mais notáveis espíritos do seu tempo; frequentou escolas e academias e assistiu simultaneamente às expansões do renascimento e às controvérsias religiosas que agitavam os povos.” (p. 359). Não é, de fato, exagero as afirmações de Almeida ao referir que Góis viajou boa parte da Europa, bem como se relacionou com notáveis estrangeiros e portugueses coevos. Há notícias de passagens suas por Flandres, Dantzig, Cracóvia, Lubeque, Bruxelas, Santiago de

Mas, partamos da expressão empregada pelo historiador, ao relatar os ritos batismais por coação a que foram submetidos os judeus: “o sacrifício estava consumado”. Há uma nítida referência ao relato evangélico de João (19,30), quando da morte de Jesus no Gólgota, que proferiu que tudo estava finalizado. Ademais, há o emprego do termo “sacrifício”, do qual já tratamos anteriormente: ele faz lembrar, igualmente, da morte de Jesus e das celebrações sacrificiais nas quais se rememora esse evento tão caro aos cristãos.

A seleção vocabular de Herculano, em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, não nos parece, portanto, ingênua: o historiador traça um paralelo entre as atrocidades cometidas contra os judeus – os batismos compulsórios – e própria morte de Jesus na cruz, um dos maiores acontecimentos para o Cristianismo, que é rememorado, por exemplo, nas liturgias das missas católicas. Por fim, talvez seja um apontamento que faz recordar que Jesus foi também um judeu, de cultura e religião: o que os “fanáticos” defensores da Inquisição e detratores dos judeus fizeram era, portanto, além de contraditório em relação aos ensinamentos essenciais de Jesus, incoerente com as próprias origens do Cristianismo.

Contudo, a cena revisitada por Herculano é realmente impactante. Primeiro, os seguidores do Judaísmo, que não aceitavam as conversões compulsórias, são levados a Lisboa com a promessa de que embarcariam

Compostela, Pádua e a algumas cidades da Inglaterra, por exemplo. Igualmente, é fato que foi “[...] um dos expoentes do humanismo português, amigo de Erasmo [1466-1536] – em casa de quem viveu alguns meses –, [Góis também foi] responsável pela divulgação latina na Europa erudita dos feitos portugueses na Ásia, fiel embaixador de D. João III em diversas cortes, guarda-mor da Torre do Tombo e autor da mais importante crônica de D. Manuel I.” (MARCOCCI; PAIVA, 2016, p. 83). Entretanto, Damião de Góis sofreu um processo inquisitorial, sobretudo por causa da expressão de alguns pensamentos que foram considerados como heréticos (ALMEIDA, 1967, p. 360). Segundo Marcocci e Paiva (2016), “No processo de Damião de Góis, quando ele quis saber do que o acusavam, foi-lhe respondido: ‘o estilo do Santo Ofício não era dizerem-se culpas a nenhuma pessoa, mas que lhe faziam saber que, primeiro que se prenda nenhuma pessoa, se bem examinam suas culpas e depois de bem vistas e examinadas se manda prender’, pelo que admoestavam a confessar toda a verdade. Este ‘estilo’ criava enormes dificuldades ao réu.” (p. 199). Recordemos, pois, que “Damião de Góis foi preso no dia 4 de Abril de 1571. [...] / Oferecida a defesa e apreciado o merecimento dos autos, o Santo Ofício condenou Damião de Góis a cárcere perpétuo onde El-Rei designasse; absolveu-o das mais penas públicas e da excomunhão maior. Para prisão foi-lhe designado o convento da Batalha, aonde ele deu entrada no dia 16 de Dezembro de 1572. Passado algum tempo foi restituído à liberdade.” (ALMEIDA, 1967, p. 361-362). Por fim, observemos: essa é uma das fontes de que se vale Alexandre Herculano, em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*: além de ser uma testemunha coeva, foi também uma dos réus do Tribunal do Santo Ofício.

livremente dali. No entanto, o que ocorre é um evento completamente distinto, narrado pelo historiador com base em uma crônica de Góis: as crianças são arrancadas de seus pais e todas batizadas à força. Depois, também os adultos, coagidos, são levados à pia batismal. Por fim, os que se recusavam ao sacramento são arrastados pelos cabelos à fonte. O historiador classifica isso como uma “festa digna de canibais”. Em outras palavras: como algo que atentaria, em grau máximo, ao Cristianismo, em termos teóricos; contra os pactos de civilidade e também às liberdades individuais, defendidas amplamente pelo autor.

5.2- EXORCIZAR O ESTRANGEIRO

Feita essa análise acerca das representações dos batismos na historiografia de Herculano, passemos à figuração de outro rito: o exorcismo. Ele ocorre em “A abóbada (1401)”, envolvendo, sobretudo, as personagens do dominicano Frei Lourenço Lampreia, prior de Santa Maria da Vitória, e do irlandês Mestre Ouguet, que assumira as obras do Mosteiro da Batalha em substituição do Mestre Afonso Domingues, conforme já averiguamos. Recordemos que, em meio à representação do auto de adoração dos magos, Ouguet surge em descontrole. Assim segue, então, a cena, após a interrupção da peça teatral no espaço da igreja do Mosteiro da Batalha:

Um sussurro, que começara no momento em que o rei preto ajoelhou e que mal deixara ouvir a precedente loa (obra mui prima de certo leigo, afamado jogral daquele tempo), cresceu neste momento a tal ponto, que o corista que fazia o papel de Belchior não pode continuar, com grande dissabor do poeta, que via murchar a coroa de louros que neste auto esperava obter. O povo agitava-se, e do meio dele saíam gritos descompostos, que aumentavam o tumulto. El-rei tinha-se erguido, e juntamente os demais cavaleiros e fidalgos: todos indagavam a origem do motim; mas não havia acertar com ela. Enfim, um homem, rompendo por entre a multidão, sem touca na cabeça, cabelos desgrehados, boca torcida e coberta de espuma, olhos esgazeados, saltou para dentro da teia, que fazia um claro em roda do tablado. Apenas se viu dentro daquele recinto, ficou imóvel, com os braços estendidos para o tecto, as palmas das mãos voltadas para cima, e a cabeça encolhida entre os ombros, como quem, cheio de horror, via sobre si desabar aquelas altíssimas e maciças arcarias. / “Mestre Ouguet!” – exclamou el-rei espantado. / “Mestre

Ouguet!” – gritou Frei Lourenço, com todos os sinais de assombro. / “Mestre Ouguet!” – repetiram os cavaleiros e fidalgos, para também dizerem alguma coisa. / “Quem fala aqui no meu nome? – rosnou David Ouguet, com voz comprimida e sepulcral. – Malvados! Querem assassinar-me?! Querem arrojá-lo sobre mim esse montão de pedras, como se eu fora um cão judeu, que merecesse ser apedrejado?! Oh meu Deus, salvai a minha alma!” (HERCULANO, 1949, p. 184-185)

A transcrição do tumulto causado por David Ouguet em meio à representação do auto nos auxiliará a compreender o rito que se seguirá após essa cena. No entanto, alguns pontos, antes de mais, merecem a nossa atenção: verifiquemos como, entre parênteses, há um comentário do narrador de elogio ao suposto autor da peça teatral. Isso funciona, dentro da lógica de “A abóbada (1401)”, como outro recurso para afirmar que os trechos do auto são, de fato, do momento histórico em que a narrativa está ambientada. Em outras palavras: é um artifício estilístico para aproximar a ficção da realidade, como se o auto preexistisse e fosse apenas transcrito pelo narrador na composição do enredo. Tanto é assim, que o narrador dá a entender que o tumulto causado pelo mestre irlandês causou extrema decepção no autor da peça, que deveria estar entre os espectadores. O desapontamento se originou porque a representação de sua produção fora interrompida e, com ela, “murchavam os louros que pretendia colher”.

Por fim, o que se verifica no trecho é a surpresa de todos ao verem um homem que consideravam respeitável, em tal situação de arroubos, com um discurso persecutório da própria personagem, como se os portugueses o quisessem destruir: sobre isso, é possível atentar para o verbo com que o narrador anuncia o discurso de Ouguet – “rosnou” –, vocábulo próprio para os sons emitidos por alguns animais. Prossegue, então, o narrador, nos seguintes termos:

Só uma suposição havia que não era inteiramente dasarrazoada: David Ouguet podia estar possesso, em consequência de algum grave pecado; pecado que, talvez, tivesse omitido na última confissão, que fizera na véspera de Natal. [...] Estes e outros raciocínios, hoje ridículos, mas, segundo as ideias daquela época, bem fundados e correntes, fazia o reverendo padre procurador Frei Joane, que tinha vindo assistir ao auto e estava em pé atrás do estrado, perto de Frei Lourenço Lampreia. Revolvendo tais pensamentos, no meio daquele silêncio ansioso em que todos estavam, não pode ter-

se que, pé ante pé, se não chegasse ao prior e lhos comunicasse em voz baixa, ao ouvido. / “Não vou fora disso – respondeu o prior, que, enquanto o outro frade lhe falara, estivera dando à cabeça, em sinal de aprovação. – O olhar espantado, o escumar, o estorcer os membros e o falar não sei de que feiticeiro, tudo me induz a crer que o demónio se chantou naquele miserável corpo, como vós aventais. Se assim é, pouco juízo mostrou desta vez o diabo em vir com seus esgares e tropelias atalhar o mui devoto auto da adoração. Examinemos se assim é, e eu vo-lo darei bem castigado.” (HERCULANO, 1949, p. 185-186)

Observemos como o narrador de “A abóbada (1401)” é uma voz distante, temporalmente, do período de ambientação da narrativa: ele relata que, o que para o leitor de uma época na qual se valoriza muito a racionalidade pode parecer estranho e apenas fruto de uma superstição, na Idade Média seria um pensamento corrente que o rompante de David Ouguet fosse motivado por uma possessão demoníaca. Tanto é assim que a ideia do exorcismo, cochichada ao ouvido do prior da Batalha, parte de outro dominicano, um frade procurador, e não da massa que acompanha a encenação do auto. Em outras palavras, presume-se que fosse realmente a explicação que teriam naquele período para o que estava acontecendo: Frei Lourenço, o prior, examina, por exemplo, a somatória dos comportamentos de Ouguet e acaba por assentir que era necessário intervir diante da possível ousadia diabólica, que interrompia o “devoto auto”. As suposições, contudo, para que o Demônio tivesse se apossado do corpo do mestre irlandês são as mais simples: conjectura-se que ele tenha omitido algum pecado na última confissão que havia realizado, por ocasião do Natal. Sendo assim, diante de todos os presentes, segue a cena do exorcismo de David Ouguet:

Frei Lourenço, acompanhado de mais alguns frades, subiu pela igreja acima e entrou na sacristia. Todos ficaram esperando, silenciosos e imóveis como Mestre Ouguet, o desfecho desta cena, que se encaixava no meio das cenas do auto. / Tinham passado a obra de três credos, quando, saindo outra vez da porta da sacristia, Frei Lourenço voltou pela igreja abaixo, revestido com as vestes sacerdotais, chegou à teia, abriu-a e encaminhou-se para Mestre Ouguet. Depois, olhando de roda e fazendo um aceno de autoridade, disse: / “Ajoelhai, cristãos, e orai ao Padre Eterno por este nosso irmão, tomado de espírito imundo.” / A estas palavras, rei, cavaleiros, frades, povo, tudo se pôs de joelhos. E ouviu-se ao longo das naves o sussurro das orações. / Só Mestre Ouguet ficou sem se bulir, com o rosto metido entre as mãos. / O prior lançou a estola à roda do

pescoço do possesso e queria atar os três nós do ritual; mas o paciente deu uma estremeção e, tirando as mãos da cara, fez um gesto de horror e gritou: / “Frade abominável, também tu és conluiado com o cego?” / “Não há dúvida! – disse por entre os dentes o prior – Mestre Ouguet está endemoninhado.” / Tirando então da manga um pergaminho, em que estavam escritas várias coisas de doutrina, pô-lo sobre a cabeça do Mestre, fazendo sobre ele três vezes o sinal da cruz. (HERCULANO, 1949, p. 186-187)

Comecemos pela maneira com a qual o narrador mede o tempo: o intervalo entre o prior adentrar a sacristia e sair paramentado como vestes sacerdotais⁸⁹ é o período de “três credos”, aproximadamente. É uma maneira

⁸⁹ As indumentárias de culto – que são distintas daquelas que são utilizadas fora das celebrações pelo clero – renderam algumas reflexões, sobretudo em “O pároco da aldeia (1825)”: “Não trajava [o sacerdote], às vezes, os trajes da corte celeste, o amito, a casula, o pluvial, com que estavam vestidos alguns vultos dos anjos pintados e três ou quatro antiquíssimos quadros do presbitério? [...] / Hoje, o latim do padre prior parecer-me-ia um tanto bárbaro e, talvez, barbaríssima a sua prosódia: nas vestes sacerdotais acharia os trajes romanos do império, atravessando, imutáveis, atravessando, imutáveis com a igreja, por entre as transformações da moda e do luxo” (HERCULANO, 1949, p. 294). O narrador de “O pároco da aldeia (1825)” está discorrendo, em uma digressão, sobre a sua fé de menino e a posterior visão crítica – para ele, negativa – da vida madura. Por isso, menciona que no que antes via os trajes celestes, passou a enxergar, posteriormente, a herança das indumentárias do Império Romano na liturgia católica. Quando analisamos o rito próprio de Braga, já verificamos que há menção a muitas dessas insígnias de culto, mas não tivemos a oportunidade de aprofundar sobre o seu uso, o seu significado e mesmo como foram incorporadas à liturgia católica. Vale, portanto, um primeiro esclarecimento: “Los vestidos litúrgicos se derivan del traje civil greco-romano. [...] / Cuando en Occidente, al final del siglo VI, se cambia el vestido al estilo de los bárbaros invasores, se reservó el antiguo para el uso litúrgico y eclesiástico. [...] y ese es el origen de que exista para la liturgia un vestido especial.” (BONAÑO, 1961, p. 209-210) “As vestes litúrgicas se derivam do traje civil greco-romano. [...] / Quando no Ocidente, ao final do século IV, mudam-se as vestes ao estilo dos bárbaros invasores, reservou-se o estilo antigo para o uso litúrgico e eclesiástico. [...] e essa é a origem da existência para a liturgia uma veste especial.” (Tradução nossa). Isto é: “[...] não é sem fundamento que o narrador afirma que, na maturidade, passou a desvelar nas vestes de culto as suas origens românicas, propondo que elas passaram imutáveis pelos séculos, pelas modas e luxos, assim como a Igreja.” (NERY; MENDES, 2020, p. 216-217), já que, de fato, elas tiveram as suas origens nos trajes civis greco-latinos. Observemos, ainda, que o narrador cita três insígnias do rito católico: o amito, a casula e o pluvial. Comecemos pelo primeiro: “Etimológicamente proviene del verbo latino *amicire* = cubrir, porque con él se cubrían los ministros sagrados la cabeza. Mas este nombre nos es anterior al siglo IX. [...] / Ha de ser de lino y ha de tener las dimensiones necesarias para cumplir holgadamente su misión. Ha de tener bordada una cruz [...]; ha de tener unas cintas lo suficientemente largas para poder atarlo.” (BONAÑO, 1961, p. 210). “Etimologicamente provém do verbo latino *amicire* = cobrir, porque com ele se cobriam, os ministros sagrados, a cabeça. Mas este nome não é anterior ao século IX. [...] Tem de ser de linho e há de ter as dimensões necessárias para cumprir folgadamente a sua missão. Tem de ter bordada uma cruz [...]; tem de ter algumas cintas suficientemente largas para que se possam atá-las.” (Tradução nossa). Em outras palavras, é uma peça utilizada para que as roupas de baixo não fiquem a mostra durante os rituais, todavia, também poderia cobrir a cabeça, quase como um capuz. Sobre a casula, encontramos a seguinte explanação: “Procede de la antigua pénula romana, o capa cerrada que cubría todo el cuerpo, con un orificio en el centro para introducir la cabeza; por eso se la llamó casulla, o casa pequeña” (BONAÑO, 1961, p. 212). “Procede do antigo manto romano, ou capa fechada que cobria todo o corpo, com um orifício no centro para se introduzir a cabeça; por isso se chamou casula, ou casa pequena.” (Tradução nossa). Ou seja, é uma das indumentárias para a liturgia, que recobre,

muito interessante de mensurar o tempo, pois remete a uma oração e a uma forma aproximada – não exata – de quanto se demorou. Em outras palavras: novamente, o narrador se esforça para que a ambiência se acheque mais ao período em que “A abóbada (1401)” se passa, cuja centralidade da vida social estaria estribada nas experiências religiosas. Depois, Frei Lourenço inicia o rito de exorcismo conclamando o povo à oração pelo irlandês. Esse tipo de fórmula, ainda hoje, está presente em diversas expressões rituais da Igreja Católica, como nos batismos e nas ordenações⁹⁰. Vejamos como todos, do rei ao povo, se ajoelham em prece, enquanto que o prior da Batalha tenta “enlaçar” o pescoço de Mestre Ouguet com a estola⁹¹ – uma das insígnias

solenemente, o corpo do padre. Por fim, há a menção ao pluvial, na narrativa, que é, inicialmente, “[...] para preservarse de la lluvia y del frío.” (BONAÑO, 1961, p. 215). “[...] para se preservar da chuva e do frio.” (Tradução nossa). No entanto, com o tempo, passou a ser utilizada em funções litúrgicas, com exceção da missa: “É, portanto, uma capa, utilizada em bênçãos de casamento e procissões” (NERY; MENDES, 2020, p. 2018). O que se pode apreender, a partir dessas reflexões sobre as indumentárias litúrgicas na obra de Herculano, é que quando se discorre sobre elas, devemos pensar, primeiro, em uma ambientação: as pormenorizações ou meras alusões às vestimentas auxiliam o leitor a perceber a cena de um rito, por exemplo. Contudo, em “O pároco da aldeia (1825)”, o caso não é de mera descrição de indumentárias litúrgicas: é uma ponderação acerca da “visualidade” catequética do Catolicismo em detrimento do Protestantismo. Embora a voz narrativa reconheça que o racionalismo desmanchou a sua inocência pueril frente aos elementos do culto, a mesma voz admite, ao longo do enredo, que essas insígnias são importantes para que o povo simples estabeleça o seu contato com o sagrado.

⁹⁰ Recordamos, a título de informação, que um dos elementos mais significativos do rito de ordenação – diaconal, presbiteral ou episcopal – é o da prece por imposição de mãos. É comum remetê-lo a trechos bíblicos (Atos dos Apóstolos 6,6), mas em *Eurico, o presbítero*, a imposição de mãos do bispo sobre o sacerdote é lembrada em um momento crucial da narrativa, quando a personagem se recorda que não poderia viver o seu amor com Hermengarda, dada a sua situação clerical: “A sua imaginação tresvairada afigurou-lhe perto de si o vulto suave e triste do venerável Sisberto, que estendia a mão mirrada entre ambos, como para os dividir em nome da religião, que os devia salvar” (HERCULANO, 19-- , p. 274-275). A fórmula ritual é evocada, portanto, no romance histórico, como uma maneira de extirpar a vivência do amor a dois pela imposição do celibato clerical. Entretanto, após verificarmos como a obra de Herculano também representa os ritos como se fosse uma argumentação – nesse caso, contra o celibato – podemos averiguar algumas fórmulas de convite à assembleia para a prece comum. No rito oficial da ordenação de diáconos perdura, ainda hoje, a seguinte exortação: “Todos se levantam. O Bispo de pé, sem mitra, e de mãos unidas, diz, voltado para o povo: / Roguemos, irmãos, a Deus Pai todo-poderoso, que derrame com bondade a sua bênção sobre este seu servo chamado à ordem do diaconato.” (RITO DAS ORDENAÇÕES, 1976, p. 122). Ou, ainda, por exemplo, podemos encontrar um convite semelhante no rito de ordenação sacerdotal, antes do cântico das litânias: “O Bispo, de pé, sem mitra e de mãos unidas, diz [...]: / Roguemos, irmãos, a Deus todo-poderoso, que derrame com largueza a sua graça sobre este servo, que ele escolheu para o cargo de Presbítero.” (RITO DAS ORDENAÇÕES, 1976, p. 136).

⁹¹ Em nota final a *O Monge de Cister*, Alexandre Herculano ajuntou uma anedota, a fim de ilustrar como as más ações podem vir revestidas com uma “roupagem bonita”: “Observando o anjo das trevas, num dos seus passeios terráqueos, que em certa paróquia rural ninguém perdia missas depois que se quebrara o sino, porque, na incerteza da hora todos se antecipavam, o velhaquete pôs-se a andar, mirando por todas as lojas de fundidores, até que descobriu um sino muito novo, muito amarelinho. / [...] O diabo era um diabo honrado.

sacerdotais para o Catolicismo. De acordo com a voz narrativa, isso também fazia parte do rito de exorcismo, bem como a imposição de um pergaminho sobre a cabeça do suposto possesso, no qual deveriam constar várias matérias doutrinárias. A reação de David Ouguet, dentro da lógica de “A abóbada (1401)”, corrobora o entendimento de que, de fato, esteja endemoninhado: ele grita impropérios ao frade, mas em uma paranoia de que o prior esteja tentando substituí-lo pelo mestre cego, que primeiro concebeu o projeto do Mosteiro da Batalha. E assim prossegue o rito de exorcismo, descrito pela voz narrativa:

David Ouguet soltou então uma destas risadas nervosas que horrorizam e que tão frequentemente são, quando o padecimento moral sobrepuja as forças da natureza. / “Cão tihoso – bradou Frei Lourenço – espírito das trevas, enganador, maldito, luxurioso, insipiente, ébrio, serpe, víbora, vil e refece demónio; enfim, castelhano. Em nome do Criador e senhor de todas-las coisas, te mando que repitas o *credo* ou saias deste miserável corpo.” / Mestre Ouguet ficou imóvel e calado. / “Não cedes?! – prosseguiu o prior. – Recorrerei ao sétimo, ao mais terrível exorcismo. Veremos se poderás a teu salvo escarnecer das criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus.” / Depois de várias cerimónias e orações, Frei Lourenço chegou-se ao pobre irlandês e começou a repetir o conjuro, fazendo-lhe uma cruz sobre a testa, a cada uma das seguintes palavras que proferia lentamente: / “Hel – Heloym – Heloa – Sabaoth – Helyon – Esereheye – Adonay – leovah –

Comprou o sino, carregou com ele e foi oferecê-lo por esmola ao cura da aldeia, órfã de badaladas e repiques e dobres. / Não punha senão uma condição. Todos os domingos se havia de tocar três vezes à missa. / O cura era um desses homens tementes a Deus, capazes de farejarem Satanás a vinte léguas. Deitou-lhe de socapa o rabo do olho e logo enxergou a pata caprina. / [...] E num relance atirou-lhe a estola ao pescoço, como o gaúcho dos Pampas atira o laço certo ao pescoço do touro bravo. / Satanás agachou-se e ficou a tremer. O cura era bonacheirão e não queria fazer-lhe mal. Só exigiu dele que lhe dissesse de onde lhe viera aquela estrambótica ideia do sino. / [...] O diabo ainda tentou fazer de beato; mas, por fim, teve de descobrir o jogo. Tinha a certeza de que, em restituindo ao campanário a sua voz de bronze para chamar os fiéis à missa, metade dos habitantes da aldeia haviam de chegar tarde o ficar sem ela. Coberto com o manto da religião, o anjo das trevas queria empalmar aos fregueses do padre cura o seu inicial *introibo*.” (HERCULANO, 19--: 378-379). Já tratamos, anteriormente, da relação popular com a figura do Diabo. Assim também, podemos entrever que “A configuração do religioso representado na anedota parece seguir uma linha semelhante ao protagonista da narrativa ‘O Pároco da Aldeia (1825)’, na qual Herculano estabelece uma oposição entre a figura do erudito pensador mergulhado na Filosofia de cunho Iluminista e a personagem religiosa do simples cura de uma pequena aldeia, que vive para os seus fiéis e para os seus ofícios, ou seja, um emblema muito representativo para uma religiosidade particular do povo português.” (MENDES, 2017, p. 53-54). Igualmente, poderíamos explorar a relação com os sinos, enquanto objeto de culto, mas isso será averiguado mais adiante. O que mais nos interessa, portanto, ao transcrevermos o trecho da nota, é a relação do cura com o Diabo: ao perceber a “pata caprina” – ou seja, há uma representação muito pitoresca do Demônio –, o pároco lança-lhe a estola ao pescoço: como no rito de exorcismo de Mestre Ouguet, descrito em “A abóbada (1401)”. Em outras palavras: algumas formas rituais se repetem em diferentes obras de Herculano, demonstrando o conhecimento do escritor acerca de detalhes do Catolicismo, bem como certa relação entre as produções do autor.

Ya – Thetagramaton – Saday – Messias – Hagios – Ischiros – Otheos – Athanatos – Soter – Emanuel – Agla –..... / “Jesus!” – bradou a uma voz toda a gente que estava na igreja. / “Diabo!” – gritou Mestre Ouguet; e caiu no chão como morto. / E houve um momento de angústia e terror, em que todos os corações deixaram de bater, e em que todos os olhos, braços e pernas ficaram fixos, como se fossem de bronze. / Um ruído, semelhante ao de cem bombardas que se houvessem disparado dentro do mosteiro e que soara da banda da sacristia tinha arrancado aquele grito de mil bocas e convertido em estátuas essa multidão de povo. (HERCULANO, 1949, p. 187-189)

Principiemos pela repetição de nomes atribuídos a Deus, que o frade dominicano profere, ao traçar o sinal da cruz sobre a testa do Mestre Ouguet: a cruz, principal sinal do Cristianismo, e ao repisar as expressões dos vários nomes de Deus – em diferentes idiomas – Frei Lourenço cumpre com um rito – repetição de palavras e ações prescritas – a fim de expulsar o que se acreditava ser o espírito maligno no corpo do irlandês. Depois, vejamos como a cena se encerra com um estrondo, que assusta a todos os presentes: “A abóbada do capítulo, acabada havia vinte e quatro horas, tinha desabado em terra!” (HERCULANO, 1949, p. 191). Ou seja: a cena, que já é terrificante, passa a ter um grande suspense, pois o estouro em meio ao exorcismo pode fazer pensar que há alguma causa sobrenatural a ser ainda desvelada. No entanto, prestemos atenção em algo que aparece antes disso e antes mesmo do prior da Batalha ordenar Ouguet a professar a fé, rezando o credo: o dominicano insulta o Demônio com vários termos, chegando ao último que, provavelmente, se consideraria o mais duro – chama Mestre Ouguet de “castelhano”. Recordemos, pois, que “A abóbada (1401)” está ambientada em um período imediatamente posterior aos acontecimentos que culminaram na Batalha de Aljubarrota. Portanto, faria muito sentido que denominar alguém como “castelhano” fosse, de fato, um grande vilipêndio.

Acerca desse enxovalho público, destinado ao Demônio, que se acreditava estar no corpo do irlandês, o narrador estabelece uma explicação em nota de rodapé, conforme transcrevemos a seguir:

O Inquisidor Sprenge, no livro intitulado *Malleus Maleficarum*, recomenda aos exorcistas que, antes de tudo, descomponham e injuriem quanto puderem os possessos, advertindo que não são propriamente estes que recebem as afrontas, mas sim o diabo que têm o corpo. A conveniência de tais doestos é que

para o demónio, pai da soberba, não pode haver maior pirraça do que ser descomposto na sua cara, sem que ele se possa desagrar. Veja-se o livro citado, edição de Lião de 1604 – Tomo 2.º, pág. 83. Assim, o prior devia guardar para o fim daquele rol de injúrias a que, no ardor do fanatismo político da época, se reputava a máxima afronta. (HERCULANO, 1949, p. 188)

Já verificamos, em outros momentos, que a obra de ficção de Herculano se vale muito de notas explicativas: elas justificam, muitas vezes, o que se relata, como fruto de algo real e de alguma pesquisa. É o caso que podemos averiguar nesse trecho supratranscrito, pois o narrador chega a mencionar o tomo, a edição, o ano e até a página do *Malleus Malleficarum*, em que se encontra a recomendação de que se insulte o Demônio, a fim de vexá-lo e deixá-lo sem defesa. Em outras palavras, a cena de “A abóbada (1401)”, embora seja uma criação ficcional, não deixa de ter o seu embasamento em um rito existente da Igreja e, por meio do que é descrito pelo narrador e pela nota de rodapé, o autor dá mostras do seu conhecimento acerca da fé católica e do seu labor investigativo para a elaboração do texto literário.

A partir disso, o narrador de “A abóbada (1401)” tece uma reflexão acerca do racionalismo – algo que, como já verificamos, é comum às produções de Herculano⁹²:

Foi o que sucedeu a D. João I, aos cavaleiros do seu séquito e ao povo que estava na igreja de Santa Maria, passado aquele instante de sobrenatural pavor. A terribilidade da cerimónia que Frei Lourenço executava, o ruído inesperado que rompera o exorcismo, o grito blasfemo do arquiteto, no momento de cair por terra, o lugar, a hora, eram coisas que, reunidas, fariam pedir confissão a uma grande manada de enciclopedistas e que, por isso, não é de admirar fizeram impressão vivíssima em homens de um século, não só crente, mas também supersticioso. (HERCULANO, 1949, p. 189)

A crítica do narrador ao “enciclopedista” – ou seja, ao pensador de cunho racionalista ou ao Iluminista – se vale do que essa casta, normalmente, criticava nas expressões religiosas, no povo em geral e também nos países de tradição católica: as superstições. Todavia, o discurso narrativo declara que esses racionalistas, se presenciassem a cena do exorcismo, também se

⁹² É possível encontrar mais detalhes sobre a recorrência de críticas ao racionalismo, na obra de Alexandre Herculano, no que discorremos na nota de rodapé 28 deste estudo, às páginas 49-50.

impressionariam. Na realidade, o que observamos é uma crítica dura aos racionalistas: subjaz ao discurso do narrador, a ideia de que as justificativas de que se valem cairiam por terra diante de uma experiência tão terrificante e, ao mesmo tempo, cheia de suspense como aquela que é descrita em “A abóbada (1401)”. Portanto, a cena de ficção serve também para o embasamento do argumento posterior: ela ilustra como há certos acontecimentos que podem extrapolar as explicações racionais – ao menos para os que só conhecem um lado da história, como é o caso dos espectadores do auto, os quais foram importunados pelos gritos de David Ouguet, sem saber as reais motivações de seu rompante.

5.3- CELEBRAR A FINITUDE: OS FUNERAIS

Visto como esse relato presente em “A abóbada (1401)” é muito mais do que uma simples inserção de um rito em meio à narrativa e não está desconexa com o arrazoado posterior do discurso narrativo, passemos a outra representação ritual que compõe a obra de Herculano: os funerais.

Levemos em conta que a morte é um fenômeno intrínseco à existência humana. E quando alguém falece, o que fazemos com os restos mortais? As diversas culturas deram respostas a isso, que não cabem ser detalhadas aqui. Porém, percebamos que, normalmente, o ato de um sepultamento ou de outras cerimônias fúnebres está relacionado diretamente com a crença predominante em uma cultura, ao menos de um modo geral. Encontramos, a título de exemplificação, ao fim de “A morte do Lidador (1170)”, a seguinte descrição:

O Lidador e os demais cavaleiros de grande conta que naquela jornada tinham acabado, atravessados em cima dos ginetes, foram conduzidos a Beja. Após aquele tristíssimo préstito, iam os cavaleiros a passo lento, e um sacerdote templário, que fora na cavalgada, com a espada cheia de sangue metida na bainha salmodeava em voz baixa aquelas palavras do livro da Sabedoria: / *“Justorum autem animae in manu Dei sunt, et non tangent illos tormentum mortis.”* (HERCULANO, 1949, p. 284)

O que podemos averiguar é o relato do traslado dos cadáveres após um enfrentamento entre cristãos e mouros, descrito nessa narrativa. “A morte do Lidador (1170)” faz alusão à Lide de Beja (1170), na qual Gonçalo Mendes

da Maia (1110?-1139?), o Lidador, no dia de seu natalício, já em idade avançada, teria enfrentado os muçulmanos e aí teria, honrosamente, padecido. Obviamente, trata-se de um relato legendário acerca da figura do Lidador, resgatado por Herculano e transformado em narrativa de ficção. Recebia Gonçalo Mendes da Maia essa alcunha “[...] pelas muitas batalhas que pelejara e por seu valor indomável” (HERCULANO, 1949, p. 269).

Entretanto, percebamos como a descrição do préstito carrega consigo os elementos de uma cultura: após a lide, os cadáveres dos maiores, dentre eles o do Lidador, são trasladados para Beja, enquanto que um sacerdote templário – e já tivemos a oportunidade de averiguar a importância das Ordens Militares nas guerras dos cristãos com os muçulmanos – recita, em voz baixa, um excerto do texto bíblico, em latim, o qual pode ser traduzido da seguinte forma: “A vida dos justos está nas mãos de Deus, nenhum tormento os atingirá.” (Sabedoria de Salomão 3,1). O narrador ainda salienta que o templário porta uma espada empapada de sangue na bainha. Isto posto, refletamos: primeiramente, o sacerdote recita aquilo que seria um dos textos sacros para os cristãos – o que, de início, estabelece a relação cultural. Depois, se prosseguíssemos na leitura do texto bíblico – embora só haja um excerto transcrito em “A morte do Lidador (1170)” – encontramos a temática da morte e da vida dos justos⁹³. Em outras palavras: é um texto, de fato, muito significativo para o momento em que é citado, revelando os conhecimentos bíblico e litúrgico do autor.

Por fim, a descrição da arma suja de sangue faz memória da ocupação dos Templários: eles eram, de fato, monges guerreiros. Ou seja, mesmo sendo religiosos, a batalha campal e o manejo de armas, sobretudo contra os

⁹³ É possível considerar que o sacerdote templário, em “A morte do Lidador (1170)”, poderia recitar o texto bíblico em sua integralidade, no que se refere à oração pelos mortos, mas na obra de Herculano está apenas transcrito o princípio da oração. Vejamos a continuação do texto bíblico e o seu teor: “Aos olhos dos insensatos pareceram mortos; sua partida foi tida como uma desgraça, sua viagem para longe de nós como um aniquilamento, mas eles estão em paz. Aos olhos humanos pareciam cumprir uma pena, mas sua esperança estava cheia de imortalidade; por um pequeno castigo receberão grandes favores. Deus os submeteu à prova e os achou dignos de si. Examinou-os como ouro no crisol e aceitou-os como perfeito holocausto. No tempo de sua visita resplandecerão e correrão como fagulhas no meio da palha. Julgarão as nações, dominarão os povos, e o Senhor reinará sobre eles para sempre.” (Sabedoria de Salomão 3,2-8). As menções que o texto bíblico faz aos “inimigos”, que acreditam verem o fim dos justos, é muito propícia dentro da economia narrativa de “A morte do Lidador (1170)”, já que a obra de Herculano tematiza exatamente uma das fases da contenda entre os cristãos e muçulmanos.

muçulmanos, era algo natural e até mesmo imperativo. No que parece ser, portanto, um simples trecho de descrição de um traslado de corpos inertes, se desvelam tantas outras questões culturais relacionadas à morte, aos ministros desses ritos fúnebres e às fórmulas proferidas.

Encontramos, igualmente, em *O Monge de Cister*, uma descrição do funeral da personagem Lopo Mendes:

[...] a luz viva de muitas tochas alumiu subitamente as escadarias e o pátio da casa, e os prantos e hinos reboaram distintamente pelas abóbadas. Era o saimento que descia. Encostei-me para o ângulo do edifício e dali contemplei a minha obra infernal. / Os frades de S. Francisco vinham adiante com os capuzes metidos na cabeça e tochas acesas nas mãos, rezando em voz baixa e soturna: seguia-se a tumba, levada em colos de homens e coberta de panos negros. O suor corria-me em fio da fronte; os dentes batiam-me uns contra os outros. Por que estava eu ali? [...] / Meti-me entre o povo e segui o saimento. Aquele complexo de frades e cavaleiros e donas e donzelas e hinos e rezar baixo e soluçar e carpir [...]. / Chegando à igreja de S. Francisco, o saimento atravessou o portal do meio e seguiu ao longo da nave central. No cruzeiro estava um estrado coberto de negro: depositaram em cima o ataúde; abriram-no, e os salmos da morte, momentaneamente interrompidos, reboaram de novo por aquelas fundas arcadas. [...] / Quando abriram o ataúde, lancei para lá os olhos [...]. Vi a face lívida do morto: tinha os dentes cerrados, as feições contraídas, e de cada canto da boca pendia-lhe um fio de sangue negro e gelado, como devia estar o que eu lhe deixara nas veias. (HERCULANO, 19-- , p. 54;56-57)

O trecho está sendo narrado, em *O Monge de Cister*, por Fr. Vasco, o monge moço, que antes de entrar para a vida religiosa teria assassinado Lopo Mendes. Fr. Vasco, portanto, nessa etapa do romance, está se recordando de como acompanhou, sem ninguém saber, o funeral do homem que matou por vingança e sem permitir que a sua vítima se confessasse. O jovem monge está, portanto, recontando os fatos ao virtuoso Fr. Lourenço. Podemos, então, entrever algumas questões na cena narrada: primeiramente, o “carpir” das mulheres, que podem ultrapassar o sentimento de perda e luto:

Os gritos e os choros teatrais são uma parte importante do ritual mortuário. [...] Estes modos, muito correntes nos meios rurais e urbanos, nem sempre correspondem a uma dor realmente sentida; são o que se chama “carpir” um morto (etim. *Carpere*, arrancar os cabelos para provar a sua dor). Os gritos são dirigidos ao defunto como se ele os ouvisse, e recordam tudo quanto fez de bom durante a vida. De tempos a tempos,

as carpideiras – são sempre as mulheres que se manifestam assim – interrompem bruscamente os prantos e mudam de rosto para fazer qualquer recomendação [...] e depois recomeçam. O costume foi diversas vezes proibido pela Igreja e pelos regulamentos municipais, que nele viam uma “sobrevivência de práticas pagãs”. (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 180)

Vejamos como, novamente, há a presença de elementos oriundos do paganismo, mas que sobrevivem na cultura cristianizada. Em *O Monge de Cister*, há a menção do “carpir”, evidenciando que também o funeral não deixava de ser um “espetáculo público” e religioso, com elementos que extrapolam a oficialidade do que seria prescrito pela Igreja. Depois, percebamos a presença dos frades franciscanos no préstito, com os capuzes nas cabeças e tochas nas mãos. Eles conduzem o ataúde de Lopo Mendes até a igreja de S. Francisco, onde o defunto seria sepultado. A partir disso, é possível considerar que o falecido fosse um benfeitor da Ordem dos Frades Menores e, por isso, teria um lugar garantido dentro de uma de suas igrejas, com um cortejo acompanhado de orações – os salmos fúnebres, conforme se descreve no excerto. Os frades com capuzes na cabeça remontam ao luto ou ao recolhimento. Por fim, recordemos de certas crenças e costumes de então: o sepultamento era, ordinariamente, realizado dentro dos templos e não em campos santos. Raros eram os casos de pessoas que não poderiam ser sepultadas dentro das igrejas, como era o caso dos suicidas e dos excomungados. De acordo com Fernando Catroga (1993):

[...] a partir dos meados do século XVIII, alguns médicos, intelectuais iluministas e certos eclesiásticos mais esclarecidos iniciaram a contestação dos enterramentos nas igrejas. À “morte domesticada”, em que a sacralidade do território dos defuntos se inseria no centro dos povoados, funcionando como grande simbólico da salvação colectiva no final dos tempos, sucederam as prevenções de inspiração iluminista e higiénica, tendência que denota uma evolução mundividencial de pendor mais racionalista, que, pouco a pouco, foi conduzindo a uma maior sobredeterminação da ideia e do espectáculo tanatológico por valores terrenos. (p. 595)

O que Catroga expõe é a substituição de uma concepção de mundo – em relação aos ritos fúnebres – por outra: o autor menciona que, a partir do século XVIII, se iniciam contestações sobre os sepultamentos dentro das igrejas (o que ele denomina como “morte domesticada” e exemplifica com os enterros

praticados no “centro dos povoados”) e as campanhas para que houvesse outros lugares, considerados mais apropriados, para se depositarem os cadáveres – normalmente, cemitérios em lugares mais afastados do conglomerado populacional. Para Catroga, isso é uma maneira, ainda que paulatina, de substituição da mentalidade religiosa de salvação eterna por certo higienismo científico. Em outras palavras, a ideia de que o sepultamento dentro do templo traria benefícios espirituais ao defunto foi entrando em declínio para dar lugar à concepção de que um cadáver poderia, em estado de putrefação, ser um agente causador de moléstias para o coletivo.

Catroga (1993, p. 595), no entanto, evidencia que, em Portugal, já no século XVIII, muitas foram as tentativas e recomendações para que não mais se executassem os sepultamentos dentro das igrejas. Porém, a sepultura *ad sanctos et apud ecclesiam*⁹⁴ (Figura 31) só foi proibida por determinações legais após a vitória Liberal:

⁹⁴ O enterro “junto aos santos e à igreja” era assim denominado, porque, normalmente, dentro dos espaços sacros, havia também as relíquias dos santos: “Em paralelo com o culto dos milagres, cresce também o das relíquias [...]. A relíquia é o sinal tangível da historicidade do santo, um objeto portentoso capaz de produzir milagres. [...] As novas igrejas são construídas sobre relíquias, das quais obtêm dignidade e legitimidade.” (LICCIARDELLO, 2016, p. 544). Isto é, acreditava-se que o sepultamento junto às relíquias dos santos (e, por conseguinte, dentro dos templos) traria benefícios espirituais ao defunto. Tal costume, de acordo com Luigi Carlo Schiavi (2016), remonta ao período em que o imperador Constantino descriminalizou o Cristianismo: “Nas necrópoles e nas catacumbas extraurbanas, [...] há muitas sepulturas de mártires da fé, chacinados principalmente durante as perseguições de Décio (201-251, imperador desde 249), Valeriano (c.200-post260, imperador desde 253) e de Diocleciano [243?245?-311?312?], e a sua comemoração, na forma usual de banquete fúnebre, começou a transformar-se em verdadeiro culto dos santos. Sobre as sua campas são erguidos pequenos oratórios (*martyria*), em forma absidal, em cruz, em *trichora*, dotados de altares a partir do final do século III. Ser sepultado perto de um mártir (*ad sanctos*) é um desejo tão disseminado entre os crentes que leva à construção em Roma de espaços cobertos, com três naves, na vizinhança dos *martyria* mais venerados, destinado a sepulturas e a banquetes privados, mas munidos também de um altar central para a festa do respetivo santo” (p. 588). Portanto, a praxe dos sepultamentos “junto aos santos” e dentro de igrejas é uma prática antiquíssima, consolidada, sobretudo, no século IV, quando “[...] os corpos dos mártires são trasladados das necrópoles para as igrejas paroquiais construídas nas cidades, e os fiéis começam a querer ser sepultados nelas, violando as antigas disposições romanas sobre a obrigação de manter as sepulturas no exterior da cerca urbana.” (SCHIIVI, 2016, p. 590). Também por isso, a partir dos decretos de proibição dessa prática corrente em Portugal, houve algumas resistências. Fernando Catroga (1993), primeiramente, trata do teor dos documentos de vedação de sepultamentos *ad sanctos et apud ecclesiam*: “[...] entre as razões que o preâmbulo do primeiro decreto apresentava para justificar o atraso dos nossos costumes nesta matéria, não se deixava de acusar, à boa maneira iluminista, ‘a ignorância da Idade Média’, que transformou o enterramento nas igrejas ‘em dever de religião, cedendo a sugestões insidiosas dos que derramavam a fatal crença de que alcançariam a glória das almas aqueles cujos corpos jazessem em companhia das imagens dos santos, dentro dos templos sagrados’. À luz da racionalidade e dos ditames da higiene, o poder liberal, seguindo o espírito das leis de saúde francesas do princípio do século, propunha-se extinguir aquela prática obscurantista. Para isso decretou: 1.º que em todas as povoações fossem estabelecidos cemitérios públicos para neles

[...] o arranque da nossa legislação cemiterial partiu dos governos liderados pela facção moderada do liberalismo: decretos de 21 de Setembro de 1835 e de 8 de Outubro do mesmo ano, ambos assinados por Rodrigo da Fonseca Magalhães [1787-1858]. (CATROGA, 1993, p. 596)

Partindo dessas informações acerca dos costumes funerários e da intervenção Liberal, voltemos ao excerto do romance histórico de Herculano: o registro do “saimento” – como é designado o rito fúnebre de Lopo Mendes – para a igreja de S. Francisco é mais uma forma de ambientação da narrativa na Idade Média, em que os costumes eram esses. Como já vimos anteriormente, o relato de Fr. Vasco, em *O Monge de Cister*, é um recurso diegético para a contextualização ao leitor: ali, se desvelam os motivos dos tormentos do jovem

se enterrarem os mortos; 2.º os terrenos a isso destinados deveriam ter uma extensão suficiente, a fim de que as sepulturas pudessem ser abertas de cinco em cinco anos; 3.º os cemitérios deveriam situar-se fora dos limites das povoações e ter uma exposição conveniente para a salubridade; 4.º deveriam ainda estar resguardados por um muro de não menos de dez palmos de altura; 5.º cada corpo seria enterrado em cova separada, a qual teria pelo menos cinco palmos de profundidade e à distância de palmo e meio das outras covas. A sua administração e inspeção passava a pertencer às autoridades políticas.” (p. 596). Observemos como o decreto, de acordo com Catroga, estabeleceu regras muito específicas para os cemitérios: levando-os para fora dos povoados e determinando um número de covas que pudessem ser suficientes por longo período, por exemplo. O mesmo decreto também recorda as crenças, ditas como supersticiosas e reputadas ao medievo, de que o falecido, ao ser sepultado dentro de uma igreja, alcançaria a salvação com maior facilidade. Nele percebemos, portanto, uma maior preocupação sanitária do que religiosa. Todavia, como é de se considerar, “Um corpo de leis apostado em transformar comportamentos há muito socializados teria de encontrar obstáculos e resistências. Novos decretos, posturas e circulares [...] denunciam as dificuldades que o poder municipal e as juntas de paróquia, gestores exclusivos das novas necrópoles, encontravam na realização dessa tarefa. E se muitas delas provinham de dificuldades de ordem financeira e burocrática, outras tinham uma motivação bem mais funda, dado que radicavam na estranheza das populações perante um espaço desnudado e profano, que rompia o fio ancestral que sacralizava e materializava a memória das famílias e da comunidade. E nem a sua consagração no acto inaugural constituía uma garantia suficiente para vencer os temores de profanação a que estariam sujeitos os corpos tão isolada e desprotegidamente afastados do aglomerado populacional e do altar. / A esta luz entende-se a insensibilidade dos camponeses às novas práticas. As intenções morigeradoras e os argumentos científicos faziam parte de uma cultura erudita e, por isso, mais acessível à mentalidade urbana.” (CATROGA, 1993, p. 596). Pensemos, pois, para além das dificuldades de ordem estrutural e financeira, como menciona o autor, em como o decreto chegava às pessoas que não conseguiam entender da situação sanitária e centralizavam a sua mentalidade em crenças religiosas de que nos cemitérios os mortos não alcançariam a salvação eterna, mesmo com a consagração pública do campo santo. Por isso, “[...] a extinção da sepultura *ad sanctos et apud ecclesiam* foi vista pelos setores mais tradicionalistas como uma agressão à memória histórica das comunidades e como uma profanação que iria impedir a ressurreição final dos corpos. [...] Não foi igualmente por acaso que as mulheres, geralmente mais receptivas à vivência religiosa e aos apelos salvíficos, aparecem a liderar muitos dos tumultos, atitude esta que, com outros ingredientes, terá a sua irrupção suprema na Maria da Fonte.” (CATROGA, 1993, p. 598). Tal revolta – Maria da Fonte – se iniciou em Póvoa de Lanhoso, na região do Minho, e se espalhou rapidamente, durante o governo Cartista de Costa Cabral (mais precisamente, em 1846). Obviamente, o descontentamento popular não se dava apenas pelo decreto dos sepultamentos, contudo a proibição de funerais em igrejas foi o estopim para que a revolta se alastrasse com rapidez.

monge que, antes de assumir a vida religiosa, tentou vingar a honra de sua família. Por outro lado, é possível entrever nesse relato do sepultamento de Lopo Mendes uma remissão histórica ao que era – o enterro dentro dos templos – e que, no momento de publicação do romance, já não seria o costume mais corrente, sendo vedado, inclusive, por decreto. Não pensamos que seria um costume tão desconhecido: os templos guardavam ainda as sepulturas e a proibição era bastante recente, mas, certamente, era um tema que estava na “ordem do dia” do período oitocentista.

5.4- HINOS CATEQUÉTICOS E O ENTOAR DOS SALMOS: OS OFÍCIOS DE CORO

Visto alguns elementos acerca das cenas fúnebres na obra de Herculano, passemos a outros ofícios religiosos, como as liturgias monásticas. Uma dessas representações está presente em *Eurico, o presbítero*, no capítulo XII, “O mosteiro”, e em *A harpa do crente*, nos poemas “A Semana Santa”, “O Salmo” e “A Lamentação”. Já abordamos uma liturgia monástica também em *O Bobo (1128)*, mas pensando no rito como uma das atividades que auxiliou na fundação de Portugal. Começemos com a obra poética, na descrição da celebração, conforme segue:

XVII

- 1 Mas troa a voz do monge, e, enfim, desperto
- 2 O coração bateu. Eia, retumbem
- 3 Pelos ecos do templo os sons dos salmos.
- 4 Que em dia de aflição ignoto vate
- 5 Teceu, banhado em dor. Talvez foi ele
- 6 O primeiro cantor que em várias cordas,
- 7 À sombra das palmeiras da Idumeia,
- 8 Soube entoar melodioso um hino.
- 9 Deus inspirava então os trovadores
- 10 Do seu povo querido, e a Palestina,
- 11 Rica dos meigos dons da natureza.
- 12 Tinha o ceptro, também, do entusiasmo.
- 13 Virgem o gênio ainda, o estro puro
- 14 Louvava Deus somente, à luz da aurora,
- 15 E ao esconder-se o Sol entre as montanhas
- 16 De Bethoron. Agora o gênio é morto
- 17 Para o Senhor, e os cantos dissolutos
- 18 De lodoso folgado os ares rompem,
- 19 Ou sussurram por paços de tiranos,
- 20 Asselados de pútrida lisonja,

21 Por preço vil, como o cantor que os tece.
 XVIII
 O SALMO
 22 Quando é grande o meu Deus!... 'Té onde chega
 23 O seu poder imenso!
 24 Ele abaixou os céus desceu, calcando
 25 Um nevoeiro denso. [...]
 26 Bramem ao longe, e os montes lançam fumo,
 27 Da sua mão tocados. [...]
 28 Sobe aos Céus, transpõe mares, busca o abismo,
 29 Lá teu Deus hás-de achar;
 30 Ele te guiará, e a destra sua
 31 Lá te há-de sustentar: [...]
 32 No dia do furor, em vão buscaras
 33 Fugir ante o Deus forte,
 34 Quando do arco tremendo, irado, impele
 35 Seta em que pousa a morte.
 36 Mas o que o teme dormirá tranquilo
 37 No dia extremo seu,
 38 Quando na campa se rasgar da vida
 39 Das ilusões o véu. (HERCULANO, 1886, p. 22-25)

Nos versos 1 e 2, o eu-lírico afirma que foi despertado pelo troar da voz do monge, que iniciava a salmodia. Isso acontece porque, anteriormente, o eu-lírico estava absorto em uma visão, a qual já descreveu no poema “A Semana Santa”. Pensemos no motivo dos salmos: a recitação desses textos bíblicos não é uma exclusividade da vida religiosa, todavia é comum que os monges, as monjas ou os frades cantem ou recitem, em determinadas horas do dia, os salmos. Isso possui uma longínqua tradição, calcada, provavelmente, no Judaísmo e que passou para os primeiros monges – aqueles que viviam solitários – evoluindo, posteriormente, para a vida religiosa em comunidade. No caso do poema de Herculano, pode ainda ser que o eu-lírico esteja acompanhando um Ofício de Trevas⁹⁵, já que situa, anteriormente, o dia em

⁹⁵ Bernardo García-Bernalt (2017) explica que “Entre las múltiples celebraciones litúrgicas de la iglesia romana, uno de los ejemplos más conmovedores son los *oficios de tinieblas*, es decir los maitines y laudes correspondientes al jueves, viernes y sábado de la Semana Santa. Originalmente el *Officium tenebrarum* se hacía de madrugada, de modo que su desarrollo coincidía con el amanecer y las primeras luces del día. Por este motivo se colocaba un tenebrario – un candelabro triangular con quince velas [Figura 32] – y cada vez que concluía el canto de un salmo se apagaba una de ellas. Así, al finalizar se habían apagado catorce (hay tres salmos en cada uno de los tres nocturnos de maitines y cinco en los laudes). La celebración concluía ya de día, cuando una sola vela era necesaria. Para facilitar la asistencia de los fieles a un oficio que paulatinamente se fue haciendo más espectacular (en buena medida por la importante presencia que adquirió la música en su desarrollo), en numerosos lugares se trasladó a la tarde del día anterior. Con este cambio de día y hora el progreso de la luz natural en la celebración era justo el contrario, de manera que la extinción de las llamas del tenebrario intensificaba la oscuridad. Así, el rito de apagar las velas pasó a tener un significado simbólico – la extinción de la luz de la vida, el paulatino abandono de Jesús por parte de sus discípulos.” (p. 5). “Entre as

que a liturgia se passa: “Trevas da quarta-feira, eu vos saúdo!” (HERCULANO, 1886, p. 9).

Vejamos como o eu-lírico qualifica o salmo que reboará no templo: foi “tecido” por “ignoto vate banhado em dor”, em “dia de aflição”. Chamamos a atenção para o verbo empregado: o texto foi composto como uma trama de fios – *tecido* – ou como um *fiar*. Isso conota muito mais trabalho para o vate, pois associa a sua obra a uma peça de tecelagem, pacientemente trançada. E mais: elaborada em dias tristes e banhada por choro. Logo, estaremos diante de um grande lamento. Para tanto, o eu-lírico conjectura em que lugar o vate teria entoado, acompanhado de instrumento de corda, o salmo e, por fim, considera – entre os versos 16 e 21 – que, após a morte do cantor, são os folguedos que são entoados nos paços dos tiranos. Aqui, podemos entrever, dada a economia de toda *A harpa do crente*, que o eu-lírico está estabelecendo uma ponte entre o conteúdo do salmo e a situação política de Portugal após a Guerra Civil.

múltiplas celebrações litúrgicas da Igreja Romana, um dos exemplos mais comoventes são os *ofícios de trevas*, ou seja, as matinas e laudes correspondentes a quinta-feira, sexta-feira e sábado da Semana Santa. Originalmente, o *Officium tenebrarum* se realizava de madrugada, de modo que seu desenvolvimento coincidia com o amanhecer e as primeiras luzes do dia. Por este motivo, colocava-se um tenebrário – um candelabro triangular com quinze velas – e cada vez que se concluía o canto de um salmo se apagava uma de elas. Assim, ao finalizar, haviam-se apagado quatorze (há três salmos em cada um dos três noturnos de matinas e cinco em laudes). A celebração terminava já de dia, quando uma só vela era necessária. Para facilitar a assistência dos fiéis a um ofício que paulatinamente se foi fazendo mais um ‘espetáculo’ (em boa medida pela importante presença que música alcançou em seu desenvolvimento), em numerosos lugares se trasladou à tarde do dia anterior. Com essa mudança de dia e hora, o progresso da luz natural na celebração era justamente ao contrário, de maneira que a extinção das chamas do tenebrário intensificava a escuridão. Assim, o rito de apagar as velas passou a ter um significado simbólico – a extinção da luz da vida, o paulatino abandono de Jesus por parte de seus discípulos.” (Tradução nossa). Como o próprio autor explicita, o ofício que antes acontecia pela quinta-feira, sexta-feira e sábado da semana santa, passou a ser realizado na quarta-feira da referida semana, alcançando alguns significados, com o apagar as chamas: como a traição de Jesus e a deserção dos seus apóstolos mais próximos. Por isso, como podemos observar, no poema de Herculano, a escuridão é evocada para a quarta-feira. Para contextualizarmos a produção do poeta português, é importante, ainda, ter em mente que “Como una parte fundamental de este ritual destacan tanto sus lecciones como sus responsorios. En el primer nocturno de maitines de cada día del triduo sacro se leen tres de las lamentaciones de Jeremías, un expresivo y desgarrador llanto por la destrucción de Jerusalén. Cada uno de sus versículos va precedido de una letra del alefeto hebreo, que se convierte así en un fundamental elemento sistémico.” (GARCÍA-BERNALT, 2017, p. 5). “Como uma parte fundamental deste ritual, destacam-se tanto as suas lições quanto os seus responsórios. No primeiro noturno de matinas de cada dia do tríduo sacro se leem três *Lamentações de Jeremias*, um expressivo e magoado pranto pela destruição de Jerusalém. Cada um dos seus versículos é precedido de uma letra do alfabeto hebraico, que se converte, dessa maneira, em um fundamental elemento sistémico.” (Tradução nossa). Alexandre Herculano glosou, em *A harpa do crente*, os tais textos bíblicos na parte intitulada “A lamentação”, o que demonstra a relação interna da obra, sobretudo à liturgia celebrada que se anuncia anteriormente: a saudação às trevas de quarta-feira. Ao mesmo tempo, há uma relação, no poema de Herculano, entre o declínio de Jerusalém e de Portugal.

Verifiquemos, pois, o poema subtulado “O Salmo”: primeiramente, devemos lê-lo, conforme anunciou o eu-lírico, como se fosse o monge entoando-o. Isto posto, pensemos nos versos 22, 23, 24 e 25: eles referem certa visão – a qual podemos associar ao que se descrevia anteriormente em *A harpa do crente* –, mas também fazem intertexto com os salmos bíblicos: o verso 22 – que canta a grandiosidade de Deus – pode ser associado ao Salmo 8; enquanto que o verso 24, ao tratar da descida de Deus, pode ser verificado nos Salmos 18,10 e 144,5. Já o verso 26 faz uma referência ao Salmo 104,32 e, por fim, os versos 28-31 são releituras dos Salmos 139,8 e 91,12.

Obviamente, a ideia de glosar os textos da Bíblia não é uma exclusividade ou uma invenção de Herculano. No entanto, o que temos é a montagem de um “salmo”, em *A harpa do crente*, com fragmentos de vários salmos do cânon bíblico, a fim de expressar algumas ideias: Deus que desce à Terra, pisando um nevoeiro denso; os montes fumegam e, por fim, há um convite para que busquem a Deus, já que ele é o sustento e o guia.

Então, os versos 32-39, anunciam que a ira de Deus virá, com armas: o eu-lírico cita, a título de exemplificação, o arco e a seta, porém há também a promessa de que aquele que teme a Deus descansará o repouso merecido quando morrer: tudo em uma linguagem metafórica, pois, para se referir à morte, o eu-lírico faz alusão à campa – isto é, a pedra tumular – que rasga as ilusões da vida. Notemos, pois, como o “salmo” entoado pelo monge é realmente elaborado em um sistema de linguagens que, primeiramente, dialoga com diferentes textos do cânon bíblico e, por conseguinte, segue um estilo semelhante desses mesmos textos.

Prossegue, então, o poema de Herculano, após o fim da salmodia, nos seguintes termos:

XIX

- 1 Calou-se o monge: sepulcral silêncio
- 2 À sua voz seguiu-se. Uma toada
- 3 De órgão rompeu do coro. Assemelhava
- 4 O suspiro saudoso, e os ais de filha,
- 5 Que chora solitária o pai, que dorme
- 6 Seu último, profundo e eterno sono.
- 7 Melodias depois soltou mais doces.
- 8 O severo instrumento: e ergueu-se o canto,
- 9 O doloroso canto do profeta,
- 10 Da pátria sobre o fado. [...]

11 Vibrou-se a maldição. Bem como um sonho,
 12 Jerusalém passou: sua grandeza
 13 Somente existe em derrocadas pedras. [...]
 14 O profeta gemeu: não era o estro,
 15 Ou o vívido júbilo que outrora
 16 Inspirara Moisés: o sentimento
 17 Foi sim pungente de silêncio e morte,
 18 Que da pátria lhe fez sobre o cadáver
 19 A elegia da noite erguer e o pranto
 20 Derramar da esperança e da saudade. (HERCULANO,
 1886, p. 25-27)

O que há, no poema, a partir do trecho transcrito, é uma associação nítida entre o declínio de Jerusalém – que mais do que uma cidade, representava a identidade de um povo, sobretudo por causa da edificação do templo – com o declínio de Portugal. Principiemos pelos versos 1 e 2: o monge chega ao termo do salmo, anteriormente, entoado. Na sequência da liturgia em curso, todavia, troa o órgão (verso 3), que é um instrumento musical, por excelência, para o culto. Em “O pároco da aldeia (1825)”, a título de exemplificação, o narrador refere o órgão e o cântico dos salmos como um dos elementos simbólicos do culto católico que os protestantes não suprimiram:

O protestantismo despedaçou os vultos dos santos, proibiu os oragos, as romagens; esfarrapou alvas, casulas, amitos, pluviais; apagou as luzes; varreu as flores; assoprou o incenso. [...] E por que fez ele isso? Foi porque essas coisas eram superstições papistas; as imagens idolatria, a água benta água lustral, as vestes sacerdotais indecências ridículas, as cerimónias visagem, a missa mentira. [...] e, se alguma coisa deixaram ainda a esta poética e atrativa, foi o canto dos salmos e a harmonia do órgão; porque, como todos sabem, nas ágapas dos cristãos primitivos cantavam-se os salmos ao som do órgão! Os protestantes são indubitavelmente antiquários eruditos, mas, sobretudo, lógicos. / Qual foi o resultado desta reforma insensata de instituições antigas e venerandas? [...] o culto se tornou num hábito maquinal, numa acção que se pratica, pela impossibilidade de se praticar outra. (HERCULANO, 1949, p. 352)

A voz narrativa lista um tanto de elementos do culto católico, extremamente criticados pelos protestantes e relegadas como “superstições papistas”: é empregado o termo “despedaçou” para se referir às imagens dos santos, como se, de fato, as estátuas tenham sido esfaceladas após serem lançadas contra o solo; de maneira semelhante, o narrador afirma que houve proibições de oragos e de romarias – remetendo ainda aos santos católicos;

prossegue, igualmente, referindo que se “esfarrapou” as vestes litúrgicas, como as alvas, as casulas, os pluviais e os amitos – novamente, é possível entrever a referência ao verbo empregado, pois, ao tratar de indumentárias, a voz narrativa refere que essas roupas foram rasgadas ou destruídas; por fim, o narrador afirma que o Protestantismo “apagou” as luzes, “varreu” as flores e “assoprou” o incenso: para cada elemento de culto, um verbo correspondente foi aplicado. O discurso narrativo de “O pároco da aldeia (1825)” poderia, simplesmente, ter declarado que todos esses objetos ou usos foram “suprimidos” no Protestantismo, no entanto, preferiu detalhar a cada um com expressões mais significativas, como se cada um dos elementos do culto católico fossem sendo atacados individualmente: as vestes sendo rasgadas e as imagens sendo despedaçadas, por exemplo.

Acreditava-se, pois, que, ao fazerem isso, estariam os cristãos da Reforma retomando às origens do Cristianismo e de suas primeiras comunidades: como já referimos anteriormente, os Protestantes, grosso modo, consideravam que estariam depurando o culto e a doutrina, ao extinguir o que consideravam ser “superstições” ou o que não estaria embasado em tradição bíblica. É aí que reside a ironia do discurso narrativo – e que estabelecemos um ponto de associação com o texto poético de Herculano –, pois o narrador relata que os protestantes não suspenderam o uso do órgão e o cântico dos salmos, porque, segundo ele, “os primeiros cristãos já se valiam do órgão” em suas liturgias. Obviamente, isso é uma troça, já que se crê que a introdução dos órgãos ao culto deve ter ocorrido somente pelo século VII e, portanto, seria muito posterior ao Cristianismo primitivo. Em outras palavras: é por isso que o narrador declara, de forma irônica, que os protestantes são muito lógicos e eruditos, pois querem uma “depuração do culto” e suprimem um tanto de elementos visuais ou simbólicos, mas seguem utilizando o órgão.

Há, na produção de Herculano, uma série de menções aos órgãos para a liturgia, no entanto trouxemos aqui um excerto de “O pároco da aldeia (1825)”, porque essa é uma das obras na qual se tematiza o Catolicismo e os seus elementos como parte constituinte das características culturais singulares de Portugal. Enquanto isso, em *A harpa do crente*, o eu-lírico discorre, igualmente, sobre a situação de Portugal em conflito, sob a roupagem do que seriam textos bíblicos entoados em uma liturgia.

O troar do órgão, por exemplo, entre os versos 3 e 6, é comparado ao choro de uma filha solitária que pranteia o finado pai: até nisso podemos compreender uma relação entre a temática do rito com a situação lusitana. Primeiramente, pelo lamento e, depois, porque na imagem de filha solitária a chorar a morte do pai, é possível entrever um Portugal abandonado pela Corte, subalternizado pelo poderio estrangeiro e, posteriormente, em guerra civil. Essa percepção se sustenta no próprio poema: o órgão vai se suavizando (versos 7-8) e a voz (versos 8-10) do que o eu-lírico denomina como “profeta” se eleva. O canto que se entoará, de acordo com o eu-lírico, tratará do fado da pátria (verso 10): e os versos 12 e 13 referem as ruínas de Jerusalém. Vejamos: a alusão a cidade bíblica destruída é muito eloquente para o período em que *A harpa do crente* foi publicada, além de demonstrar o quanto o autor conhece os textos do cânon bíblico:

A eloquência apaixonada, a anatematização do povo anaforicamente apostrofado, as visões macabras, as paisagens tumultuárias, tudo isso remete para a matriz sagrada do discurso e visa a sua inscrição ritual. Mas não podemos ignorar a presença de uma reverberação épica que se torna mais forte no elogio da cidade de Lisboa, com que abre a segunda série. A descrição da metrópole de um império a desmoronar-se leva à evocação das cidades antigas, malditas e benditas – Babilónia, Jerusalém – e do saudoso Sião, símbolo eterno da condição de desterrado. (REYNAUD, 2013, p. 35)

A temática do “desterrado”, recordada por Maria João Reynaud, se assenta, inicialmente, no próprio exílio de Herculano, mas também porque é um dos assuntos de *A harpa do crente*. Interessa-nos, contudo, como a autora evoca que, inicialmente, as descrições do eu-lírico se dão em um ritual, mas, de acordo com ela, isso extrapola o relato de uma liturgia: os hinos estabelecem uma relação entre o destino de Portugal e a sorte do povo hebreu, na Antiguidade.

Nessa mesma esteira, recordemos as descrições de Lisboa, a título de exemplificação, em *O Monge de Cister*: há a descrição de uma cidade prostituída e caída em desgraça⁹⁶. Podemos, pois, sobretudo pela temática geral de *A harpa do crente*, associar a derrocada de Jerusalém à de Portugal, nesse contexto. Observemos, para tanto, os versos 14 a 20: se no verso 9, o

⁹⁶ A transcrição do trecho referido está às p. 93-94.

eu-lírico faz menção a um “profeta” – e ele é o do Antigo Testamento bíblico, tratando da Jerusalém destruída na Antiguidade –, no verso 14, o eu-lírico utiliza a mesma denominação, mas sob outro “estro”, isto é, outra inspiração, conforme os versos 15 e 16. Pensemos, ainda, no verbo empregado: não é um “cantar” ou “entoar”, era um “gemer” de dor e a vocalização seria uma elegia: um canto fúnebre, derramando-se em pranto de esperança e de saudade (versos 19 e 20).

Após isso, está a parte XX, intitulada “A Lamentação”. Tal subdivisão do poema é o canto do referido “profeta” – recordemos que o eu-lírico está descrevendo uma liturgia monástica e, portanto, é possível afirmar que a inspiração distinta da bíblica seja o próprio fado de Portugal e o intérprete seja um religioso em meio ao rito. Boa parte de “A Lamentação” é uma nítida glosa do livro bíblico *Lamentações de Jeremias*, o qual remonta à tomada de Jerusalém (587 a.C.) e a destruição do templo, sob Nabucodonosor II (642 a.C.-562 a.C.). Contudo, como nesta seção nos interessa muito mais a representação ritual na obra de Herculano – e estamos verificando, por ora, as figurações de hinos e salmos na liturgia monástica – do que o intertexto com os textos bíblicos, passemos a um desses ritos corais em outra obra: *Eurico, o presbítero*.

Recordemos, primeiramente, que, na lógica desse romance histórico, o presbítero Eurico era um importante autor de hinos para as liturgias. O trecho que segue está circunscrito no capítulo III da narrativa, intitulado “O poeta”:

[...] certo domingo em que, tendo aberto as portas do templo, e havendo já o salmista entoado os cânticos matutinos, o ostiário buscava cuidadoso o sacerdote, que parecia ter-se esquecido da hora em que devia sacrificar a hóstia do Cordeiro e abençoar o povo, foi encontrá-lo adormecido junto à sua lâmpada ainda acesa e com o braço firmado sobre um pergaminho coberto de linhas desiguais. Antes de despertar Eurico, o ostiário correu com os olhos a parte da escritura que o braço do presbítero não encobria. Era um novo hino no género daqueles que Isidoro, o célebre bispo de Híspalis, introduzira nas solenidades da Igreja Goda. Então o ostiário entendeu o mistério da vida errante do pastor de Carteia e as suas vigílias noturnas. Não tardou em espalhar-se na povoação e nos lugares circunvizinhos que Eurico era autor de alguns cânticos religiosos transcritos nos hinários de várias dioceses, e uma parte dos quais brevemente foi admitida na própria catedral de Híspalis. O carácter de poeta tornou-o ainda mais respeitável. (HERCULANO, 19--, p. 15)

A cena descrita no romance remete a muito mais do que pode parecer em uma primeira leitura do excerto: a cerimônia dominical já se tinha iniciado e o presbítero Eurico não se apresentava na igreja para presidir o rito. O ostiário⁹⁷, então, vai encontrá-lo adormecido sobre um pergaminho com a composição de um hino: é aí que, de acordo com o narrador, as pessoas descobrem que Eurico era um dos autores dos importantes cânticos introduzidos nas liturgias visigóticas por Isidoro de Sevilha (560-636). Isto posto, podemos nos perguntar qual era a real importância dessa informação na construção do romance, sendo que Manuel C. Díaz y Díaz (2011) assim discorre:

Por sus capacidades, por el papel que desempeñó en su tiempo y, sobre todo, por el influjo ejercido posteriormente, Isidoro de Sevilla aparece como el más grande escritor y organizador de todo el Occidente en los siglos de los que nos estamos ocupando [séc. VI-VII]. [...] / La personalidad literaria de Isidoro está dominada por su espíritu pastoral, fruto de una aguda conciencia de las propias responsabilidades episcopales (p. 98-99)⁹⁸

Sendo, portanto, bispo de Sevilha, no período visigótico, Isidoro teve um importante papel artístico, intelectual e cultural: participou ativamente de Concílios e a sua preocupação foi a de popularizar a doutrina firmada e discutida nessas assembleias, por meio de cânticos e hinos:

Es necesario comprender la gran importancia del desarrollo litúrgico, tanto en fórmulas eucológicas como en los himnos, en la perspectiva de la vitalidad de la Iglesia hispana: a partir de la mitad del siglo VII (cuando, en el IV Concilio de Toledo del 633, se decide incluir en los oficios litúrgicos los himnos, hasta entonces excluidos por el abuso que de ellos [...] habían hecho los priscilianistas) y después con la acción reguladora de Julián de Toledo en el 680, la liturgia buscó, por un lado, forzar la

⁹⁷ É possível encontrar diversas notas explicativas ao fim de *Eurico, o presbítero*, nas quais o autor demonstra a sua preocupação com a contextualização da obra. Na quinta nota, há uma explanação acerca das funções desempenhadas na comunidade eclesial visigótica, dentre elas a do ostiário, conforme segue: “A Igreja goda empregava oito ministros na celebração do culto: 1.º o Ostiário, que abria e fechava o templo, cuidava da conservação dos objetos do culto e vigiava que não assistissem ao sacrifício os hereges ou excomungados” (HERCULANO, 19--, p. 289-290).

⁹⁸ “Por suas capacidades, pelo papel que desempenhou em seu tempo e, sobretudo, pela influência exercida posteriormente, Isidoro de Sevilha aparece como o maior escritor e organizador de todo o Ocidente nos séculos dos quais estamos nos ocupando [séc. VI-VII]. [...] / A personalidade literária de Isidoro está dominada pelo seu espírito pastoral, fruto de uma aguda consciência das próprias responsabilidades episcopais.” (Tradução nossa).

atualización lingüística, literaria y teológica del clero que servía de ella y, por otro lado, servir de vínculo de unidad en el interior de la Iglesia hispana, evitando que surgiesen en ella tendencias centrífugas y disgregadoras que inevitablemente se difundían en el país en el ámbito político [...]. La enorme riqueza de los textos litúrgicos [...] hace estos pesajes un elemento en la comprensión de los caminos de adaptación, precisión y difusión de las grandes líneas de la teología en vigor; no en vano, esos textos fueron un producto (raramente identificable, en general) del esfuerzo de los grandes escritores de la península: rica teología trinitaria, fuerte afirmación cristológica, creciente devoción mariana, conciencia intensa de la Iglesia como unidad y comunidad, aparte de numerosas precisiones de todo tipo al servicio de una más amplia cultura de clero, con gran riqueza y variedad (DÍAZ, 2011, p. 75)⁹⁹

Ainda abordaremos, neste estudo, um texto de Herculano acerca da conversão dos godos ao Catolicismo – ou ao que se compreendia como tal: abandonando a doutrina do arianismo. Por ora, interessa-nos a seguinte informação, sobre a qual já discorreremos em outro trabalho: “O papel dos hinos litúrgicos e dos textos eucológicos na cultura visigótica [...] foi fundamental para a difusão de linhas teológicas entre os godos, sobretudo a fé trinitária” (MENDES, 2017, p. 100). As composições eucológicas são aquelas elaboradas especialmente para o culto: podemos, portanto, entrever a pedagogia dessas obras difundidas a partir de Isidoro de Sevilha, pois ao serem repetidas, entoadas ou recitadas nas liturgias, seriam também maneiras de catequese para o povo em geral. Por fim, recordemos que isso é uma maneira de estabelecer a relação com o período em que a narrativa está ambientada, dada a importância de tais composições litúrgicas para então. Vale, ainda, a seguinte informação, antes de verificarmos como é descrita a liturgia monástica em *Eurico, o presbítero*:

⁹⁹ “É necessário compreender a grande importância do desenvolvimento litúrgico, tanto em fórmulas eucológicas como em hinos, na perspectiva da vitalidade da Igreja hispânica: a partir da metade do século VII (quando, no Concílio de Toledo de 633, decide-se incluir nos ofícios litúrgicos os hinos, até então excluídos por seus abusos [...] os pricilianistas os haviam feito) e depois com a ação reguladora de Julião de Toledo em 680, a liturgia buscou, por um lado, forçar a atualização linguística, literária e teológica do clero que se servia dela e, por outro lado, servir de vínculo de unidade no interior da Igreja hispânica, evitando que surgissem nela tendências centrífugas e desagregadoras que inevitavelmente se difundiam no país no âmbito político [...]. A enorme riqueza dos textos litúrgicos [...] realiza estas pesagens; é um elemento na compreensão dos caminhos de adaptação, precisão e difusão das grandes linhas da teologia em vigor; não é em vão que esses textos foram um produto (raramente identificável, em geral) do esforço dos grandes escritores da península: rica teologia trinitária, forte afirmação cristológica, crescente devoção mariana, consciência da Igreja como unidade e comunidade, além de numerosas precisões de todo tipo ao serviço de uma mais ampla cultura do clero, com grande riqueza e variedade.” (Tradução nossa).

Com profunda inteligência de poeta [...] e, longe do bafo empestado das paixões mesquinhas e torpes daquela geração degenerada, ou derramava sobre o pergaminho em torrentes de fel, de ironia e de cólera a amargura que lhe transbordava do coração ou, recordando-se dos tempos que era feliz porque tinha esperança, escrevia com lágrimas os hinos de amor e de saudade. Das elegias tremendas do presbítero alguns fragmentos que duraram até hoje diziam assim: (HERCULANO, 19--, p. 19-20)

Pensem como o narrador descreve o poeta-presbítero: compunha os seus hinos afastado da “geração degenerada” de então. Na economia interna do romance, essa informação remonta ao primeiro capítulo, intitulado “Os visigodos”, no qual o discurso narrativo estabelece a contextualização do período da derrocada dos godos na Península Ibérica. Para o narrador, no referido capítulo da obra, o que havia era “[...] a dissolução política por via da dissolução moral. [...] / A podridão tinha chegado ao âmago da árvore e ela devia secar. O próprio clero se corrompeu por fim.” (HERCULANO, 19--, p. 3). Por isso, isolado dessa realidade, o sacerdote se sente mais à vontade para, de acordo com o narrador, derramar a sua sinceridade e até mesmo a ironia em seus textos eucológicos, visto que não está em conluio com os corrompidos.

Vejamos como há, ao fim da transcrição, uma introdução ao que seriam os escritos de Eurico: os capítulos IV, V e VI – “Recordações”, “A meditação” e “Saudade”, respectivamente – seriam as transcrições dessas produções do presbítero. Na verdade, isso nada mais é do que um recurso narrativo: as elegias de Eurico são afirmadas como documentações que atravessaram os séculos e foram coligidas no romance histórico. Todavia, o que mais nos interessa são as representações dos hinos de Eurico nas liturgias monásticas, no capítulo XII da obra:

A noite vai no seu fim: a campa do mosteiro dá o sinal do terceiro noturno. Subitamente, o santuário ilumina-se, e os vidros multicores jorram nas trevas externas a claridade dos candelabros e tochas [...]. Numa extensa fileira, a cuja frente vai a venerável Cremilde, as monjas entram no coro e, tomando para um e outro lado, param voltadas para o altar. [...] Cremilde prostra-se com a face no chão; as monjas e a dama vestida de branco seguem o seu exemplo. [...] Então a salmista começa a entoar um dos hinos sacros do Presbítero de Carteia que havia pouco se tinham introduzido no ritual gótico, e as

demais monjas respondem em coros alternos. O hino dizia assim: / “As asas da tua providência, ó Senhor, expandem-se por cima da terra, e o justo desgraçado acolhe-se debaixo delas: / [...] “Confiado em ti, o fraco afronta as tiranias do forte: o humilde ri das soberbas do poderoso. / “Quem revelou aos pequeninos e oprimidos esta divina guarida? Quem nos ensinou a esperar? Quem a ser feliz pela fé no meio das agonias? / “Foi Cristo, o teu filho querido. A tua justiça condenava à dor o género humano ainda no berço: ele nos conquistou para a felicidade no meio dos tormentos da cruz. / [...] “Que reine para sempre a Cruz! / “Erguei-a sobre os píncaros das serranias, gravaí-a em todas as árvores dos bosques, hasteai-a sobre as rochas marítimas, estampai-a nas muralhas das cidades, na frente dos edifícios, apertai-a ao coração”. / “E depois, que o género humano se prostre e adore nela a redenção que nos trouxe o Ungido de Deus. / “A Cruz triunfará eterna.” (HERCULANO 19--, p. 127-129)

A liturgia das monjas, em *Eurico, o presbítero*, se inicia antes do sol raiar, ao toque dos sinos – elemento de culto que é amplamente tematizado na produção de Herculano¹⁰⁰. As monjas entram, em duplas, tendo a abadessa

¹⁰⁰ Encontramos, a título de informação, a seguinte digressão em *O Monge de Cister*: “Ainda hoje há um indivíduo que exerce singular predomínio sobre mim, e ignora-o. É o sineiro da minha meio rural, meio urbana paróquia. Na escala das reputações de sinos os da minha freguesia ocupam lugar modesto, e todavia, quando repicam antes da missa do dia, sinto passar em volta de mim uma como aura fugitiva dos dias santos da meninice, e o sol ilumina-se da luz daquele tempo. O repique, por este sítios, é ainda patriótica e tenaz; ainda não o perverteu a peste da civilização. Nem as cantigas populares, nem as harmonias do teatro se atreveram a pôr pé sacrílego nos degraus do campanário. Abençoado sineiro, que me parece há-de morrer abraçado com as tradições do teu antecessor. Oxalá que, se eu te sobreviver, tenhas um herdeiro digno de ti! [...] mal sabes tu que, a certa distância, no alto da montanha, alguém larga o livro, a pena, as ideias e fica abstrato e imóvel a aspirar as harmonias que lhes manda frouxas, sacrossantas, ricas de saudades da infância! (HERCULANO, 19--, p. 61-62). Vejamos como, em digressão, o narrador faz uma confissão: quando está lendo, estudando ou escrevendo e ouve, ao longe, os dobres dos sinos de sua freguesia – que não são os mais famosos, o que pressupõe que são campanas muito simples – ele para e fica rememorar os dias de sua infância. Esse discurso narrativo está junto às reminiscências dos dias santos, antes do relato da procissão de *Corpus*, na Lisboa medieval. Já verificamos como, no mesmo romance, em nota final, há a narrativa anedótica da doação do sino, pelo Diabo, a uma paróquia sem campanas e, de forma parecida, como em outras narrativas de Herculano, há a menção aos repiques sineiros como um componente da paisagem local, como ocorre em “O pároco da aldeia (1825)”: “[...] apenas Bernardina aparecia, os rapazes entravam após ela, com muita mais fúria e pressa do que pela manhã haviam corrido para a igreja, ao último toque da missa do dia.” (HERCULANO, 1949, p. 310). O narrador está tratando de rapazes que cortejavam Bernardina e faz isso comparando à pressa que empenhavam, quando havia o último toque para a missa. O que podemos apreender é que, com essa descrição, a voz narrativa trata de uma vida regrada a partir dos repiques sineiros: atividades quotidianas, liturgias dominicais, anúncios de batizados ou de casamentos ou de funerais. Encontramos, na mesma narrativa, outra referência à vida regida pelo toque dos sinos: “Hoje o patrão deu-me licença até às *trindades*.” (HERCULANO, 1949, p. 366, grifo nosso). As “trindades”, conforme mencionadas no texto, são os nove toques dos sinos, sobretudo ao cair da tarde, em honra à Santíssima Trindade e ao anúncio do anjo à Virgem. Em outras palavras: o sino acompanharia o aldeão “do berço à cova”, conforme explica Moisés Espírito Santo (1980), “O sino, que em português, como em latim, significa *signo* (sinal) e é masculino, é um instrumento que desempenha um papel importante na freguesia rural. O seu repicar é altamente mobilizador

[...]. O dobrar do sino pode provocar movimentos de massas incontrolláveis, levando-as ao paroxismo. [...] O seu prestígio sagrado deriva sobretudo do facto de se fazer ouvir nos três momentos fundamentais da vida de cada um (nascimento, casamento e funeral), embora participe também de outras simbologias: o sino encontra-se no ponto mais alto, à vista de todos, no centro do território e preso à *matriz*. [...] O ‘sinal’ do sino é a voz do pai.” (p. 88, grifos do autor). Pensando nisso, é também em “O pároco da aldeia (1825)” que encontramos uma longa discussão acerca da importância dos sinos para a cultura católica: “Os sinos, colocados em campanário de paróquia aldeã ou de mosteiro solitário, são uma coisa poética e santa: os sinos, pendurados nas torres garridas das grandíssimas igrejas das cidades de hoje, são uma coisa estúpida e mesquinha. O sino é um instrumento acorde com as vastas harmonias das serras e dos descampados. Assim como o órgão foi feito para reboar pelas arcarias profundas de uma catedral gótica, para vibrar na atmosfera mal alumiada pelas frestas estreitas e ogivais, do mesmo modo o sino foi perfilhado pelo cristianismo para convocar os seus humildes sectários ocupados nos trabalhos campestres. Quando se associou o sino ao culto? Ignoramo-lo: ignoramo-lo, porque foi a religião serva e perseguida que o santificou; e quando os poderosos da terra a aceitaram para si, então entrou ele nas cidades soberbas. Lá, converteu-se numa coisa insignificante e impertinente. É mais um ruído intolerável para ajuntar aos outros ruídos discordes que troam por essas ruas e praças. O sino, tornado cortesão e fidalgo, é semelhante ao órgão trazido para o aposento do baile” (HERCULANO, 1949, p. 301). Nessa digressão, o narrador remonta às origens do Cristianismo, como religião perseguida pelo Império Romano: em sua essência, de acordo com o discurso narrativo, o Cristianismo era a religião dos “servos”. Essa referência ratifica o que “O pároco da aldeia (1825)” tematiza, em relação da religião que “comunica aos pobres”, pois faz recordar como nasceu a crença e como foi, de certa forma, “engolida” pelos “poderosos da terra”. Também reflete o narrador sobre o lugar do sino: na cidade grande, é apenas um ruído irritante, dentre outros tantos, enquanto que no campo, os sinos são acordes, porque ali repicam sem outros sons que os abafem. Além disso, pensemos como a campana é algo que se liga ao sonoro, mas também ao visual: está nos campanários ou no alto das torres, quase sempre elevados, e, por isso, mais próximos aos céus. Depois, o som do sino é inteligível mesmo aos que não são letrados. Por vezes, pela maneira como dobram, anunciam o nascimento ou a morte de um membro da comunidade e os outros integrantes sabem identificar esses toques. Acerca disso, prossigamos com a cena em que Gabriel, “[...] um dos maiores pimpões em repicar sinos que havia entre a rapaziada do lugar” (HERCULANO, 1949, p. 365), faz troar as campanas no dia do orago da aldeia: “O sacristão levantou os olhos para o campanário e viu já as cordas a bambolear e desembaraçarem-se, como as tranças de nobre dama nas mãos subtis de aia jeitosa. Gabriel era, sem a menor sombra de dúvida, a flor e nata da rapaziada curiosa da aldeia. / Uma pancada retumbante e sonora no sino grande, a qual se repetiu lentamente algumas vezes, foi como um mensageiro, despedido por montes e vales, a anunciar um dia de repouso e folgares para o homem do campo, curvado sob o sol ardente nas ceifas e mais trabalhos rurais do estio, durante os longos dias de trabalho. Era como o romper de vasta sinfonia. Gradualmente, os outros sinos misturaram as suas vozes argentinas com a do primeiro, e a atmosfera esplêndida vibrou, ondeando em tempestade de notas, que se cruzavam, cortavam, interrompiam, lutavam, com bárbara harmonia. A princípio, Gabriel, pausado e lento, lançava sucessivamente uma ou outra mão a esta ou àquela corda; pouco a pouco, os movimentos tornaram-se mais rápidos, e os sons que transudavam por todas as aberturas [...] Era, por fim, um remoinho, um delírio, uma fúria sonora. Gabriel estava tomado de campanomania; mãos, pés, dentes, tudo repicava. [...] o bom rapaz, com os olhos faiscantes e desvairados, parecia possesso: trepava, bracejava, carateava, tropeava, agachava-se, torcia-se, pulava, volteava, como se estivesse recebendo por todos os lados e a cada instante descarga eléctrica.” (HERCULANO, 1949, p. 367-368). Os toques, descritos pelo narrador, são festivos, pois, projetando as suas forças nessas cordas, Gabriel anuncia ao povoado o dia de festa: “[...] o motim dos sinos crescera a ponto, que só os defuntos do cemitério poderiam ficar indiferentes a tão retumbantes belezas musicais. Na aldeia já ninguém se entendia no meio dessa procêla de sons, que, trepando pelos outeiros ao redor e precipitando-se para os vales além, iam levar o ruído da festa e a glória de S. Pantaleão às povoações vizinhas.” (HERCULANO, 1949, p. 375). O rapaz inicia “pausado e lento”, mas avança num “delírio e fúria sonora”, que chega a um gozo delirante. O rapaz parece entrar em um universo paralelo: “trepava, bracejava, careteava, tropeava, agachava-se, torcia-se, pulava e volteava”, fazendo troar os sinos. Observemos que são oito os verbos utilizados pelo narrador para descrever o estado alucinado de Gabriel em meio ao soar

Cremilde à frente: cada uma vai para um lado e, por fim, como a abadessa, todas se prostram com o rosto em terra. Observemos como há uma determinada organização ou ordem descrita pelo narrador: uma procissão para que todas adentrem o templo, a separação em dois coros e a prostração diante do altar. Deixa claro, então, a voz narrativa que se iniciam os hinos, de autoria do presbítero de Carteia, ou seja, de Eurico.

Passemos ao teor do hino, transcrito em *Eurico, o presbítero*: primeiramente, o cântico expressa a confiança em Deus, porque, ainda de acordo com a composição, o fraco se apoia no divino e, dessa forma, enfrenta a tirania. Segue, depois, o hino em exaltação à cruz, símbolo exponencial do Cristianismo: em outras palavras, o conteúdo do cântico “[...] está intimamente concatenado com a realidade do reino godo em declínio, bem como com a situação das religiosas, que serão assassinadas pelos árabes após se mutilarem para não se entregarem como concubinas” (MENDES, 2017, p. 101). Mesmo assim, o hino expressa a ideia de uma cruz que jamais será derrubada e que triunfará sempre.

Encontramos também a exortação para que a cruz seja alçada sobre vários lugares¹⁰¹: é um apelo a um Cristianismo militante, perante o que

as campanas: sobe; move os braços ritmadamente; move os músculos do rosto; faz ruídos com os pés; tem movimentos corpóreos, revirando-se, agachando-se e pulando, quase semelhante a um êxtase sagrado aou a um gozo sexual. Gabriel era todo, de acordo com o narrador, entregue ao manuseio dos sinos – mas não num ato mecânico e sem dedicação. Ao contrário, o menino rende-se, submete-se e se deixa possuir pelo ofício de sineiro, empregando toda a emoção no ato. O que pode ser apenas um prazer de adolescente – de acordo com a narrativa, Gabriel tem 15 anos – está, a nosso ver, igualmente relacionado com certo sentimento despertado pela crença: na lógica de “O pároco da aldeia (1825)”, a cena justifica que são alguns elementos ligados ao culto católico que “falam às emoções” ou “aos sentidos” e, por isso, comunicam a fé aos pobres e iletrados, o que o Protestantismo não fazia, de acordo com a proposta do discurso narrativo.

¹⁰¹ A título de exemplificação, podemos recordar “A cruz mutilada”, que compõe *A harpa do crente*, na qual o eu-lírico faz diversas menções à presença da cruz: “Amo-te, ó cruz, no vértice, firmada / De esplêndidas igrejas; / Amo-te quando à noite, sobre a campa, / Junto ao cipreste alvejas; / Amo-te sobre o altar, onde, entre incensos, / As preces te rodeiam; / Amo-te quando em préstito festivo / As multidões te hasteiam; / Amo-te erguida no cruzeiro antigo, / No adro do presbitério, / Ou quando o morto, impressa no ataúde, / Guias ao cemitério; [...] // Na clareira da serra, / Que o arvoredo assombra, / Quando à luz que fenece / Se estira a tua sombra, // E o dia últimos raios / Com o luar mistura, / E o seu hino da tarde / O pinheiral murmura.” (HERCULANO, 1886, p. 126-127). Se no hino de *Eurico, o presbítero*, há a convocação para que a cruz seja elevada em diversos lugares, no trecho de *A harpa do crente*, o eu-lírico rememora que a cruz já está sobre os templos, os altares, nos cruzeiros, nas procissões, nas serras e acompanha o fiel do seu batismo até o cemitério. Podemos ainda citar um excerto de “Solemnia Verba”, quando o autor faz considerações acerca do mesmo símbolo: “Mancebos, [...] Se ao entrardes no templo ouvirdes dizer que a mentira é santa, que o povo só pode ser virtuoso se crer em falsos milagres, saí, porque o templo está poluído pela blasfêmia e pela calúnia; mas não renegueis a cruz. A cruz está pura; a cruz será eterna. Se esta

consideravam o perigo que se avizinhava – isto é, a penetração islâmica na Península Ibérica. O que podemos entrever, portanto, é que a representação da liturgia monástica não acontece ao acaso em *Eurico, o presbítero*: o assunto dos hinos entoados são exortações e estão intimamente ligados a sorte dos cristãos visigodos. Mais: é plausível relacionar a temática dos cânticos entoados pelas monjas com o período de incertezas em que o romance histórico veio a lume: a explosão de ideias racionalistas; a reação católica e “[...] a situação dos religiosos no século XIX em Portugal” (MENDES, 2017, p. 102).

Isto posto, pensemos na descrição do local no qual as monjas se reúnem para o culto. O texto refere que o dia ao amanhecer faz com que a luz penetre os vidros multicolores: como bem sabemos, a temporalidade da obra está circunscrita no século VIII e, possivelmente, os vitrais como os conhecemos hoje – com cenas e motivações religiosas – são posteriores. Contudo, há nesses vidros coloridos, ainda que sem ilustrações, uma simbologia catequética, que compõe o espaço sacro: a luz externa perpassa a vidraça e ilumina, em explosão de cores, o templo. A luz, metaforizada em diversos textos bíblicos, como um símbolo do divino (Salmo 27,1; João 1,1-5, a título de informação) invade as trevas da igreja e também nisso há um sinal pedagógico, sobretudo em sociedades que não conheciam a luz artificial.

5.5- ESPAÇOS SACROS E DEVOÇÕES: DO PÚBLICO AO DOMÉSTICO

Passemos, pois, considerando as informações acerca da composição do espaço sacro, às análises das ambientações religiosas descritas nas obras de Herculano. Pensemos, primeiramente, em como os templos católicos nem sempre foram como nós os conhecemos atualmente ou como os concebemos:

gangrena que corre o sacerdócio chegasse, o que não creio, a corrompê-lo inteiramente; [...] a cruz lá está hasteada nos cemitérios (HERCULANO, 19--., p. 82-83). Pudemos verificar três gêneros textuais de Herculano – narrativa; poema; carta – e em cada um deles há similaridades, guardadas as devidas proporções, quando se menciona a cruz. Em “Solemnia Verba”, por exemplo, há a expressão de que, ainda que todos os padres se corrompessem, a cruz seguiria erigida nos cemitérios e o pedido aos jovens de que não reneguem a fé por causa dos incautos – na realidade, ao afirmar as mentiras, o autor está se referindo aos defensores do Milagre de Ourique.

Como se deduz das Epístolas de São Paulo e dos Atos dos Apóstolos, até o início do século II, as reuniões das comunidades cristãs realizam-se em espaços domésticos colocados à disposição da comunidade por um dos seus membros. São espaços descaracterizados, de dimensões reduzidas e desprovidos de mobiliário litúrgico, onde as refeições eucarísticas (*agapai*) decorrem em simples mesas (*trapeza*) de madeira. O desinteresse pela concepção de lugares exclusivos para o culto resulta de uma teologia que força a identificação do templo de Deus com a própria comunidade dos fiéis na sua unidade espiritual e segundo a qual a ligação com o divino não depende do uso de templos e de altares como os dos pagãos: daí a possibilidade, muitas vezes referida pelas fontes, de missas celebradas ao ar livre com altares portáteis. Mas há também a necessidade de não exibir as práticas da Igreja, durante muito tempo tolerada e só legalizada por Constantino. / Na segunda metade do século II, a consistência numérica de algumas comunidades urbanas e a definição, cada vez mais rigorosa, da hierarquia eclesiástica local e da liturgia organizada (liturgia da palavra, liturgia eucarística, batismo) e necessitada de espaços adequados (para os penitentes, catecúmenos e para os ostários, espaço do *consignatorium*, etc.) levam à construção de centros conhecidos pelo nome de *domus ecclesiae* ou só *ecclesiae* (de onde provém a palavra atualmente utilizada em muitas das línguas românicas para identificar o templo cristão) especificamente concebidos para o culto e para a organização de atividades de assistência. A comunidade é proprietária da *domus*, embora sem estar esclarecido porquê, pois ainda não possui estatuto jurídico reconhecido. São adaptações de edifícios de habitação modificados de acordo com as necessidades: não se deve, portanto, pensar em tipologias uniformes e distintivas, porque a arquitetura residencial varia segundo os costumes construtivos das várias províncias. (SCHIAVI, 2016, p. 584-585)

As celebrações, no Cristianismo, surgem, como bem explica o autor, “à margem”: os primeiros lugares de celebração eram muito mais semelhantes a casas e as liturgias estavam muito mais para refeições quotidianas, nas quais se partilhava o alimento, mas também a oração e o conhecimento acerca da nova crença. Vejamos ainda que, de acordo com Luigi Carlo Schiavi, a noção de espaço era outra: os cristãos, inicialmente, se reuniam em espaços adaptados ao culto e não em igrejas ou templos, como as conhecemos na atualidade. Tanto é assim que esses ambientes são designados como *domus*, que em uma de suas acepções, vem a ser exatamente “casa”. O que ocorre, *a posteriori*, é uma evolução histórica desses locais de encontro litúrgico e isso também acontece por evoluções nas formas rituais cristã, mas ao que se sabe

é, sobretudo, por volta do século IV que os espaços celebrativos ganham notoriedade e evidentes separações para a assembleia e os que presidem o culto.

E o que isso tem a ver com a obra de Herculano? Acontece que o escritor tenta, de um modo geral, pormenorizar os espaços litúrgicos, conforme o tempo de ambientação das obras de ficção e de acordo com o uso desses recintos. Em *Eurico, o presbítero*, por exemplo, em notas finais, o autor busca justificativas para a sua elaboração ficcional:

Sabemos melhor quais foram as instituições dos Godos, as suas leis, os seus usos, a sua civilização intelectual e material, do que sabemos o que era tudo isso em séculos mais próximos de nós. O esplendor dos paços, as fórmulas dos tribunais, os ritos dos templos, a administração, a milícia, a propriedade, as relações civis são menos nebulosas e incertas para nós nas eras góticas (HERCULANO, 19-- , p. 285)

O que podemos entrever, a partir do trecho supratranscrito, é que o escritor quer evidenciar as suas preocupações em representar, o mais próximo possível e em minúcias, o que foram as mais diferentes instituições visigóticas, no caso de *Eurico, o presbítero*. Portanto, também as descrições de ambientes, como do mosteiro da Virgem Dolorosa, são tentativas de conduzir o leitor ao local da era visigótica, elaborado ficcionalmente no romance histórico, conforme segue:

O mosteiro da Virgem Dolorosa estava situado numa encosta [...]. Edifício sumptuoso, construído no tempo de Recaredo, as suas grossas muralhas de mármore pareciam, na verdade, quadrelas de castelo roqueiro; [...] Os muros fortíssimos daquele vasto edifício, as suas portas tecidas de ferro e carvalho, as estreitas frestas, que apenas lhe deixavam penetrar no interior uma luz duvidosa, os tetos ameaçados e, finalmente, os fossos profundos que o circundavam, tudo acomodado para larga defesa. [...] / No centro do imenso edifício erguia-se o templo monástico: peça quadrangular, construída de grossos cantos de mármore [...]. No exterior do templo, no meio de um vasto pátio que o rodeava, viam-se negrejar na sua cinta de estreitas celas (HERCULANO, 19-- , p. 120-123)

A descrição do mosteiro remete a uma fortaleza, como se fosse um castelo de pedras: há a presença de muralhas e de fossos que circundam a construção, por exemplo. Contudo, pensemos em um detalhe importante: a

centralidade do templo no mosteiro, conforme referido pelo discurso do narrador. Isso é importantíssimo, pois ao descrever a disposição do templo no mosteiro, pode ser também a alusão de que, na comunidade abacial, a oração litúrgica ocuparia um lugar de proeminência. É nesse templo, em *Eurico*, o *presbítero*, que ocorre a liturgia das monjas, da qual já tratamos anteriormente.

Contudo, Manuel Trindade (1965) propõe que Herculano, em sua obra, “[...] nunca compreendeu o verdadeiro sentido do monaquismo e da contemplação” (p. 219). Advogamos, entretanto, o contrário: até mesmo na descrição do mosteiro, o autor não deixa de rememorar a centralidade da oração conjunta para os mosteiros, sendo que a própria igreja, na fortificação, ganha um lugar de destaque em meio às pormenorizações do lugar.

Ademais, entrevemos nessas contínuas descrições empenhadas nas obras do escritor outro fenômeno: a preocupação com os patrimônios pátrios, sobretudo os religiosos. No próprio prólogo ao romance, o autor faz menção aos mosteiros, “[...] quando eles desabavam no meio das nossas transformações políticas” (HERCULANO, 19--: vi), em uma nítida alusão ao esvaziamento desses lugares, após o decreto de extinção das Ordens Regulares. E, a título de exemplificação, podemos pensar em caso parecido, que encontramos no prólogo a *O Monge de Cister*:

Se eu fosse rico, iria comprar a capelinha, iria comprar o pardieiro onde houvesse a ombreira gótica: os homens do progresso vender-me-iam isso tudo, porque havia e enganá-los; porque havia de prometer-lhes que converteria aquela em lupanar, este em casa de cambio. Depois, [...] tomaria a meu cargo essas pobres ruínas, ampará-las-ia como um filho [...]. / Mas eu não sou abastado, que posso fazer? [...] / Foi uma dessas meditações artísticas que gerou o pensamento deste livro, o transmitir aos vindouros alguns fragmentos do passado. [...] / É o que resta a quem é pobre. – Não pode tirar os monumentos das garras dos políticos; mas tem liberdade plena de reconstituir em imaginação e povoar aqueles que já não existem. (HERCULANO, 19--, p. XI-XIV)

Novamente, é perceptível certa desconfiança com tudo o que se designa como “progresso”. O que o escritor refere é que boa parte dos patrimônios históricos de Portugal – que resguardavam a História e a cultura do país – estavam sendo destruídos em nome do desenvolvimento econômico e civilizacional. Recordemos, ainda, que, conforme já averiguamos, um prédio

não é apenas a sua edificação, mas também o seu significado e o seus usos: no caso dos prédios religiosos, há também toda uma relação com os patrimônios imateriais, como as liturgias e os ritos em que neles são praticados.

Por isso, o autor menciona que a sua tarefa, enquanto “homem pobre”, o qual não pode adquirir todos os patrimônios atacados e corrompidos, era a de reconstruí-los por meio de sua ficção. E, conforme também já verificamos, há, em *O Monge de Cister*, a figuração e a tentativa de reconstituição de um tanto de ritos imateriais, como a festa da Maia e a procissão de *Corpus*, que ultrapassam as paredes dos ambientes de culto, mas também recordam a importância cultural dessas edificações para Portugal – o cortejo eucarístico, por exemplo, sai da Sé de Lisboa e evolui nas ruas da cidade medieval. Recordemos, por fim, que, nesse sentido de valorização dos patrimônios, o dia 28 de Março – por causa da data do nascimento de Herculano – passou a assinalar o Dia Nacional dos Centros Históricos Portugueses.

Continuando nesse sentido, pensemos no significado de alguns edifícios religiosos, destinados ao culto, descritos na produção de Herculano. Em “A morte do Lidador (1170)”, encontramos a seguinte contextualização: “A cruz hasteava-se outra vez sobre o crescente quebrado: os coruchéus das mesquitas convertiam-se em campanários de sés, e a voz do almuadem trocava-se por toada de sinos, que chamavam à oração entendida por Deus.” (HERCULANO, 1949, p. 271). Se em *Eurico, o presbítero* encontramos a penetração muçulmana na Península Ibérica, nessa última narrativa relata-se uma das batalhas de avanço cristão sobre o território que os seguidores do Islamismo tinham dominado. Antes de mais, o relato é, portanto, uma informação histórica, na qual uma cultura religiosa estaria suplantando a outra. As mesquitas – templos dos muçulmanos – passam a ser transformadas em catedrais católicas; o crescente lunar – símbolo do Islã – passa a dar lugar à cruz; o anúncio das orações pelos almuadens é substituído pelos sinos.

Pensemos, pois: em termos históricos, sabemos que há a mudança de domínio religioso nos territórios da Península Ibérica; em termos de ambiente de culto, é extremamente relevante que o prédio de uma crença seja remodelado para o culto de outra religião – isso demarca simbólica e visivelmente as transformações vividas então, incluindo questões políticas e de

poder variadas. Por vezes, não acontecia a conversão do edifício, mas a destruição do anterior e a construção de um novo templo no mesmo lugar: isso também é muito representativo, porque, igualmente, denota a alteração que acontecia. Por fim, isso remete ao passado pátrio, que constitui a formação cultural de Portugal.

Tratando desses momentos de organização cultural, passemos a outra descrição de um monumento, agora em “O bispo negro (1130)”:

Houve tempo em que a velha catedral conimbricense, hoje abandonada de seus bispos, era formosa; [...] aquelas ameias e torres não haviam sido tocadas das mãos de homens, desde que os seus edificadores as tinham colocado sobre as alturas; e, todavia, já então ninguém sabia se esses edificadores eram da nobre raça goda, se da dos nobres conquistadores árabes. / Mas, quer filha dos valentes do norte, quer dos pugnacíssimos sarracenos, ela era formosa, na sua singela grandeza, entre as outras sés das Espanhas. Aí sucedeu o que ora ouvireis contar. (HERCULANO, 1949, p. 253)

O narrador inicia uma pormenorização da Sé Velha de Coimbra (Figura 33) – já então “abandonada de seus bispos”, dado que a igreja sede do bispado já tinha passado a outro templo – recordando que a sua construção românica remontava a uma fortaleza militar, com as suas ameias. Contudo, o narrador afirma não saber quem, ao certo, teria sido o edificador daquele prédio singelo e avultante e relega aos visigodos ou aos mouros, a quem qualifica como “nobres”. Em outras palavras: Portugal, segundo o discurso narrativo, descende de dois povos ilustres, ainda que tenham pelejado entre si. Nisso, podemos entrever uma recorrência na obra de Herculano, sobretudo nas narrativas históricas: a abordagem, sob diferentes pontos de vista, da presença visigótica e árabe na Península. Obviamente, isso está calcado no próprio desenvolvimento histórico dentro do território peninsular e visa resgatar, por meio da ficção, as gêneses nacionais. Vejamos, no entanto, uma nota de rodapé, que está presente na mesma narrativa: “A sé velha de Coimbra é, no todo ou na máxima parte, uma edificação dos fins do século duodécimo; mas aceitamos aqui a tradição que lhe atribui uma remotíssima antiguidade.” (HERCULANO, 1949, p. 253).

Sobre essa nota, atentemos à proposta de Paulo Motta Oliveira (2000) sobre os discursos presentes em “O bispo negro (1130)”:

[...] é caracterizada pela existência de duas vozes: de um lado a do narrador de tradições, de outro a do historiador, que analisa os materiais justamente para poder separar o que é *história* daquilo que é *lenda*. Enquanto a primeira das vozes é a responsável pela narrativa do conto propriamente dita, a segunda aparece principalmente nas notas. Essa presença de uma *dupla voz* percorre todo o texto. (p. 135, grifo do autor)

De fato, percebemos essas duas vozes ao longo da narrativa: elas são importantes, na construção do texto literário, pois regressam às lendas fundantes, mas também tentam dar explicações verificáveis. A título de informação: é óbvio que o prédio da Sé Velha de Coimbra não remonta ao período visigótico ou à época do domínio mouro, todavia, ao acrescentar esse elemento legendário na descrição de um templo destinado ao culto católico, o narrador faz rememorar as origens de Portugal. Por outro lado, “desmente” a lenda em nota explicativa, a fim de que o texto, ainda que de ficção, tenha aspectos de fundo historiográfico. Por fim, atentemos ao anúncio realizado pela voz narrativa: é ali, naquele lugar minimamente descrito, que se passaram as ações sobre as quais ele irá discorrer. Ou seja: para além de ser um local de culto, a Sé Velha de Coimbra, na Idade Média, era também um espaço de discussões políticas – visto que a personagem de D. Afonso Henriques redesignaria um novo bispo para a cidade, já que o antigo não estava de acordo com as suas aspirações, enquanto monarca. Assim segue a descrição do claustro da antiga Sé conimbricense:

Solene era o espectáculo da sé de Coimbra. O sol dava, com todo o brilho da manhã puríssimo, por entre os pilares que sustinham as abóbadas dos cobertos que cercavam o pátio interior. Ao longo desses cobertos caminhavam os cónegos com passos lentos, e as largas roupas ondeavam-lhes ao bafo suave do vento matutino. No topo da crasta estava o Príncipe em pé, encostado ao punho da espada, e, um pouco atrás dele, Lourenço Viegas e os dois pagens. Os cónegos iam chegando e formavam um semicírculo a pouca distância del-rei, em cuja cervilheira de malha de ferro ferviam buliçosos os raios do sol. / Toda cleresia da sé estava ali apinhada, e o Príncipe sem dar palavra e com os olhos fitos no chão, parecia envolto em fundo pensar. O silêncio era completo. (HERCULANO, 1949, p. 257)

Na rica descrição empenhada em “O bispo negro (1130)”, o narrador vai além do próprio espaço do claustro da Sé de Coimbra – ou da “crasta”,

conforme denomina: ele “povoa” o recinto com os cônegos, ou seja, os clérigos responsáveis pela igreja catedral. Embora a Sé não fosse um mosteiro, os cônegos seguiam alguns costumes semelhantes aos da vida monástica, como a oração coral. Era também costumeira a edificação de claustros – ainda presentes em muitas das Sés de Portugal – junto a esse templo episcopal, por excelência. Para melhor compreendermos: o claustro é

[...] constituído por um jardim interior rodeado de galerias que se abrem em arcadas para esse jardim. [...] é a ideia de encerramento, enclausuramento, presente na etimologia latina da palavra claustro, *claustrum*, que vem de *claudere*, fechar (LE GOFF, 2009, p. 138)

Percebamos que o narrador retrata os costumes medievais por meio de descrições arquitetônicas: essas praxes remontam às instituições e aos seus membros, pois a crasta da Sé seria um ambiente de recolhimento dos cônegos, de orações litúrgicas e pessoais, bem como, igualmente, um recinto de discussões laterais à vida eclesiástica, como é o que se retrata em “O bispo negro (1130)”: há a presença de Afonso Henriques, descrito como um cavaleiro, que porta a espada e traja a cota de malha, enquanto que os cônegos vestem as suas solenes vestes talares. Em suma: é o retrato de uma sociedade não laicizada, como, de fato, era o medievo, em um ambiente que serve tanto às práticas litúrgicas quanto a outras atividades, já que ali residiam os cônegos.

Isto posto, pensemos em outras pormenorizações de recintos sacros na obra de Herculano. Em “O pároco da aldeia (1825)”, o narrador, que está representando outro período histórico, descreve a igreja local e, posteriormente, discorre sobre a liturgia que nela estaria acontecendo:

No alto da povoação ficava o presbitério. Era a igreja, segundo hoje se me afigura (e tenho-a bem presente) daquele gosto duvidoso entre a arquitetura cristã, que expirava, e a restauração romana, que ainda não se compreendia: era um desses templozinhos construídos no fim do reinado de D. Manuel e durante o de D. João III, de que tão grande número resta ainda pelas paróquias de Portugal [...] / A portada da igreja, de arco tricêntrico firmado em pilares polistilos de meio-relevo, era o mais claro testemunho da idade provecta do presbitério. A residência paroquial, originariamente no mesmo estilo, já estava civilizada. Uma porta retangular substituíra a antiga. Esquadriadas estavam, também, as duas janelas do

sobrado, [...] via-se o moderno conforto das vidraças. Não quero dizer com este elogio à morada do padre prior que a igreja tinha resistido, teimosa como velho caturra, aos progressos da civilização. Pelo contrário. Estava mais alindada ainda. Uma irmandade, ou não sei quem, que entendia na fábrica, havia pintado de ocre tudo o que era pedra, de vermelhão tudo o que era azulejo. As câmaras municipais das grandes cidades, os cônegos das colegiadas e sés ainda não passaram do ocre, e uma pobre irmandade da aldeia já tinha, há vinte anos, vencido a meta a que apenas hoje chegam o município e a catedral. (HERCULANO, 1949, p. 295)

O narrador descreve a igreja da aldeia a partir de suas reminiscências de infância, conforme já verificamos. Observemos a profundidade, contudo, da pormenorização: além de ser um local para o culto, o templo resguarda uma particularidade muito importante de Portugal, já que a sua arquitetura, de acordo com o narrador, provém de época próxima entre os reinados de D. Manuel e D. João III. Isto é: o referido “estilo duvidoso” não é uma maneira pejorativa de aludir à arquitetura do prédio, pois “[...] na verdade, refere à combinação do estilo gótico do medievo – mencionada como *arquitetura cristã* – com o gosto pelo carácter romano do Renascimento – referido como *restauração romana*” (NERY; MENDES, 2020, p. 215). O que o narrador relata, portanto, é que o estilo do templo é o *manuelino* ou também denominado como *gótico português-tardio* (Figuras 34 e 35), que é uma forma arquitetônica muito particular de Portugal. É possível afirmar, portanto, que essa pormenorização do templo remonta a uma “arte portuguesa”, mas também a uma maneira de “religiosidade à portuguesa”, com as suas liturgias e cultos próprios, como temos observado.

A voz narrativa de “O pároco da aldeia (1825)” chega a mencionar, a título de exemplificação, o pórtico da igreja, muito característico do estilo manuelino: é ele que, de certa maneira, “denuncia” a origem do templo. Entretanto, segue o narrador em discurso irônico, quando expõe as campanhas posteriores de modernização do templo e da residência do padre: as janelas e portas da casa paroquial – de mesma origem arquitetônica – já estavam esquadrihadas e, possivelmente, uma irmandade havia recoberto os azulejos – outra marca muito própria da arquitetura lusitana – de vermelhão e as pedras haviam sido pintadas de ocre.

A ironia do discurso está em como o narrador qualifica as transformações e modernizações arquitetônicas – “mais alindada” estava a igreja, afirma – e reputa-as como fruto da “civilização”. Porém, o que havia era uma intervenção extremamente desastrosa e que não conservara a originalidade do prédio destinado ao culto. E pior: segundo a voz narrativa, o mesmo estava ocorrendo, posteriormente, com outras igrejas sob a anuência das Câmaras Municipais e dos cabidos catedralícios. A partir disso, podemos presumir que tal descrição seja, ainda que indiretamente, uma investida contra os que advogam pela “modernização” a todo custo e não compreendem as peculiaridades culturais e históricas de Portugal. Em outras palavras: os “remendos” na igreja manuelina e na residência do pároco são exemplos visíveis do que poderia acontecer (ou estaria acontecendo) com outros espaços celebrativos, bem como com os ritos populares, as liturgias oficiais e com os elementos para o culto: uma supressão ou um reordenamento que acabasse com a essência da religiosidade portuguesa, em nome da “civilização”.

Visto a pormenor da igreja, passemos à liturgia da festa de S. Pantaleão, o orago da aldeia na narrativa:

Fr. Narciso gira, mira, vira, revira tudo, na credência, no altar, na banquetta. O cerimonial romano é um mundo de ideias que ele dispôs nos diversos repartimentos cerebrais, com uma compreensão, um tino, uma lógica de por aí além. Fr. Narciso tem d’olho o Padre Chaparro, que foi toda vida um tonto em liturgia e assim há-de morrer. General naquele conflito, Fr. Narciso está alerta; nem seiscentos Chaparros seriam capazes de lhe entornarem uma ou mil missas cantadas [...]: tudo abrange, tudo prevê, tudo dirige tranquilo. E não solta uma única voz: não repreende, não incita, não ameaça. Uns braços estendidos e inclinados à esquerda fazem parar o missal, que ia a ser extemporaneamente arrebatado da banda da epístola para a do evangelho; uns olhos transbordando pelas pálpebras, acompanhados de um oscilar de cabeça rápido, horizontal e fugitivo, inteiriçam os joelhos que vão a vergar em genuflexão deslocada. [...] Como o nome de Fr. Timóteo na parenética, o de Fr. Narciso, na liturgia, será o nome que a história transportará às mais remotas eras, enquanto as glórias da família arrábida durarem na posteridade. (HERCULANO, 1949, p. 394-395)

Recuperemos o porquê da presença de outros padres nessa celebração, segundo o discurso direto da personagem de João Nepomuceno, o sacristão:

“[...] a missa da festa é às dez em ponto. Já o Padre Chaparro e o Frei José dos Prazeres estão na sacristia, e dizem que não tarda aí Frei Narciso, que vem servir de mestre de cerimónias.” (HERCULANO, 1949, p. 365). O que ocorre é que, por ser a festa de S. Pantaleão, também outros presbíteros visitam a paróquia. Já deles trataremos, mas antes pensemos nas descrições da missa: primeiramente, trata-se de uma “missa cantada”, isto é, uma celebração para os dias de solenidade. É Fr. Narciso o mestre de cerimônias: aquele que coordena todas as ações naquele momento de culto – recordemos que os ritos seguem normas e repetições e, portanto, é sobre isso que o frade está atento, em seu ofício.

Pensemos, no entanto, no que é descrito: o narrador detalha pequenos movimentos, que só podem provir de alguém que conhece muito bem o desenrolar de um ato litúrgico, como a retirada de um missal de um lugar para outro. Na realidade, há o relato de que Fr. Narciso, com discrição, impede que o livro venha para outro lugar antes do momento devido e nada lhe escapa. Porém, é um mestre de cerimônias muito criterioso, sendo que, de acordo com a narrativa, não faz gestos abruptos para dar prosseguimento ao ato litúrgico.

É interessante, igualmente, como o discurso narrativo não poupa Padre Chaparro, a quem Fr. Narciso dispensa redobrada atenção, visto que o primeiro sempre foi e sempre será um ignorante em liturgia. Aqui, é possível entrever uma crítica ao desconhecimento de alguns membros do clero: ou seja, o narrador admite, por meio de seu relato, que o clero tem os seus problemas, mas, ainda assim, advoga pela crença católica como aquela que é mais inteligível ao povo pelo seu uso de símbolos, de imagens e de insígnias.

Por fim, o discurso narrativo compara Fr. Narciso a Fr. Timóteo, afirmando que o primeiro estava para a liturgia como o segundo estava para a “parenética” – que pode ser entendida como pregação ou eloquência. Podemos, pois, perguntarmo-nos quem é o tal Fr. Timóteo, a quem ainda não fomos apresentados. E respondemos recuperando o segundo excerto, que, na lógica de “O pároco da aldeia (1825)”, já havia sido comunicado ao leitor:

Frei Timóteo, um fradalhão arrábido, coisa brava em gritarias ao divino, que, por via de regra, se incumbia das domingos de quaresma naquela freguesia e nas circunvizinhas, com aceitação e aplauso universal do auditório, [...] repassados de unção e daquela eloquência de missionário, que, apesar de

rude, lá vai fazer vibrar o coração do povo, afinado pela crença viva, como a harmonia que se tira das cordas de dois instrumentos acordes. / Agora por isso, o que será feito de Frei Timóteo?! Era naquele tempo um frade guapo e alentado! O que será feito dele? Se ainda vive, tiraram-lhe o burel e a corda de esparto, o seu capital; venderam-lhe o convento, o seu tonel de Diógenes; proibiram-lhe o capuz e as sandálias, o seu direito inauferível de andar trajado como lhe aprouvesse; e mandaram-no, desarmado de tudo isso, pedir para o mendigo a esmola que se dava ao burel, ao esparto, ao convento, ao capuz e às sandálias. Bom passaporte para Frei Timóteo transitar pela vala plebeia do cemitério nos braços mórbidos e suavíssimos da fome! Foi um progresso da civilização, que se completou, pelo lado moral, com o aumento das loterias, das casas de câmbio, e das traduções de novelas e dramas franceses. Bem-aventurada a tão esperta nação que assim compreende o progresso! (HERCULANO, 1949, p. 308-309)

Obviamente, o discurso narrativo está aludindo ao decreto de Extinção das Ordens Regulares em Portugal: o frade, um exímio pregador nos tempos de infância do narrador, se vivo fosse, no momento em que a narrativa fora publicada, estaria caído na miséria¹⁰². Observemos, ainda, como a voz narrativa expõe que as andanças e pregações aconteciam no período quaresmal. Ou seja, um período litúrgico de restrições, vedações e de forte apelo à conversão. Também isso não é um detalhe ingênuo: o frade era de imensa competência e, por isso, a ele lhe eram reservadas as prédicas da Quaresma. Tais sermões eram muito bem recepcionados pelo povo: podemos inferir que eram inteligíveis, populares e, ao mesmo tempo, compunham outro elemento cultural, que seriam como catequeses verbalizadas ou explicações por meio da pregação. Embora o narrador não discorra, por ora, sobre os sermões de Fr. Timóteo, temos de ter em mente como eles aconteciam no período: primeiramente, fora da missa – e, por isso, poderiam se delongar –, depois, recordemos que, normalmente, eram proferidos do alto de um púlpito, que é

¹⁰² Em 1842, Alexandre Herculano publicou um opúsculo intitulado “Os Egressos: petição humilíssima a favor de uma classe desgraçada”, no qual denunciava as atrocidades cometidas contra os frades e monges, que caíam em miséria e vagavam sem habitação e rendimento. Para tanto, o autor lavrou uma eloquente argumentação, embasada em narrativas e outras informações históricas, como é próprio da produção de Herculano. A nós, chama-nos, todavia, a atenção ao seguinte: “Os apelos de um liberal anticlerical por frades e freiras caídos em miséria não são contraditórios com os posicionamentos em outras produções: ao contrário, reforçam a coragem de Herculano em chamar a atenção contra os atentados à dignidade e à individualidade de seres humanos, num período de intensa militância contra os membros da clerezia.” (MENDES, 2020, p. 134). Tanto é assim que, em 1853, mesmo depois da Polêmica de Ourique com o clero, o historiador reforçou petições semelhantes em favor das monjas, em uma carta intitulada “As freiras de Lorvão”, que endereçou a António de Serpa Pimentel (1825-1900).

um lugar de destaque em muitas igrejas antigas. Nele, o pregador se alçava entre o solo e o teto: é um lugar intermediário, visual e muito simbólico, para além de facilitar a amplificação sonora, pois a sua disposição, entre o “céu” e a “terra”, remete à ideia de que o pregador tem a autoridade para receber a “Palavra”, que vem do alto, e transmiti-la ao povo. Em suma: é mais um dos componentes simbólicos do espaço religioso destinado ao culto católico.

Voltemos, contudo, às repressões a que Fr. Timóteo foi submetido, segundo o narrador: estaria proibido de utilizar tudo o que lhe identificava enquanto religioso, como o hábito, o capuz e o cordão, por exemplo, mas, igualmente, lhe seria vedado o convento – lugar de habitação, de oração e de estudo – que, provavelmente, segundo o narrador, seria vendido. Aqui, entrevemos três pontos: primeiramente, a comparação do convento ao barril de Diógenes de Sinope (404?412?a.C.-323a.C), filósofo que vivia, segundo a tradição, em pobreza extrema, morando em um tonel. Isto é: o convento de Fr. Timóteo, de acordo com a comparação do narrador, deveria ser imensamente pobre, conforme a austeridade que o movimento arrábido previa. Em segundo lugar, percebamos a recorrência em afirmar que o convento, enquanto patrimônio, seria comercializado: há, portanto, uma chamada contra a não preservação do cabedal cultural, artístico e histórico que eram essas casas religiosas, fazendo lucrar uns poucos especuladores. Por fim, vejamos como o discurso narrativo denuncia a não possibilidade do frade se vestir como lhe aprouvesse. Em outras palavras: podemos vislumbrar, aqui, um protesto do narrador, como que afirmando que a próprio decreto de Extinção das Ordens Regulares seria um atentado contra as liberdades individuais e, portanto, contra o próprio Liberalismo.

Isto posto, passemos à filiação religiosa do frade em questão: era um *arrábido*. Conforme já verificamos, era um franciscano da reforma capuchinha, mas que, em Portugal, recebeu tal designação, porque a Ordem ocupou um convento na Serra da Arrábida, sendo que o maior expoente dentre os arrábidos fora São Pedro de Alcântara (1499-1562). Tanto Fr. Timóteo, o pregador, quanto Fr. Narciso, o mestre de cerimônias, eram arrábidos, como expõe o discurso narrativo. Isso é importante, a fim de que não confundamos os frades com o pároco, que dá o título à narrativa de Herculano: são padres

distintos, sendo que os arrábidos são religiosos, enquanto que o pároco era um presbítero secular.

No entanto, na obra de Herculano, há outras remissões aos arrábidos. Encontramos, a título de exemplificação, em *A harpa do crente*, a seguinte pormenorização do convento franciscano na Serra, na parte intitulada “A Arrábida”:

1 Avulta aqui, e alveja entre o arvoredado,
 2 Um pobre conventinho. Homem piedoso
 3 O alevantou há séculos, passando,
 4 Como orvalho do céu, por este sítio, [...] XV
 5 Religião! Do mísero conforto,
 6 Abrigo extremo de alma, que há mirrado
 7 O longo agonizar de uma saudade.
 8 Da desonra, do exílio, ou da injustiça,
 9 Tu consolas aquele, que ouve o Verbo.
 10 Que renovou o corrompido mundo,
 11 E que mil povos pouco a pouco ouviram.
 12 Nobre, plebeu, dominador, ou servo,
 13 O rico, o pobre, o valoroso, o fraco,
 14 Da desgraça no dia ajoelharam
 15 No limiar do solitário templo.
 16 Ao pé desse portal, que veste o musgo,
 17 Encontrou-os chorando o sacerdote,
 18 Que da serra descia à meia-noite,
 19 Pelo sino das preces convocado:
 20 Aí os viu ao despontar do dia,
 21 Sob os raios do Sol, ainda chorando,
 22 Passados meses, o burel grosseiro,
 23 O leito de cortiça, e a fervorosa
 24 E contínua oração foram cerrando
 25 Nos corações dos míseros as chagas,
 26 Que o mundo sabe abrir, mas que não cura.
 27 Aqui, depois, qual hálito suave
 28 Da Primavera, lhes correu a vida,
 29 Até sumir-se no adro do convento,
 30 Debaixo de uma lájea tosca e humilde,
 31 Sem nome, nem palavra, que recorde
 32 O que a terra abrigou no sono extremo.
 33 Eremitério antigo, oh, se pudesses
 34 Dos anos que lá vão contar a história; [...] 35
 35 Mas quem foram? Nenhum, depondo em terra
 36 Vestidura mortal, deixou vestígios
 37 De seu breve passar. E isso que importa,
 38 Se Deus o viu; se as lágrimas do triste
 39 Ele contou, para as pagar com glória! (HERCULANO, 1886, p. 61-64)

Inicia-se o trecho supratranscrito, nos versos 1 e 2, com a informação da presença de um convento – o eu-lírico emprega o termo no diminutivo: “conventinho” – em meio às árvores. Na descrição do eu-lírico, a alvura da edificação contrasta com a brenha da mata escura, sendo que a construção do convento é referida como o orvalho que desce dos céus. Tal descrição nos remete a alguns textos bíblicos (Salmo 133,3 e Oséias 14,6, a título de informação), nos quais o sereno da noite é uma metáfora para as bênçãos celestes: e, de fato, no poema de Herculano, o convento da Serra da Arrábida assim é representado, pois nos versos 5-15, há a menção de que a religião é o “conforto” e o “abrigo” de todos, sem distinção – como o eu-lírico discorre nos versos 12 e 13, é ela o consolo do “nobre” e do “plebeu”, do “dominador” e do “servo”, do “rico” e do “pobre”, do “valeroso” e do “fraco”. Vejamos como o eu-lírico elenca categorias opostas em paralelo, exatamente para afirmar que a “religião” é o lenitivo comum dos mais pobres aos mais abastados, dos mais importantes aos mais desprezados. E cabe aqui pensarmos que a edificação material do convento da Arrábida é o que representa a religião, neste excerto do poema de Herculano. Ou, em outras palavras: as pessoas conseguem exergar ali a materialidade da fé e, por isso, acorrem àquele local.

Esse discorrer em “A Arrábida”, recorda-nos, indiretamente, do discurso narrativo de “O pároco da aldeia (1825)”, no qual se afirma que o culto católico, em suas singularidades simbólicas, comunica, sobretudo, aos que não são letrados. Por isso, não pode haver, no Catolicismo, “[...] um culto ininteligível para o povo.” (HERCULANO, 1949, p. 349). O convento é, portanto, uma forma visual e palpável, mas é também lugar de culto pessoal e comunitário e, por isso, conduz à transcendência.

Observemos os versos 16-19: há a menção a um sacerdote. Seria um frade arrábido, que encontrou chorando, junto às portas do templo, tanto os pobres quanto os mais abastados, enquanto, de madrugada, era convocado às orações pelo sino que tangia. O eu-lírico prossegue afirmando, nos versos 20-21, que o mesmo religioso, quando o sol nascia, encontrava os mesmos, que acorriam ao templo do conventinho, a chorar junto ao seu pórtico. Mas, como a religião é descrita como um conforto humano no poema, entre os versos 22-26, entrevemos que as feridas desses que afluem ao convento foram sanadas pelas orações contínuas do frade, sobretudo as orações em seu leito miserável

– referido como de cortiça. Chamamos a atenção para outra informação que está posta no poema: no verso 26, há o registro de que as chagas – metafóricas – são abertas pelo “mundo” – essa última expressão refere aquilo que seria o “por fora” do sagrado –, contudo, o mundo não consegue sanar essas mesmas feridas: quem as recupera é a religião, por meio de seus representantes – o frade, nesse caso – e de suas simbologias – o culto e o lugar de culto, como descrito em “A Arrábida”.

Recordando os dois frades arrábidos mencionados em “O pároco da aldeia (1825)”, podemos refletir sobre os versos 27-39: sendo um conforto aos que buscam o convento, a vida do religioso transcorre na tranquilidade, como a brisa primaveril (versos 27-28) – ou seja, não como as procelas do Verão nem como o vento frio do Inverno, mas a sua própria existência é um lenitivo. Por fim, o frade “some” no adro do convento (verso 29): o verbo “sumir”, neste contexto, está relacionado ao morrer, mas também ao se “consumir”, quase como uma vela que se derrete e se apaga, lentamente e no silêncio. Isso se confirma no que segue: nos versos 30-32, há a referência aos túmulos dentro do templo, pois o religioso desaparece nessas lájeas do adro, sob a terra, mesmo sem identificação. Em suma, é uma vida de total entrega e sem recompensas – sem, por exemplo, monumentos funerários ou heroicos.

Essa ideia de quase indigência e de vida sigilosa dos frades aparece entre os versos 33-39, pois o eu-lírico evoca o próprio convento que, se pudesse, narraria os feitos dos religiosos que por ali passaram, contudo as coisas boas que fizeram estariam reservadas à justiça divina, que tudo viu – conforme o ensinamento de Jesus no Evangelho (Mt 6,2-4).

Voltemo-nos, pois, a partir dessas reflexões encontradas no poema, para “O pároco da aldeia (1825)”, quando em uma de suas digressões, o narrador convida o leitor a visualizar o que seria o consolo dos pobres e, por isso, assenta a sua argumentação em defesa de um Catolicismo permeado de simbologias e imagens, inteligível à população:

Vede aquela casinha, tão humilde e só, no meio de um descampado. Lá, sobre camilha dura e rota, delira em acesso febril um filho, único amparo da mãe desditosa, que vela, chorando ao pé dele. Na solidão e miséria, nenhuns socorros humanos pode esperar a pobre velha [...]. Uma lâmpada de ferro [...] arde no canto oposto, diante de uma grosseira e

afumada imagem da Virgem. A triste mãe volve para lá os olhos, embaciados da idade e das lágrimas, e sente que não se acha inteiramente abandonada. Ali está outra mãe que também derramou pranto por um filho; pranto mil e mil vezes mais amargoso que o seu. Ela há-de compreender-lhe a aflição e valer-lhe, porque é boa, e poderosa ante Deus. Ei-la, a pobre velha, que trôpega se arrasta e ajoelha aos pés da imagem e cruza as mãos enrugadas e ora; ora com fé viva. Na procêla de terrores que a cercam começa a bruxulear uma luz de esperança: espera, porque crê na possibilidade da intercessão e dos milagres; e anima-se, e a tempestade da sua alma asserena-se, e a dor mitiga-se, porque, no meio das lágrimas e das rezas, ela pensa lá consigo que aquela imagem trouxe já muitas consolações a seus pais, a ela mesmo e a toda a família, e que a Virgem Santíssima há-de acudir-lhe ao seu filho, que, desde pequenino, gostava de ir apanhar as flores campestres para enfeitar a Senhora, e que tantas vezes, à noite, antes de se deitar, ia pôr-se de joelhos, ali onde estava a rezar uma salve rainha. [...] / Dirá o protestantismo que isto é idolatria? (HERCULANO, 1949, p. 347-348)

De acordo com o discurso narrativo, enquanto que o Protestantismo foi concebido apenas para os ditosos e abastados da terra¹⁰³, o Catolicismo, por meio de sua imagética, por exemplo, é caracterizado por comunicar a todos – conforme relatado em *A harpa do crente* –, mas, sobretudo, aos pobres: a digressão argumentativa desse narrador de forma shandiana se vale de outra narrativa, que ele relata a fim de ilustrar uma determinada situação. Percebamos que isso não é um ato ingênuo: o discurso narrativo apela aos sentidos como maneira de expor o seu ponto de vista. Principia, por exemplo, convidando o leitor a “ver” uma “casinha”: é um apelo à imaginação, a fim de que conjecturemos que há um casebre e nele uma mãe em desespero, porque o seu filho – *único*, destaquemos – está em trânsito de morte. Estando essa mulher solitária com o moribundo, o seu consolo é uma agastada imagem da Virgem, para qual a desditosa mulher volve o olhar: chamamos a atenção de que não é qualquer imagem ali descrita, mas a da Virgem Maria – que também foi mãe e conhece as dores da perda precoce de um filho. Por isso, a mulher do casebre se identifica e se sente associada à Virgem.

As imagens, dentro do contexto do Catolicismo, de acordo com Jean-Claude Schmitt (2017), não se limitam apenas às representações da estatuária, mas também a outros gestos devocionais:

¹⁰³ É possível encontrar a transcrição dessa afirmação do narrador às p. 174-175 deste estudo.

[...] ele remete não somente aos objetos figurados (retábulos, esculturas vitrais, miniaturas etc.), mas também às “imagens” da linguagem, metáforas, alegorias, *similitudines*, das obras literárias ou da pregação. Ela se refere também à *imaginatio*, às “imagens mentais” da meditação e da memória, dos sonhos e das visões, tão importantes na experiência religiosa do cristianismo e que são muitas vezes desenvolvidas em íntima relação com as imagens materiais que serviam à devoção dos clérigos e dos fiéis. (p. 660)

Conforme verificaremos, a narrativa aborda elementos que ultrapassam a representação da estátua da Virgem na casa da velha mãe. Na realidade, os aspectos gestuais e as orações verbalizadas também são partes integrantes da “imagética”, pois, como propõe o autor, isso também está relacionado com a materialidade da representação: pode-se, por exemplo, ver a imagem – o que remete, em “O pároco da aldeia (1825)”, à figura materna na hora da aflição da mãe. Também é possível tatear a estátua, o que seria uma relação ainda mais íntima com o ente que aquela escultura representa.

Depois, vejamos que o narrador deixa claro que a mesma desditosa mãe se recorda de que aquela imagem passou de geração em geração e, muitas vezes, foi também o consolo de seus antepassados. Portanto, ela se identifica com a sua família, que legou aquela forma palpável de um caminho para a fé, mas também se identifica com o seu lugar de origem, pois a religião também é uma maneira de identidade cultural: o trecho que transcrevemos, a título de informação, “[...] pertence à quinta parte da narrativa, cujo subtítulo é ‘Excursus patriótico’, ou seja, é uma digressão do narrador acerca da pátria.” (NERY; MENDES, 2020, p. 223).

Observemos, com efeito, como o culto, de fato, ultrapassa os limiares do templo: se já o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” afirmava que as liturgias católicas “se derramam” pelas ruas em procissões e romarias, é possível afirmar que, neste trecho, entrevemos o culto doméstico, em que as casas passam a guardar elementos simbólicos da fé e onde as pessoas também podem desenvolver as suas preces individuais. Pensemos, todavia, em como o narrador, em seu discurso, segue apelando à imaginação e aos sentidos: a mulher chora, em desesperada oração, mas com confiança pela intervenção da Virgem – a voz narrativa utiliza, por exemplo, o termo “intercessão” de Maria em relação a Deus e isso é muito importante, pois o Protestantismo, de um modo geral, questionou essa concepção de mediação

por meio da Virgem ou de outros santos. No entanto, atentemos: há o relato de que o filho, desde criança, fora também educado na fé dos sentidos, pois recolhia flores do campo para enfeitar a imagem da Virgem e também, antes de se deitar, dirigia a ela uma das orações de saudação mariana – extinta do conjunto de preces protestantes –, a *Salve Rainha*.

Por fim, o narrador se vale do relato sobre a pobre mãe, a fim de fundamentar o seu arrazoado sobre o Protestantismo *versus* Catolicismo, mormente as simbologias presentes no último:

Lançai a mãe aflita no seio do protestantismo. Qual refúgio lhe oferecerá a religião; refúgio imediato, sólido, esperançoso? A bíblia? Também nós sabemos que tesouros encerra a bíblia; também nós sabemos quantas vezes as suas páginas divinas têm feito dilatar em torrentes de lágrimas as negras aperturas do coração; também nós sabemos que dessa fonte inexaurível manam a resignação e a paz: a igreja católica sabia-o muitos séculos antes de vós existirdes. Mas quem vos assegura que a pobre velha achará a passagem análoga à sua situação; que encontrará nas palavras do livro sacrossanto o conforto de que carece e a esperança do socorro imediato e sobre-humano de que, não menos, precisa? Quem vos assegura, enfim, que ela saberá ler? (HERCULANO, 1949, p. 350)

O que percebemos acerca do narrador de “O pároco da aldeia (1825)” é que ele é muito cioso em sua persuasão: há a tentativa de que não seja apanhado em nenhuma contradição e, por isso, afirma valorizar a Bíblia, além de declarar que reconhece, como, segundo ele, a Igreja Católica reconhecia antes da existência do Protestantismo, que nas Escrituras estão contidos verdadeiros “tesouros” da fé. Porém, segue o narrador, possivelmente, a mulher não encontraria o lenitivo tão rapidamente em um livro tão extenso e cheio de passagens diversas. Recordemos que:

As exigências religiosas dos reformados [...] reavivaram o radicalismo iconoclasta: as imagens materiais poderiam desviar os fiéis das “imagens interiores” alimentadas pela palavra de Deus e pela meditação da Bíblia. Elas pareciam excessivamente ligadas à instituição eclesiástica e aos lucros materiais que esta tirava de seu culto (qualificado de idólatra), e também excessivamente ligadas ao culto dos santos e de outros “erros” da Igreja. Mas a crítica protestante suscitou uma profunda renovação das imagens católicas, defendidas pelo Concílio de Trento, difundidas pela Igreja barroca (SCHMITT, 2017, p. 673)

Grosso modo, o que os protestantes alegam é que as imagens se ligavam à idolatria, mas também desviavam o fiel da centralidade do culto – que, para eles, estava assentada em textos bíblicos. Contudo, de acordo com Schmitt, a Contrarreforma católica deu também respostas no sentido estético ao Protestantismo: a arte barroca, citada pelo autor, passou a representar com mais detalhes, e até mesmo exageros, as imagens sacras. Mas a argumentação, em “O pároco da aldeia (1825)”, versa muito, como podemos perceber, sobre o quão impactante seria, no contexto português, a exclusão do uso das imagens. Em outras palavras: versa acerca do quanto o povo mais simples, em Portugal, sairia prejudicado por não haver a quem recorrer em seus momentos de aflição.

Tanto é assim, que o consolo da mulher se faz muito mais rápido ao mirar a velha imagem da Virgem, em sua casa. E mais: a voz narrativa questiona se a desditosa mãe saberia ler. Ou seja: há ainda esse problema, pois a leitura da Bíblia só se faz possível para os alfabetizados. Vejamos, por fim, como o narrador desenvolve o seu discurso: há, pelo menos, cinco indagações ao longo do excerto que transcrevemos. A argumentação do narrador, portanto, se faz em questionamentos retóricos, a fim de conduzir o leitor a uma reflexão, mas, igualmente, valorizar a religião majoritária em Portugal: o Catolicismo. Por isso, prossegue a voz narrativa, nos seguintes termos:

[...] para o homem do povo, quase primitivo, quase selvagem, cujos olhos nadam em pranto, e que se estorce e brada, flagelado pela aflição, a bíblia é, nesses instantes, inútil [...]. Deixai-lhe a imagem do santo, o crucifixo, o voto, o altar doméstico, a lâmpada acesa ante o vulto do mártir ou da Virgem, deixai-lhe o ajoelhar, o gemer, o rezar, o fazer promessas. Deixai os símbolos materiais da confiança na Providência à imbecilidade da natureza humana, aliás, crendo aniquilar a superstição e a idolatria, não farei senão matar a vida moral e religiosa do povo. (HERCULANO, 1949, p. 351)

Para tal fim apontam as questões propostas pelo narrador anteriormente: segundo ele, se os símbolos materiais são retirados do povo, sob o pretexto de se combater a “superstição” – como, de um modo geral, o Protestantismo, mas também muitos dos adeptos ao Iluminismo propunham – o que resta é a dissolução moral do povo que não terá a quem acorrer de

imediatos, pois a Bíblia, ainda que encerre grandes “tesouros”, é inútil ao que não tem instrução. Pensemos ainda acerca do discurso: ele não é dirigido ao povo iletrado, mas aos letrados de Portugal. Afirmamos isso, primeiramente, por motivos óbvios: “O pároco da aldeia (1825)” é um texto e, portanto, somente os letrados teriam o acesso a ele. Depois, vejamos como são retratados os “homens do povo”: de acordo com a voz narrativa, eles são “quase primitivos” e, exatamente por isso, necessitam de símbolos palpáveis, como as imagens, os crucifixos, o oratório doméstico e as velas, bem como precisam de manifestações tangíveis de fé: o ajoelhar-se e o chorar ou o estabelecer combinados com os santos (as promessas). Sobre esses contratos com o sobrenatural entrevemos uma real palpabilidade da crença, pois se se instituem acordos na vida quotidiana – seja com uma compra ou uma venda ou um arrendamento, por exemplo – é também possível, no imaginário popular, que se estabeleçam pactos com o sagrado, em uma mútua troca de favores. Talvez seja a essa a situação “quase primitiva” do “homem do povo”.

Ainda sobre o trecho transcrito de “O pároco da aldeia (1825)”: vejamos que não estamos, neste caso, tratando de uma liturgia oficial da instituição e, tampouco, de um espaço formal de sacralidade. Estamos analisando manifestações e elementos simbólicos do culto católico que, aceitos pela doutrina oficial da Igreja, se desbordam em práticas domésticas e populares. É essa a defesa do discurso narrativo no excerto, pois, para além do que se celebra formalmente nas igrejas, os fiéis prolongam o culto em suas casas, de acordo com as suas necessidades e os seus costumes.

Todavia, a mesma narrativa de Herculano contempla outros elementos do culto católico, relacionados aos santos e aos sinais de sua presença no templo e mesmo na casa das pessoas. Começamos pelo que mencionamos por último, já que também tratamos, anteriormente, da imagem da Virgem no casebre da desditosa mulher: o oratório na casa da personagem de Bartolomeu da Ventosa, objeto que pertencera à sua finada esposa, bem como as estampas de santos, pendentes da parede:

[...] sobre o bufete um oratório forrado de damasco amarelo, com safena encarnada. Sete santos povoavam o *larário* da defunta moleira: S. Sérvulo, Santo Onofre, S. Miguel, S. Sebastião, S. Gregório, Santo António e S. João Baptista; este último, no centro e em peanha mais elevada; Santo António à

sua direita com um cordão de ouro lançado ao pescoço, dando muitas voltas ao redor do corpo. Como suplemento, por cima da cabeceira da cama, uma lâmina da Senhora da Conceição e dois registos, um de Santa Bárbara e outro de Santa Rita; no tardo da porta uma cruz de S. Lázaro, pregada com massa. / [...] Costumado a implorar o céu nas grandes aflições, Bartolomeu, por uma daquelas subtilezas morais dos avaros, que sabem conciliar a devoção com o vício hediondo, ajoelhou diante do oratório e, com lágrimas e fervorosas súplicas, começou a pedir a S. João Baptista [...]. O que é certo que procurou dar a entender ao santo que teria duas velas acesas e uma esmola para a sua festa, se as coisas lhe saíssem a jeito, exprimindo-se, todavia, por tal arte, que não ficasse absolutamente preso pela palavra e pudesse roer a corda depois de se pilhar servido. (HERCULANO, 1949, p. 372-374, grifo nosso)

Começamos pelo termo empregado pelo narrador, a fim de descrever o oratório: “larário”. Grosso modo, a expressão faz remissão “[...] ao altar que existia dentro das casas romanas, normalmente com chamas a arder e oferecido a um deus, que protegeria a habitação. Desse costume romano derivam, por exemplo, as expressões como *lar* ou *lareira*.” (NERY; MENDES, 2020, p. 221, grifos dos autores). O uso do termo pela voz narrativa é muito significativo, pois remonta a uma origem pagã desses costumes ou, em outras palavras, de como alguns elementos populares do Catolicismo foram assimilações e reacomodações de tradições pagãs anteriores. Ou seja: para o narrador, de fato, a fé do povo carrega consigo esses traços que se perdem no tempo e que são resultados de um “caldeirão cultural”, como é o caso da Península Ibérica. A título de informação, vale rememorar as afirmações de Gilberto Freyre (2011), ao pensar as origens do Brasil, calcadas na cultura lusitana:

À sombra imperial ergueram-se no território hoje português templos a deuses latinos. Deuses que tal devoção conquistaram no sentimento popular que os santos católicos teriam mais tarde de tomar-lhes a semelhança e muitos dos atributos para se popularizarem (p. 282)

Obviamente que, quando trazemos um excerto de um autor tão importante, mas, ao mesmo tempo, que deve ser lido e compreendido a partir do seu contexto de produção, é porque a sua proposta nos auxilia a compreender a discussão que estamos empreendendo sobre a obra de Herculano. Portanto, ao citar Gilberto Freyre, temos a consciência da largueza

de sua obra e embora não assentemos, majoritariamente, o nosso estudo sobre as suas elucubrações, algumas delas nos ajudam a perceber a gênese de muitos costumes da fé popular.

Isto posto, vejamos como o autor refere que muitos dos santos católicos, com o passar do tempo, foram identificados com atribuições de antigas divindades pagãs. Na verdade, para a religiosidade popular, “[...] o culto dos santos não veicula ensinamentos doutrinários mas valores que são os da sociedade existente” (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 113). Voltemos, pois, ao excerto de Herculano. O narrador descreve, por exemplo, a presença de sete imagens de santos no oratório doméstico: na peanha mais elevada e central estava São João Batista – portanto, é o principal santo do nicho. Ladeiam a escultura do Batista os seguintes santos: São Sérvulo, que, segundo a tradição, fora um mendigo do século IV; Santo Onofre, um eremita do deserto, também do século IV; São Miguel, o arcanjo; São Sebastião, mártir do século III; São Gregório, papa (século VI) e Santo Antônio – português de nascimento e o mais popular dentre os santos católicos (século XII). Atentemos que é essa imagem que, na descrição do narrador, carrega um cordão em muitas voltas. Para entendermos melhor essa última pormenorização, é possível recordar que é

Impossível conceber-se um cristianismo português ou luso-brasileiro sem essa intimidade entre o devoto e o santo. [...] / Em Portugal, como no Brasil, enfeitam-se de teteias, de joias, de braceletes, de brincos, de coroas de ouro e diamante as imagens das virgens queridas ou dos meninos-Deus como se fossem pessoas da família. Dão-se-lhes atributos humanos de rei, de rainha, de pai, de mãe, de filho, de namorado. (FREYRE, 2011, p. 303)

O cordão envolto à imagem do santo lisboeta remete à intimidade que se acredita ter com ele: na verdade, é como se o santo fosse também um membro da família em muitas manifestações da religiosidade popular. Tanto é assim que a personagem de Bartolomeu, para não ter o seu segredo revelado na narrativa, chega a barganhar, em prece, com São João Batista, dando a entender que poderia acender velas ao santo e também lhe dispensar um donativo para a sua festa – mas, como bem afirma o discurso narrativo, sem deixar muito claro se, de fato, cumpriria a sua promessa, visto que era um

avarento. Também é frequente o uso de “castigos” dispensados aos santos, a fim de que se obtenha uma determinada graça:

Em que consiste, então, a acção do santo? Trata-se mais de uma aposta consigo próprio do que de uma crença. Ao encomendar-se ao santo, o crente afirma a sua “fé” no símbolo mas, na linguagem corrente, a *fé* não significa *acreditar* mas “esperar”. [...] / O primeiro passo do crente consiste em tomar o santo como testemunha da sua vontade de ter êxito; e para isso “pega-se” a ele, segundo a expressão dos fiéis. A partir daí os dois são como uma só pessoa, a sorte de um será a sorte do outro [...]. Para simbolizar esta ligação, esta aliança, o crente deposita junto à imagem do santo um objecto convencional, por exemplo, um molde em cera da coisa que o preocupa (parte do corpo, animal, criança, etc.) ou um objecto qualquer (pedaço de pão, vela, moeda), um papel escrito a que chamam “requerimento” e no qual se menciona aquilo que se deseja, ou até um pedaço de papel sem nada escrito. Ao mesmo tempo, o crente compromete-se a cumprir mais tarde um rito, a oferecer uma certa soma de dinheiro ou um animal, quando obtiver a satisfação do seu pedido: é o que se chama “fazer uma promessa”. Como não se tem uma inteira confiança no santo, a oferta está dependente de uma condição e compete ao santo fazer o primeiro gesto – “comprometo-me a dar se tu me deres”, uma vez que o santo não é como um vizinho, com o qual as relações se organizam em sentido inverso, *do ut des*. (ESPÍRITO SANTO, 1980, p. 133-134)

É importante aclarar como a exposição de Espírito Santo é baseada em uma análise sociológica e antropológica da relação dos fiéis com os santos, já que o seu trabalho é etnográfico. Observemos como o autor refere que a devoção é muito mais uma autoafirmação do que um acreditar: espera-se mais do que se crê. Para tanto, como na cena descrita em “O pároco da aldeia (1825)”, o crente barganha com o santo, e o rito pessoal, normalmente, prevê uma espécie de pacto – o que abrange certa materialidade: um objeto visível e palpável como signo da relação firmada. Percebe-se isso na narrativa de Herculano: Bartolomeu dá a entender que, se atendido por São João Batista, dará a ele algumas ofertas, em um nítido trato *do ut des*, conforme a expressão latina empregada por Espírito Santo, ou seja: um “toma lá, dá cá”.

É possível entrever, ainda, como é crítica a descrição do narrador acerca da atitude devocional de Bartolomeu, contudo, devemos recordar que é ele um sovina. E embora, as atitudes da cultura popular para com os santos sejam, em maior ou menor medida, de barganha, a oração de Bartolomeu compõe a pormenorização de sua personagem em “O pároco da aldeia (1825)”.

Não nos olvidemos, por fim, de outras representações descritas pela voz narrativa: pendem das paredes as lâminas com as figuras de Nossa Senhora da Conceição¹⁰⁴, de Santa Bárbara e de Santa Rita. Começemos pela primeira:

¹⁰⁴ Quando Alexandre Herculano já estava vivendo sua quinta, em Val de Lobos, Antero de Quental, “[...] juntamente com Jaime Batalha Reis [1847-1935], projectou e organizou o ciclo das Conferências do Casino, iniciando em Maio de 1871 e cujas sessões decorriam no Casino Lisbonense. / O principal objectivo desse ciclo era promover uma reflexão serena e imparcial sobre os condicionalismos políticos, culturais, religiosos e económicos da sociedade portuguesa, tão atrasada em relação ao resto da Europa [...]. / Mas no próprio dia em que se anunciava a quinta [conferência], ‘Os historiadores críticos de Jesus’ da autoria de Salomão Sárágga [1842-1900], uma portaria real da responsabilidade do Ministro do Reino, Marquês de Ávila [1807-1881], determinava a total proibição das restantes, ‘por nelas se fazerem uma série de prelecções em que se expõem e procuram sustentar doutrinas que atacam a religião e as instituições políticas do Estado’.” (MARTINS, 2016, p. 16;18). Explicado o contexto, entendamos o texto sobre o qual trataremos a partir de agora: data também de 1871 uma resposta de Herculano a José Fontana, intitulada “A supressão das Conferências do Casino”. Fontana teria remetido ao historiador o discurso de Antero de Quental, *Causas da decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos*, e o autor replicava a sua missiva no opúsculo mencionado. Sabemos do envio de uma carta por parte de Fontana, porque Herculano assim principia o seu texto: “Teve V. S.^a a bondade de me remeter o discurso que o sr. Antero do [sic] Quental proferiu ou devia proferir no Casino (da sua carta não infiro claramente se o facto chegou a verificar-se) o que, com os discursos dos oradores que o precederam, deu aso a serem tolhidas pelo governo aquelas conferências.” (HERCULANO, 19--, p. 249). Depois, segue o escritor afirmando a sua discordância com o encerramento das sessões, pois, segundo ele, a ação do governo era ilegal e despropositada. Porém, em termos do discurso de Antero de Quental, Herculano contra-argumenta que ele não é perigoso à Igreja e que o poeta da Geração de 1870 não teria compreendido de todo a gravidade do que estava se passando: “Quisera eu que o sr. Antero do [sic] Quental conhecesse melhor a doutrina e a tradição verdadeiramente católicas” (HERCULANO, 19--, p. 250). Por isso, o historiador explica, retomando informações históricas e em uma linha argumentativa semelhante à de Antero, que “[...] na economia da sua administração interna, nos ritos, e em outras manifestações acidentais do culto, cada igreja nacional, e até cada província eclesiástica, tinha os seus usos e liberdades especiais, que a igreja universal consentia, porque o que constitui verdadeiramente a unidade é a unidade da fé.” (HERCULANO, 19--, p. 254, grifos nossos). A partir disso, Herculano segue em desconstrução à proclamação do dogma da Infalibilidade Papal (1870), sob o pontificado de Pio IX. Para o autor, como explicita em sua missiva a Fontana, isso era uma tentativa ultramontana de recuperar o prestígio da Igreja, mas, na realidade, incorria-se em sérios erros doutrinários. Isto posto, para que entendamos que o que será mencionado em 1876, já estava presente em produção de 1871, passemos às cartas a Barros Gomes – do último ano de vida do escritor. Nelas, Herculano retoma ataques ao Ultramontanismo e ao dogma da Infalibilidade, chegando a afirmar que “[...] herege é [...] o papa e todos os marianistas e infalibilistas.” (HERCULANO, 19--, p. 73). Isso porque, nas correspondências a Barros Gomes, o historiador demonstra a sua discordância com outro dogma, proclamado em 1854, também sob o pontificado de Pio IX: o da Imaculada Conceição. Como tratamos, nesta seção, de devoções, interessa-nos mais as considerações de Herculano acerca da Imaculada Conceição. De saída, observemos como o escritor emprega o termo “marianismo”: segundo ele, estava se convertendo o Catolicismo – cuja centralidade seria o Cristo – em “Marianismo” – com superstições relacionadas à Virgem. Por isso, o historiador declara a Barros Gomes: “Estou já muito duro para mudar de religião e fazer-me adepto do beatério de carruagem.” (HERCULANO, 19--, p. 29). Tal beatério, referido pelo escritor, seriam as mulheres ricas, das quais o clero tirava proveito financeiro. Partindo disso, Herculano, em um discurso permeado de ironia, profere o seguinte acerca das devoções marianas em França, contrastando-as com as que eram tradicionalmente praticadas em Portugal: “[...] a consciência não lhe diz nada acerca desse chuveiro de milagres, que começam na Madona de Acosinom, tornam célebre a Virgem de La Salette, e vem cair em catapultas nos frascos da água da Senhora de Lourdes? Cristo, que tinha de provar pela majestade dos milagres, na frase de S. Agostinho, a sua missão divina, quase que nenhum fez em vinte e cinco anos de vida pública, se os

Nas cortes de 1645-1646 assentou-se em tomar por padroeira do reino a Imaculada Conceição, obrigando-se El-Rei a alcançar confirmação da Santa Sé. Por decreto de 24 de Março de 1646, declarava El-Rei ao Desembargo do paço que determinara jurar no ano seguinte, por padroeira do reino, a Senhora da Conceição, na capela do paço, com o feudo anual de vinte mil réis; e em provisão do dia seguinte decretava a resolução das cortes a tal respeito. / Por carta régia de 11 de Setembro de 1646 determinou D. João IV que as câmaras do reino, com o cabido e mais clero, elegessem Nossa Senhora da Conceição por padroeira na forma do breve do papa Urbano VIII sobre eleição de patronos. [...] / Só em 1671 [...] foi confirmada por Clemente X a eleição da Imaculada Conceição para padroeira do reino. (ALMEIDA, 1967, p. 558)

compararmos com os de um só semestre de qualquer das diversas mães do Salvador. O milagre invade tudo, entra por toda a parte, menos pelas portas das Academias, das escolas superiores e das universidades. A luz desbotá-lo-ia. [...] Ao menos se o beatério português patrioticamente idólatra! A imagem de Lourdes, especialista actual em milagres, nunca há de ombrear com a Senhora da Rocha no tempo da sua voga. Por que não restauram aquela fábrica de maravilhas? A Senhora da Rocha fazia milagres secos; não precisava nem de água nem de frasquinhos. Chamar-se de catolicismo a estas orgias reaccionárias! / [...] Sei o que a igreja ensina sobre o culto dos santos e a *veneração* das imagens; mas sei também as cautelas e as prevenções de que ela rodeia esse culto e essa veneração para não degenerarem em idolatria. Nem as imagens dos santos [...] fazem milagres" (HERCULANO, 19-- , p. 56-57, grifo do autor). Vejamos como Herculano se utiliza a galhofa para denunciar certa "indústria da fé" que estava instaurada: em outras palavras, na ânsia pelos fiéis, oferecem-se promessas de curas e de resoluções rápidas, além de se lucrar sobre o sagrado. Para tanto, o escritor recupera, inclusive, um autor sacro de grande importância: S. Agostinho de Hipona. Na realidade, ao longo das cartas a Barros Gomes, Herculano apresenta vários argumentos embasados em autores da Patrística, o que reforça a ideia do seu conhecimento doutrinário profundo. O historiador denuncia também, no excerto transcrito, a idolatria, pois, para ele, a Igreja tem os devidos cuidados para manter a centralidade cristológica, sendo que as imagens sacras são simbólicas, mas o que se via nos lugares das supostas aparições marianas eram verdadeiros comércios da fé e expressões idólatras, que ultrapassavam a devoção. Por fim, chamamos a atenção para a ironia de Herculano com as "devoções pátrias". Primeiramente, trata o culto à Senhora da Rocha como já ultrapassado: ou seja, as devoções também tinham o seu tempo de "estar na moda" e poderiam cair no esquecimento e ser suplantadas por outras. A ironia, no entanto, não é ingênua: havia, na visão do autor, a substituição de costumes próprios de Portugal por práticas estrangeiras, que, na verdade, não pareciam sinceras ou de origem popular, como as elencadas em "O pároco da aldeia (1825)", mas verdadeiras construções a serviço do Ultramontanismo e da vantagem pecuniária. Por fim, citamos uma das contestações de Herculano a Barros Gomes, que envolve uma narrativa de ficção: "Parece que, na sua carta, V. Ex.^a quer contrapor as minhas opiniões actuais ao que escrevi no 'Pároco da Aldeia'. Não admiraria que, desde a idade dos 25 ou 26 anos até a dos 66, eu tivesse estudado e aprendido alguma cousa sobre estas matérias, e que isso me obrigasse a modificar as minhas opiniões [...]. Entretanto, eu teria grandíssima curiosidade de V. Ex.^a apontar-me uma contradicção em doutrina católica entre o 'Pároco da Aldeia' e qualquer outro escrito meu, mais ou menos recente." (HERCULANO, 19-- , p. 10-11). O próprio autor afirma o que estamos averiguando neste estudo: não há problemas em mudança de ideias e amadurecimento acerca do que antes se concebia. O que há, contudo, na obra de Herculano é certa coesão em relação à religiosidade. As críticas, portanto, ao devocionismo, nas cartas a Barros Gomes, não contradizem o enaltecimento às devoções populares e privadas, em "O pároco da aldeia (1825)", pois cada uma versa sob diferentes aspectos: as missivas centram-se, majoritariamente, sobre os exageros ultramontanos, enquanto que a narrativa está discutindo, em maior medida, os abusos de certo racionalismo. E, pensemos, que Herculano não chegou a ter notícias das aparições de Fátima (1917), em Portugal. Mas, não trataremos de uma História que não se concretizou.

Como sabemos, D. João IV inaugurou a dinastia de Bragança e a 25 de Março de 1646, em Vila Viçosa. O monarca colocou a própria coroa sobre a imagem de Nossa Senhora da Conceição, em agradecimento pela restauração da independência de Portugal, após o período da União Ibérica (1580-1640). Desde então, os reis da casa de Bragança não usaram mais coroa, pois ela havia sido ofertada à Virgem. É, portanto, muito simbólico que uma estampa dessa invocação esteja pendente da parede, na casa de Bartolomeu: primeiramente, porque é a patrona de Portugal e, portanto, teve a sua devoção amplamente divulgada. Depois, porque tal invocação mariana se tornou um signo das particularidades de Portugal – sobretudo pela reafirmação de sua independência.

Percebamos, igualmente, a presença das estampas de Santa Bárbara, invocada contra as tormentas e os raios, e de Santa Rita, conhecida por ter se casado com um homem rude. Podemos supor, a partir dessas informações, e do caráter da personagem de Bartolomeu, em “O pároco da aldeia (1825)”, que pode haver certa associação nessa pormenorização da estampa pendente.

Pensemos, por fim, em Santa Bárbara e na cruz de São Lázaro – esta última colada no extradorso da porta – que remete à Ordem Militar sob a proteção do mesmo santo. É possível relacionar a descrição da cruz como uma invocação de proteção contra as pestes, já que São Lázaro é invocado nesse sentido. De maneira semelhante, está Santa Bárbara, sendo invocada contra os outros infortúnios, mais ligados às intempéries e às descargas elétricas.

Visto essa questão das devoções pelas imagens de santos, passemos, conforme já havíamos anunciado, a outra forma característica de fervor popular: o culto às relíquias. Iniciemos pelo seguinte excerto de “O pároco da aldeia (1825)”:

S. Pantaleão, orago da freguesia e de quem, tanto os aldeões, como o velho presbítero criam afincadamente possuir o metacarpo da mão direita, o qual devia ser de outro santo ou não santo, se acreditarmos (eu cá, pela minha parte, acredito) os paroquianos da sé do Porto, que se gabam de ter debaixo de chave S. Pantaleão *in totum*, sem lhe faltar dedo do pé, nem mão, quanto mais um metacarpo inteiro. (HERCULANO, 1949, p. 309)

Como já averiguamos anteriormente, a relíquia de um santo, na lógica católica, é um sinal visível de sua presença em determinado local. Além disso, o culto às relíquias foi amplamente criticado pelo Protestantismo, sobretudo por nem sempre poder se afirmar a veracidade de sua procedência e também pelo comércio que imperava em torno delas: a venda desses signos ou mesmo o quanto se lucrava ao expô-las, dado que atraíam as peregrinações e os donativos de devotos. Para Schiavi (2016), “A partir do século V, o altar fica obrigatoriamente ligado à presença de relíquias: onde se quer colocar o corpo do santo sob o altar, são estudadas soluções arquitetônicas para o seu aproveitamento devocional (criptas).” (p. 592). Todavia, tenhamos em mente que esses sinais visíveis dos santos são muito anteriores ao momento em que se vinculou a ereção dos altares celebrativos às relíquias, pois, sobretudo os mártires ganharam, com o passar do tempo, os contornos dos heróis, cantados pelas epopeias da Antiguidade:

A par dos guerreiros e dos aventureiros, os novos heróis da era cristã são os santos. Às suas ações não bélicas, mas inegavelmente gloriosas, são dedicados numerosos poemas hagiográficos, alguns dos quais têm apenas a linguagem do *epos*, [...] enquanto outros são considerados pela crítica moderna como épicos (GAMBERINI, 2016, p. 495)

Roberto Gamberini discorre sobre os relatos hagiográficos – a vida dos santos – que, por diversas vezes, tomaram contornos épicos, substituindo os heróis das epopeias antigas. Resinifiquemos a proposta do autor, pensando na presentificação dos santos para além das narrativas de seus feitos: as relíquias eram uma dessas possibilidades, para além da estatuária e da iconografia, por exemplo.

A partir dessas informações, pensemos no relato de “O pároco da aldeia (1825)”: de acordo com a voz narrativa, os aldeões e o próprio padre acreditavam conservar na paróquia o metacarpo do orago, S. Pantaleão. No entanto, o mesmo narrador dá notícias de que, na Sé do Porto, afirma-se estar o corpo todo do mesmo santo¹⁰⁵ – ou na expressão latina empregada: *in totum*.

¹⁰⁵ Nuno Resende (20--) recorda que “[...] a crença em tais despojos [relíquias], orgânicos ou manufacturados, definia e regulava parte da vida individual e da vivência colectiva.” (p. 4). Sendo assim, as tais relíquias de São Pantaleão representavam, para a cidade do Porto, um símbolo de unidade devocional e mesmo identitária, ainda que não se tenha certeza de como a ossada teria chegado ali. Tal símbolo passou, obviamente, por uma construção social e

Logo, o tal metacarpo pode ser de outro santo ou mesmo de um não santo. Mas, o narrador shandiano comenta que ele também acredita estar naquela aldeia a relíquia de S. Pantaleão.

O que podemos discorrer acerca disso? O discurso narrativo parece relativizar, de maneira irônica, a veracidade de uma relíquia e, se lermos as suas afirmações no contexto dessa narrativa, podemos inferir que está se afirmando que o mais importante não é a autenticidade de um metacarpo atribuído a um santo mártir, mas o significado que tal relíquia – enquanto signo – teria para aquela comunidade de fiéis. Isso porque, mirando o pedaço de osso, o povo – sobretudo os iletrados – veriam ali também uma manifestação do sagrado. A proposta do narrador de “O pároco da aldeia (1825)”, portanto, é de que a religião seja inteligível às pessoas e não de uma religiosidade lavrada em documentações, das quais a população, de um modo geral, não teria acesso.

Trabalhadas, de forma pormenorizada, essas questões de tantos outros ritos e insígnias de culto, representadas na obra de Alexandre Herculano, passemos às considerações finais deste estudo, a fim de refletirmos acerca das múltiplas representações rituais – populares e institucionais – e de como isso está manifesto em diferentes gêneros textuais e em momentos distintos da obra do autor.

religiosa. Atentemos, no entanto, ao seguinte: após a Guerra Civil e a promulgação da Extinção das Ordens Regulares em Portugal, ocorre um “[...] misterioso desaparecimento da arca-relicário que repousava no altar-mor da Catedral, em 1841, – que veio acrescentar ao percurso histórico de São Pantaleão, no Porto, uma aura de incontestável enredo policial – dois grandes autores portugueses vieram recordar as relíquias como parte de um folclore que caracterizou o período de decadência e morte deste culto. Camilo Castelo Branco e Alexandre Herculano imortalizaram-no, literariamente, nas suas obras ‘Carlota Ângela’ e ‘[O] Pároco da Aldeia’ (1825).” (RESENDE, 20--, p. 5). Continua o autor, ainda, em sua explanação acerca do culto ao santo mártir: “São Pantaleão do Porto ‘morreu’ com o Liberalismo. Às mãos dos seus últimos executores, foi despojado da sua sepultura e da memória dos Homens que é, afinal, o pior e o mais cruel de todos os martírios e a mais profunda morte.” (RESENDE, 20--, p. 5). Em suma: a recuperação das relíquias de S. Pantaleão, na narrativa de Herculano, dialoga com o contexto vivido na instauração do Regime Liberal em Portugal, no qual o saque a mosteiros, conventos e catedrais se fez muito presente, sendo que as relíquias do mártir também teriam sido subtraídas em 1841. Recordemos, pois, que “O pároco da aldeia (1825)” veio a lume, primeiramente, em folhetins – em *O Panorama* – entre os anos de 1843-1844, muito próximos ao “caso policialesco” do sumiço das relíquias, conforme o relato de Nuno Resende. Pode ser, para além da afirmação da voz narrativa sobre a crença da legitimidade da ossada do santo (em uma ideia de que o narrador partilha das crenças populares), uma forma de recordar o declínio dos patrimônios prediais e culturais em Portugal. Por fim, recordemos que Herculano não é o único a fazer isso, já que Almeida Garrett, por exemplo, em *Viagens na minha terra*, também tematiza sobre o sumiço das relíquias de São Frei Gil (1190-1265), em Santarém, no período das Guerras Liberais.

6 CONCLUSÃO

Dali a pouco as portas da catedral estavam abertas, e a procissão saía gravemente, entoando as ladainhas e preces públicas. O bispo, em todo o esplendor da pompa católica, seguia no coice da procissão. A mitra resplandecente carregava-lhe nas altivas rugas da testa; o braço parecia agitado de leve tremor quando se abordava no báculo de ouro; mas o pé caminhava firme, e os olhos iam serenos no livro do cantor que o precedia.

O Arco de Sant'Ana: crónica portuense, Almeida Garrett, 1845-1850

[...] protesto porque, membro da Igreja, tenho o direito de protestar, como um simples leigo

Carta a Bernardino Barros Gomes, Alexandre Herculano, 1876

As rezas, em geral, prolongavam-se. Percorridas todas as escalas das ladainhas, todas as contas dos rosários, rimados todos os benditos, restava ainda a cerimônia final do culto, remate obrigado daquelas.

Era o "beija" das imagens.

Instituíra-o o Conselheiro, completando no ritual fetichista a transmutação do cristianismo incompreendido.

Antônio Beatinho, o altareiro, tomava de um crucifixo, contemplava-o com o olhar diluído de um faquir em êxtase; aconchegava-o do peito, prostrando-se profundamente; imprimia-lhe ósculo prolongado; e entregava-o, com gesto amolentado, ao fiel mais próximo, que lhe copiava, sem variantes, a mímica reverente. Depois erguia uma virgem santa, reeditando os mesmos atos; depois o Bom Jesus. E lá vinham, sucessivamente, todos os santos, e registros, e verônicas, e cruzes, vagarosamente, entregues à multidão sequiosa, passando, um a um, por todas as mãos, por todas as bocas e por todos os peitos. Ouviam-se os beijos chirriantes, inúmeros e, num crescendo, extinguindo-lhes a assonância surda, o vozear indistinto das prédicas balbuciadas à meia voz, dos mea-culpas ansiosamente socados nos peitos arfantes e das primeiras exclamações abafadas, reprimidas ainda, para que se não perturbasse a solenidade.

[...] Apertando ao peito as imagens babujadas de saliva, mulheres alucinadas tombavam escabujando nas contorções violentas da histeria, crianças assustadiças desandavam em choros; e, invadido pela mesma aura de loucura, o grupo varonil dos lutadores, dentre o estrépito, e os tinidos, e o estardalhaço das armas entrebatidas, vibrava no mesmo ictus assombroso, em que explodia, desapoderadamente, o misticismo bárbaro...

Os Sertões, Euclides da Cunha, 1902

Ler acuradamente as obras de Alexandre Herculano é mais do que uma viagem até o Portugal oitocentista. Ler e investigar a produção de Herculano é um mergulho nas origens do reino lusitano; um imergir em detalhes políticos, sociais e históricos do século XIX; um adentrar nos mares da cultura católica e de suas especificidades na Península Ibérica. Pesquisar acerca desse autor é também pensar em suas referências e em seus coetâneos. Por fim, é possível afirmar, que revisitar Herculano é revisitar quase todo passado português, já que o escritor faz inúmeras referências a alguns detalhes, que nem sempre são de conhecimento geral. Foi um pouco o que este presente estudo se propôs a fazer: uma releitura; uma explicação; uma reflexão; uma nova leitura, a partir do que já também foi produzido sobre os escritos de Herculano.

Repisamos, primeiramente, o que já afirmamos ao longo de nosso texto: o autor conhece muito de Catolicismo – e pensamos o termo em uma acepção muito ampla – e domina muitos de seus meandros, sejam as questões históricas ou mesmo aquilo que escolhemos como o nosso primeiro objeto de averiguação: os ritos e as liturgias católicas representadas na vasta obra do escritor.

Isto posto, recordemos, pois, o período histórico de produção de Herculano: eram tempos de grande instabilidade política, não apenas em Portugal, mas em grande parte da Europa e para além do continente europeu. Três anos antes do nascimento do autor, a Coroa Portuguesa havia abandonado a metrópole e se socorrido na maior de suas colônias de então: o Brasil. Isso porque as tropas francesas ameaçavam – como, de fato, se concretizaria – invadir o pequeno e indefeso reino lusitano. Depois, os ingleses mesmo tomaram parte na governança da ex-sede de governo e, quando o historiador já tinha 10 anos de idade, eclode a primeira Revolução de cunho Liberal em Portugal – o Vintismo.

Os descontentamentos populares, a revolução que exigia o fim do Antigo Regime, mas também a reação Absolutista gestaram tentativas de golpes e contragolpes, com a participação, inclusive, de membros da dinastia de Bragança e culminaram, após a morte de D. João VI, em uma Guerra Civil sangrenta: nela, Herculano lutou ao lado dos liberais e conheceu, ao que se

sabe, o exílio em Inglaterra e França. Ainda, porém, que o resultado da peleja tenha sido favorável aos constitucionais em detrimento dos absolutistas, a implementação de um novo regime, conforme abordamos, não se deu de uma maneira célere, tranquila e apaziguada. Ao contrário, a efetivação do Liberalismo em Portugal foi traumática e revolveu muitas estruturas já consolidadas, sobretudo na questão da secularização de muitas atividades e em relação a autoridade que a Igreja Católica exercia sobre tantas esferas da organização do reino.

Conforme já observamos, é óbvio que as pessoas, após a vitória Liberal, não acordaram todas ateias ou que a religião deixou de ter importância: na realidade, nem mesmo para o novo regime isso parecia ser interessante, visto que o Catolicismo permaneceu como religião oficial do Estado Português até a instauração da República (1910). Todavia, a cena estava radicalmente alterada: as Ordens Regulares, por exemplo, foram extintas por decretos e os seus bens foram recolhidos à Fazenda Pública. Era uma tentativa liberal de extirpar o que consideravam como um dos sustentáculos do *Ancien Régime*.

Ainda assim, Portugal e a Península Ibérica, de um modo geral, eram retratados, como o próprio texto de Herculano discorre, como lugares incultos, de grande atraso e superstições persistentes, além de que os estrangeiros sempre evocavam o fantasma do então recém-extinto Tribunal do Santo Ofício, como símbolo máximo do que poderia ser de mais retrógrado para um povo. Por outro lado, a instituição católica também reagia por meio de novos dogmas proclamados e de tentativas de uniformização de culto e de disciplina – algo que não era uma novidade do século XIX, mas que havia se intensificado, sobretudo, após as Revoluções Industrial e Francesa, bem como o espriar de revoltas em combate ao Absolutismo e contra o clero, em grande parte da Europa.

Partindo dessas informações contextuais, podemos entrever como uma grande questão permeia boa parte da produção de Herculano – mas não apenas dele. A questão é a seguinte: o que deveria ser descartado e o que deveria ser conservado em meio a esse turbilhão de revolução e de reação? Como tivemos a oportunidade de verificar, as obras do autor tematizam matérias muito caras a esse “alvorecer liberal” e ao “ocaso absolutista”. Também quando temos a voz autoral em alguns textos não ficcionais,

percebemos como há abundante argumentação de Herculano sobre pontos a serem preservados, sobretudo na cultura portuguesa, e incentivos a muitas das transformações sociais trazidas pelo Liberalismo.

Pensemos, por exemplo, acerca disso: obviamente, o historiador abominava o Santo Ofício (extinto em 1821, quando Herculano ainda estava em sua infância) e, de igual maneira, expressou, por diversas vezes, uma resistência ao clero, sobretudo o Regular. Por outro lado, as suas obras tematizam e valorizam um tanto de costumes portugueses: seja dos ritos oficiais ou das tradições populares que se criaram ao longo da História, mesmo que muitos deles se percam nos antiquíssimos legados de povos pagãos.

Está aqui, portanto, uma das primeiras preocupações deste trabalho: compreender como as obras de Herculano se debruçaram sobre as temáticas católicas, mas não de maneira reacionária. Na verdade, a inquietação referida nas produções está relacionada com certa desconfiança: se, de fato, os ditos “progresso” e “civilização” a serem impostos em Portugal levariam a cabo o desenvolvimento do reino, apregoados como arcaicos e estúpidos. Mais: a preocupação, conforme observamos, não é meramente material, ou seja, fazer de Portugal um reino rico. Ela é, ainda mais, de cunho moral, civilizatório e, mormente, identitário em relação às peculiaridades lusitanas.

Por isso, foi importante averiguar o contexto histórico: como pudemos verificar, em meio a tantas instabilidades, as nações passam a se sentir ameaçadas. Dentre elas, Portugal seria um dos reinos que estava sob os riscos de deixar de existir. Isso tudo colabora para as reflexões acerca das origens pátrias, o que inclui a produção literária. Recordemos, a título de exemplificação, que, nesse período, eclodem a lavra de romances históricos e que Herculano inaugura, em Língua Portuguesa, essa experiência de escrita. Tais romances, no caso do escritor, sempre estão circunscritos em momentos chave – de gênese, de crise ou de reafirmação nacional – e reproduzem muitos elementos da cultura portuguesa, o que inclui as liturgias e os ritos católicos ou outros costumes populares, os quais dão a essas obras a “cor local”.

No entanto, como também abordamos, essas representações não se fizeram restritas às produções literárias de Herculano. Há muitos outros assuntos, no que se refere à religiosidade, que estavam na “ordem do dia” do período oitocentista, como a tentativa ultramontana de controle das

manifestações culturais e, igualmente, da disciplina nas Igrejas locais – como é caso das particularidades de Portugal. Por isso, essas temáticas abundam na escrita epistolar, historiográfica e em outras produções do autor, nas quais fomentava algum debate, levando em conta informações históricas, documentações pregressas e embasamentos teóricos.

Começemos pelas recuperações de ritos que já não existiam no Portugal oitocentista. A mais significativa – até mesmo pela extensão e riqueza de detalhes que ocupa na obra de Herculano – é a procissão de *Corpus Christi*, descrita em *O Monge de Cister*. É um desses ritos que ocorre seguindo o calendário oficial da Igreja Católica, mas que, na materialização do cortejo, mesclava um tanto de alegorias e de expressões populares com o culto formal, previsto pela instituição religiosa.

Pudemos observar, por exemplo, que a opção por um narrador shandiano – o que possibilita, grosso modo, as longas digressões e a constante expressão de opiniões, em um movimento de condução explícita do leitor pelo narrador – foi fundamental nas descrições do préstito eucarístico. Foi por meio desse estilo que a voz narrativa discorreu sobre a importância dos “dias santos” para o Catolicismo: dias diferentes dos outros, por carregarem em si um significado de festa ou de penitência. O que pode parecer algo sem grande importância, em uma leitura rápida do texto, é, na realidade, uma ponderação com grande significado, pois, de um modo geral, o Protestantismo tentou imputar a essas festividades – ou aos “dias santos”, de acordo com o discurso narrativo – um caráter de superstição e de afastamento da mensagem essencial do Cristianismo, segundo a interpretação que fizeram.

O narrador de *O Monge de Cister*, contudo, bem como o discurso narrativo de “O pároco da aldeia (1825)” – que também segue a mesma forma shandiana – desvelam as reminiscências da infância: o empenho coletivo em preparar as festividades e o quanto esses dias, diferentes dos demais dias de trabalho, eram celebrados, com usos e insígnias próprias. Em ambas as narrativas, o autor suspende, de certa forma, o relato do núcleo principal do enredo e discorre sobre as suas lembranças e as particularidades das festas católicas. O que, entretanto, pode parecer algo alheio e desconexo da economia interna das duas narrações ficcionais, integra, na verdade, o todo daquelas ficções históricas – porque reflete sobre as peculiaridades das

manifestações de fé em Portugal, entre o que era, no passado medieval e na infância do narrador, e o que estava se tornando, após as revoluções e também com os movimentos reacionários do próprio Catolicismo. Também é possível afirmar que o discurso narrativo de “O pároco da aldeia (1825)”, quando dá vazão às digressões e reminiscências, não está desintegrado dos relatos acerca das personagens: na realidade, um depende do outro, na lógica shandiana, e a opção por essa forma narrativa dá a oportunidade para que a argumentação do narrador se demonstre na ação das personagens, bem como os feitos das personagens justifiquem as ponderações da voz narrativa, em uma via de mão dupla.

Portanto, ao pensarmos a procissão de *Corpus*, em *O Monge de Cister*, designada pelo narrador como “festividade nacional por excelência”, ou a encenação do auto de Santos Reis, em “A abóbada (1401)”, temos de averiguar como essas celebrações foram descritas em seus detalhes: para nós, são muito mais do que tentativas de circunscrições temporais ou de ambientações medievais nessas narrativas. Em outras palavras, a pormenorização desses espetáculos litúrgicos e públicos ultrapassa o propósito da aproximação do relato com os períodos históricos, nos quais as narrativas estão ambientadas. É inegável que isso ocorra. Todavia, a discussão posta nas narrativas de ficção é muito mais profunda: elas rememoram um passado e refletem sobre as peculiaridades das formas celebrativas católicas de Portugal.

Vejamos: enquanto há o discurso – retomado pelos narradores de *O Monge de Cister* e de “O pároco da aldeia (1825)” – de que a Península Ibérica abarcava o que havia de mais atrasado, inculto e improdutivo, as vozes narrativas dessas ficções refletem sobre a importância desses “dias santos” para a coletividade: dias de celebração, dias de descanso e mesmo dias que envolviam todo um esforço comunitário, a fim de bem prepará-los. Para tal, a forma shandiana, no romance histórico, recupera antigos documentos – com a finalidade de estribar os seus argumentos – e faz pouco caso daqueles que não reconhecem a importância do passado nacional, afirmando que, se reclamam de uma história dos tempos de D. João I, é mesmo melhor que fechem o livro, porque ele não é para os que não conseguem compreender as abstrações da obra. Em outras palavras: imputa a ignorância ao leitor, que não deve estar preparado para tais discussões. Em “O pároco da aldeia (1825)”,

não é muito diferente: quando anuncia que falará com seriedade, o narrador exclui os seus possíveis detratores – os que estão absortos no racionalismo e que não reconhecem outras formas de expressão cultural.

Por isso, dado o contexto histórico oitocentista, a pormenorização do préstito medieval de *Corpus Christi* é uma reafirmação de que as Espanhas têm a sua maneira própria de celebrar desde muito tempo. Tal reafirmação se faz necessária perante os que acusam a Península de ser o lugar onde o progresso não chegara, mas também é uma resposta à cultura uniformizadora do Ultramontanismo católico. Conforme abordamos neste estudo, a procissão é, de certa forma, um *carnaval*, na acepção bakhtiniana do termo, pois seria um dia em que, mesmo dentro de uma solenidade litúrgica formal do calendário católico, eram permitidas as inversões temporárias dos papéis sociais: no cortejo, havia reis e imperadores “de um dia”, isto é, para aquela expressão ritual; mas também representações populares de diabos, serpentes e dragões; bem como danças mouriscas e encenações de lutas com espadas. No mesmo cortejo eucarístico, vinham as alegorias de embarcações e de torres, além de algumas que representavam as insígnias laborais das guildas, que se empenhavam e competiam entre si, a fim de fazerem maiores e melhores imagens.

A cidade, nas palavras do narrador, se tornava um grande palco daquele teatro carnavalesco, em que as representações não canônicas, de cores vibrantes, se mesclavam, ao fim, aos hábitos dos monges e dos frades e às indumentárias litúrgicas do bispo, sob o pálio, com a hóstia consagrada nas mãos. Os odores, o visual, o tátil e o sonoro eram para o povo uma catequese, além de também ser uma forma de diversão e de descanso dos outros dias de trabalho. Na verdade, a própria existência de uma data distinta e festiva já seria muito pedagógica para o povo. O cortejo, no entanto, era a forma portuguesa de celebrar o solene dia da Eucaristia, um dos sacramentos mais questionados pelo Protestantismo, a partir do século XVI. Por isso reiteramos que a pormenorização do préstito de *Corpus* resulta desse ideário, comum ao século XIX, de autoafirmação das peculiaridades nacionais, inclusive visando a cultura católica da Península Ibérica, visto que há a tomada de consciência dessas particularidades perante os outros povos. Porém, ao mesmo tempo, existem as instabilidades políticas – no caso de Portugal, um

risco que fora de desaparecimento enquanto Estado nacional – que fazem a ficção recriar um passado, não como refúgio, no caso de Herculano, mas como forma de reflexão. E as ditas reflexões acontecem não apenas sobre o tal passado, mas, sobretudo, visando o presente enevoado e um futuro muito incerto.

Como verificamos, o préstito já não existia, nos tempos da publicação de *O Monge de Cister*, conforme fora pormenorizado no romance. Contudo, não entendemos a descrição como uma forma de mero saudosismo ou recomendação de se retomassem as celebrações *sui generis* de *Corpus*, dado que alguns decretos anteriores, tributários do espírito tridentino, já tentaram “purificar” o cortejo do que consideravam como abusos ou tradições não cristãs. O que parece estar em discussão na cena do romance histórico é o quão proveta eram as formas peculiares de celebração popular em Portugal e como os que acusavam o reino de incivilizado também promoviam grandes atentados contra a dignidade das pessoas: os discursos narrativos de *O Monge de Cister*, de “O pároco da aldeia (1825)” e de “A abóbada (1401)”, cada um a seu modo, insistem nisso.

O narrador do romance histórico, por exemplo, argumenta que a grande derrocada do reino português se principiou após as navegações: foi ali, nas personificações da Lisboa prostituída e do velho Portugal senil, que a vontade por certo “progresso” e o desejo pelos “estrangeiros” fez degradingolar o reino.

Já a voz narrativa de “O pároco da aldeia (1825)”, parece-nos ainda mais incisiva: o discurso afirma que os ingleses – os mais inclementes e ignorantes, segundo a sua visão, em detratar Portugal – se preocupam muito com o progresso material, mas a sua religião, após a Reforma, se tornou um culto mecânico, racional, sem símbolos e, portanto, ininteligível aos pobres. Além disso, o referido progresso material não teria alcançado a todos, sendo que uma grande parcela da população, em Inglaterra, vivia na miséria extrema, conforme argumenta o narrador. Por isso, ele relata as alegrias dos folguedos portugueses, nos quais os saloios festejam com fogueiras e fogos, além de que o culto católico “desbordava-se” do templo, pelas ruas, em alegres procissões e romarias. Prossegue a voz narrativa, em suas ponderações contra os que acusavam de atraso a Península Ibérica, relatando a relação da personagem Gabriel com os sinos e o quão devoto seria o povo, diante das relíquias e

imagens dos santos: sinais visíveis para a fé que professavam. Nesses pontos, repisamos: o arrazoado do narrador shandiano, em suas digressões, justifica o que se relata das personagens e o enredo corrobora as considerações digressivas do discurso narrativo.

Por fim, em “A abóbada (1401)”, o discurso detrator está na boca de um estrangeiro: é a personagem de David Ouguet, mestre irlandês, que afirma que os portugueses não tinham o conhecimento suficiente para representarem os seus autos. No entanto, a própria narrativa contrapõe as suas declarações, pois o auto é muito bem encenado – sendo que é elaborado, na narrativa de Herculano, em versos, conforme os costumes medievais – e o que realmente não dá certo é a construção da abóbada da sala de capítulo, projetada pelo mestre irlandês, que desaba. Pensemos, ainda, como a peça teatral era extremamente pedagógica, pois atingia, pela sua encenação, os iletrados e analfabetos, além de que o narrador ressalta a presença de um presépio, diante do qual o auto seria representado: é outra presença visual, de origem franciscana, que retrataria o nascimento de Jesus. Igualmente, para os iletrados, era uma maneira muito mais didática de visualizar aquilo que provavelmente ouviam em leituras de textos e de sermões, sobretudo em uma sociedade muito menos acostumada ao imagético.

Também é muito significativa a retomada do ambiente, no qual a história se passa: o Mosteiro de Santa Maria da Vitória ou Mosteiro da Batalha. É um prédio mandado erigir por D. João I, como um ex-voto, em agradecimento à vitória na Batalha de Aljubarrota, que reafirmou a independência do reino, no século XIV. Vejamos, portanto, como esses detalhes dialogam com o período de publicação dos textos coligidos em *Lendas e Narrativas*.

Vale ressaltar, igualmente, que esses ritos, como o auto e o cortejo eucarístico, representados sob a pena de Herculano, significavam muito para os seus partícipes, pois evocavam a unidade popular, que se ajuntava para uma celebração. Ressaltamos: unidade não significa uniformidade, pois eles representam diversas expressões, contudo demonstram como um povo pode se sentir unido ao professar uma mesma fé e celebrar os seus folguedos, permeados de simbologias, em conjunto. Por isso, as ideias de suprimir as formas celebrativas populares, em nome de uma não valorização das superstições ou apoiadas pela crença de uma uniformização ritual, atentariam

contra a unidade nacional, tão necessária em um período de crise, como fora o século XIX.

Por conseguinte, tratamos, ao longo de nosso estudo, de outros ritos: aqueles que denominamos como *profanos*, mas que têm intensa relação com a cultura ibérica e com o calendário litúrgico do Catolicismo. Pensemos as touradas: ao contrário da procissão de *Corpus* e do auto, elas não acontecem se mesclando aos ritos formais nem são celebrações paralitúrgicas. As touradas são realmente festejos populares que ocorrem “por fora” dos ritos oficiais, mas, em *O Bobo* (1128), essa manifestação, de origem pagã, está circunscrita às vésperas do dia de São João, o Batista. A representação, na obra de Herculano, remete a uma importante questão cultural para Portugal: a assimilação de costumes pagãos em cerimônias populares, em uma sociedade extremamente cristianizada. Às touradas, por exemplo, podemos associar o ato de acender fogueiras em alguns festejos juninos e julinos: não há uma prescrição da Igreja, também não há uma expressa proibição e esses folguedos acontecem “por fora” daquilo que é considerado o formal.

Ademais, as touradas são expressões muito singulares da Península Ibérica e pudemos averiguar como, boa parte dos intelectuais portugueses, refletiram sobre o seu país como desintegrados da Europa ou realmente como um povo muito diferente do que se considerava a “fina flor” europeia. Retomar esses costumes nas obras, portanto, seria, mais uma vez, uma tentativa de se assinalar como diferentes e, por isso, com o direito de existir em sua independência e suas peculiaridades.

Prosseguimos a nossa análise desses ritos profanos, averiguando a festa da Maia, em *O Monge de Cister*. Frisamos, primeiramente, como o narrador shandiano do romance histórico relata a existência de certa convivência pacífica no Portugal medieval entre os sectários das três religiões abraâmicas: o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo. Porém, a maneira como o discurso narrativo lida com a coexistência desses três grupos não é idealizada. Na verdade, ele narra e descreve, inclusive, os conflitos existentes, mas, mesmo assim, as leis, de acordo com o discurso narrativo, garantiam a segurança das comunidades minoritárias e, por assimilação, alguns ritos passavam a ser comuns entre os sectários das diferentes religiões.

O que entrevemos disso é que, primeiramente, a voz narrativa pode estar tentando rememorar que, desde o princípio, buscava-se viver ao menos certa “tolerância” religiosa, que acabou sendo destruída pelo advento da Inquisição, posteriormente. E o Tribunal do Santo Ofício seria um dos instrumentos do Antigo Regime na Península Ibérica. Portanto, seria uma forma de crítica indireta ao Absolutismo e às suas instituições. Depois, novamente percebemos o relato de uma cultura *sui generis*, perante o que se afirmava ser a cultura europeia, pois na Península Ibérica havia a presença marcante, por questões históricas, dessas outras religiões, as quais influíam na vida local. Seria, portanto, uma maneira de afirmar que, já muito antes, em Portugal, guardadas as devidas proporções, havia leis que garantiam as liberdades individuais e uma coexistência minimamente tolerante. Por fim, e o que mais nos interessa neste estudo, existiria um câmbio cultural entre as manifestações religiosas de cada grupo, sendo que muitas das liturgias públicas poderiam comportar costumes dos mais diferentes credos.

Explicamos: a festa da Maia, de origem pagã, era um folguedo para saudar a Primavera e, por isso, os seus motivos são, normalmente, florais: com brotos e renovos se enfeitam os jovens e eles cantam, em uma celebração à fertilidade. Como já refletimos, isso faria ainda mais sentido em uma sociedade majoritariamente agrária e pré-industrial. Entretanto, o narrador de *O Monge de Cister* deixa claro que um decreto municipal da Câmara de Lisboa, como agradecimento pela vitória em Aljubarrota, havia proibido os cristãos da participação em tais festejos, mas, como a legislação não se estendia aos mouros, os seguidores do Islamismo continuavam a realizar a festa, sob o olhar triste dos que estavam vedados a participarem. Portanto, seria um dos ritos profanos que, anterior ao decreto da Câmara, congregaria os sectários de diferentes credos.

O narrador shandiano transcreve, ainda, no romance, parte do decreto sem atualizar a sua grafia, referindo que o mesmo édito proibia outras práticas, como o lançar a sorte e tentativas de adivinhação. Reaparece, contudo, a mesma transcrição, com a atualização da grafia, em outro texto de Alexandre Herculano: “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”, que não é uma narrativa de ficção, mas um opúsculo opinativo.

Conforme averiguamos, no romance, a referência a um documento pré-existente é uma tentativa de afirmar a veracidade da história que se está relatando e, por conseguinte, assegurar a validade de seus argumentos, enquanto narrador shandiano, pois demonstra alguém atento e empenhado na verificação de um material concreto, do qual o leitor poderia nem saber da existência. Todavia, pensemos como a alusão (e, igualmente, a transcrição desse documento) ocorre em textos de gêneros distintos: embora tenham intenções diferentes – pois, no romance, essa referência ao decreto é uma maneira de introduzir a pormenorização do folguedo, enquanto que, no opúsculo, a menção ao documento visa informar o leitor de antigas tradições –, em ambas as obras do autor, há semelhante tematização, que busca o relato de costumes antigos e uma reflexão acerca dessas usanças, além de referir as tentativas anteriores de sua extinção. Portanto, a partir desse exemplo, mas também como podemos recordar em outras análises comparativas ao longo deste trabalho, é possível afirmar que as tematizações rituais, na produção de Alexandre Herculano, não ficaram restritas a obras de um único gênero, mas estão espargidas em textos distintos.

Em outras palavras: a festa da Maia, em *O Monge de Cister*, não funciona apenas como um pano de fundo no romance. Na realidade, a sua pormenorização é uma oportunidade para a reflexão de usos antigos. De maneira semelhante, acontece em “Crenças populares portuguesas ou Superstições populares”: o autor discorre sobre o festejo e acerca da sua sobrevida em muitas das tradicionais celebrações lisboetas, mesmo que tenha havido uma proibição no século XIV.

Após a verificação dessas expressões profanas, além de outros elementos, como os fogos e as fogueiras, averiguamos o que denominamos como “liturgias pátrias”, tanto porque alguns são ritos oficiais e específicos de Portugal quanto porque outros foram reproduzidos na ficção de Herculano como formas que contribuíram para a formação do reino independente. Recordamos a menção que o historiador faz ao Rito Bracarense – uma forma específica de celebração aprovada oficialmente pela Igreja para a Arquidiocese de Braga – em “Eu e o clero”, carta pública dirigida ao Cardeal-Patriarca de Lisboa, em meio à polêmica de Ourique. A referência ao rito próprio se dá

porque, de acordo com o escritor, começaram de lá, em uma prédica, os achaques a ele e se espalharam por todo o reino.

O historiador também menciona as tentativas de reforma e uniformização, que havia empenhado D. Frei Caetano Brandão, dos livros de culto próprios da Arquidiocese de Braga. A menção a isso é realmente rápida, se compararmos com a extensão da missiva ao arcebispo de Lisboa, contudo, ela é muito significativa, pois trata-se de um rito específico de Portugal, com particularidades das quais não se têm notícias em outros lugares, como certos costumes previstos, sobretudo, para a semana santa. A alusão do autor, portanto, não é ingênua, já que está nesse contexto de valorização do que é particular de seu povo e contra as interferências externas, ainda que advenham da própria instituição católica. Em suma, essa maneira celebrativa representa uma tradição regional, mas também nacional e seria uma grande perda cultural para o reino se ela deixasse de existir.

Pensando ainda na mesma carta pública, recordemos que o principal motivo para a lavra da missiva foi a supressão, em *História de Portugal*, do legendário aparecimento de Cristo, na Batalha de Ourique, ao primeiro rei. Tais mitos eram sempre revisitados por ocasião das crises do reino, pois pareciam ser a garantia divina da existência de Portugal, conforme verificamos. Entretanto, Herculano optou por uma linha racional acerca das origens pátrias e militou intelectualmente por ela: para o historiador, havia um contexto que, grosso modo, explicaria a independência e a formação do reino, muito mais do que por um milagre não verificável em documentações – pois, conforme afirma o historiador, a criação do mito de Ourique seria bastante posterior à Batalha.

Todavia, o autor não realizou essa “desmistificação” apenas em sua obra historiográfica ou na carta enviada ao Cardeal-Patriarca. Já em *O Bobo (1128)* consta, na construção ficcional do romance histórico, a desconstrução das origens legendárias. Embora o romance narre a Batalha de S. Mamede (não a de Ourique, porque o escritor recupera a tradição mais antiga), o nascimento de Portugal, como pudemos observar, se deu pelo contexto histórico e pela ação vingativa de um truão da corte, o qual “fez pender o prato da balança” em vantagem de D. Afonso Henriques no confronto bélico. Mas não apenas isso: no romance de Herculano há a descrição de uma liturgia no

Mosteiro de D. Muma, em Guimarães, que faz o povo tomar partido do futuro rei, em detrimento do Conde de Trava.

Em outras palavras: Portugal nasce sob o signo de um rito. Contudo, é uma celebração realizada pela vontade humana – e recordemos que o abade era partidário de D. Afonso Henriques – sem haver grandes milagres. Por isso, podemos afirmar que há diálogo entre as obras de diferentes gêneros do autor, resguardadas as devidas proporções, e que essa reprodução, em *O Bobo* (1128), de uma “liturgia fundante” é muito mais do que mera representação dos cantos de salmos e hinos, mas uma maneira de refletir que, em momentos de crise, não são lendas míticas que decidirão pela subsistência do reino.

Prosseguindo essas análises acerca de ritos caros à nacionalidade, averiguamos o texto “A padeira de Aljubarrota”, que conta a tradição de se levar em procissão, uma pá de forno que teria pertencido a Brites de Almeida, a mulher que teria vencido sete soldados castelhanos, durante a Batalha de Aljubarrota. Ou seja, mais uma vez, o opúsculo de Herculano tematiza um momento de fragilidade nacional, mas também uma tradição ritual popular de guardar a pá, como se fosse uma relíquia que rememorasse essa vitória portuguesa sobre os que ameaçavam a sua existência. Como verificamos, muito mais do que uma justificativa de origem pelo sobrenatural – como seria o mito de Ourique – a figura de Brites de Almeida e a materialidade representada pela pá representariam o engajamento contra a interferência estrangeira em solo português e, igualmente, a vitória lusitana em um momento tão delicado.

Passamos, posteriormente, à análise de outros ritos e de elementos de culto mencionados na produção de Herculano, além de averiguarmos as representações das devoções públicas e domésticas. Iniciamos, nesse sentido, pela menção às conversões compulsórias, por meio de ritos batismais, dos judeus, citadas em *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. O batismo, como pudemos averiguar, é um sacramento de grande valor para a Igreja Católica, pois, ele abre as portas para os outros sacramentos e é um sinal de pertença à comunidade cristã. Por isso, o historiador, valendo-se das fontes coetâneas de Damião de Góis, chama a atenção para a gravidade do que se praticou em nome da fé: obrigou-se ao sacramento àqueles que não queriam e, de acordo com o relato de Góis, alguns judeus foram arrastados às pias batismais, sob o uso da força.

Tal relato acerca do batismo não desmerece o rito e o sacramento, no estudo do historiador, mas, por outro lado, tem o caráter de denúncia: recordemos que *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* foi uma forma de tréplica aos setores reacionários do clero, após a Polêmica de Ourique, a fim de que se compreendesse o que aconteceu, nas palavras do historiador, quando o fanatismo tomou conta do reino. Portanto, as menções ao rito compulsório são para que se compreenda que não gerariam cristãos sinceros, além de ferir a liberdade individual dos “cristãos-novos”, como passaram a ser designados.

Regressando à produção ficcional de Herculano, abordamos duas representações de exorcismos: uma presente na anedota relatada na nota final a *O Monge de Cister* e outra presente em “A abóbada (1401)”. Chamamos a atenção, no primeiro caso, para a representação do Diabo à maneira popular, bem como estava representado no auto da adoração dos magos, do qual já tratamos. A figura do Demônio, bem como a dos santos, é também interessante para o culto popular, pois nem sempre está ligado ao dogmático e formal, mas às tradições das mais diferentes origens. A retomada dessa imagem na obra de Herculano é muito interessante, pois demonstra como o povo entendia a representação diabólica e, indiretamente, faz refletir, novamente, sobre o que, de fato, comunicaria à população, nem sempre letrada.

A segunda representação de rito de exorcismo é também importante pela figura a ser exorcizada: o mestre irlandês David Ouguet, que tomado de paranoias, interrompe a encenação do auto. Talvez seria uma distorção interpretativa, afirmar que esse rito pode ser entendido como uma alegoria do “exorcizar o estrangeiro”. E, o mais importante, para nós, é a preocupação do narrador, em ambos os casos, mas principalmente nesse segundo, de descrever os detalhes do ritual e explicá-los ao leitor. Reiteramos que isso demonstra, na lógica da narrativa, o extremo conhecimento de Herculano acerca de meandros da liturgia católica e, igualmente, tenta reforçar a seriedade do que se está narrando, visto que as narrativas históricas serviam também como formas didáticas para se contar a História.

Por meio desses relatos acerca dos exorcismos, pudemos averiguar também as menções às indumentárias de culto, utilizadas pelos sacerdotes.

Isso porque elas são referidas ao longo da reprodução ritual. Verificamos o cuidado dos narradores em tratar com elas, a fim de que o leitor pudesse compreender do que se estava discorrendo. Mas isso fica ainda mais patente se compararmos esses trechos com as digressões narrativas de “O pároco da aldeia (1825)”. Nessa história, há um eloquente discorrer sobre os significados desses trajes de culto, que são originários das dignidades do Império Romano, mas que perduraram na Igreja Católica. Da mesma maneira, o discurso narrativo menciona as cores específicas para o uso em tempos litúrgicos diferentes e, embora reconheça a origem pagã dessas roupas, repisa que elas são catequéticas, pois o povo também se educa na fé pelo elemento visual.

Enquanto o Protestantismo, alegando exageros e superstições, havia retirado todas essas simbologias, como os sinos, as relíquias e as imagens de santos, além das indumentárias de culto, no Catolicismo elas permaneciam e eram formas de comunicar a fé, por meio dos sentidos: por isso, em “O pároco da aldeia (1825)”, há a cena em que Gabriel faz repicar os sinos, anunciando o dia da festa do orago da freguesia, S. Pantaleão. E, igualmente, há uma digressão em *O Monge de Cister*, sobre como os sinos que ressoavam ainda produziam no narrador certo sentimento saudosos e de piedade. Podemos afirmar que essas cenas, se lidas em conjunto, se complementam muito na lógica da obra de Herculano: a primeira retrata um jovem que se deleita em fazer as campanas anunciarem o dia do patrono e a segunda, com aquele que ouve ao longe o som dos sinos, é o efeito causado por esses dobres. Em suma: são esses os elementos capazes de comunicar a crença ao iletrado e ao letrado, ao mesmo tempo.

Mencionamos, de igual maneira, o santo orago. Dentro da produção de Herculano, uma das defesas pela devoção aos santos será realizada em “O pároco da aldeia (1825)”, na qual o narrador apela à racionalidade, mas também aos sentidos para justificar o porquê, para o povo, a devoção aos santos se fazia tão eminente: ele descreve, em digressão, a cena de uma pobre mãe, que assiste ao filho moribundo no leito. Volve então os olhos para uma velha imagem esfumaçada da Virgem, a qual serviu de consolo aos seus antepassados. Ali, também sente conforto, pois a Virgem foi, de igual modo, uma mãe que conheceu o sofrimento da perda de um filho. Ademais, o visual falaria muito mais à pobre mãe, segundo a argumentação do narrador, visto

que se ela estivesse com uma Bíblia nas mãos – e os protestantes valorizam a Escrituras como uma das únicas fontes do Cristianismo – talvez não encontrasse, tão rápido, o refrigério de que tanto necessitava ou ainda talvez nem soubesse ler. Portanto, de acordo com as ponderações da voz narrativa, as devoções eram caminhos muito importantes a serem mantidos, já que apontavam o caminho para os iletrados.

De igual maneira, a festa do orago era um “dia santo”, de folguedos e de descanso: dessa forma, ligamos aos outros dias festivos do Catolicismo, que já esboçamos neste estudo. Mas o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” faz referência à relíquia de S. Pantaleão, o orago, e ao oratório na casa da personagem de Bartolomeu da Ventosa. Sobre a tal relíquia – um metacarpo – do santo, o narrador afirma não saber a legitimidade, mas afirma crer que, de fato, a relíquia seria uma parte do corpo de S. Pantaleão – ou seja, um elemento material e visível da presença do mártir. Como pudemos observar, essa ironia do discurso narrativo é uma maneira de afirmar que pouco importava a autenticidade, para o povo, da relíquia do santo. Na realidade, a relíquia teria a sua “força”, perante a comunidade, pelo que significava e não pela legitimidade.

De forma semelhante, descreve-se a devoção de Bartolomeu da Ventosa, diante da imagem de S. João, o Batista, com certa crítica, pois a personagem tenta um trato com o santo, mas promete uma oferta e velas não dando muito a entender que prometeu. Recordemos, porém, que Bartolomeu é um avaro e que, muitas vezes, a relação popular com os santos é exatamente parecida: de trocas, como, anteriormente, com os deuses do paganismo. Portanto, não há contradição sobre as devoções, na argumentação do narrador shandiano de “O pároco da aldeia (1825)”.

Aliás, a ironia, presente sob os discursos narrativos e autorais, na produção do escritor, nem sempre foi reconhecida pela crítica ou mesmo analisada: o que, normalmente, se cristalizou acerca das obras de Herculano é que elas eram de caráter estritamente grave, tradicional, sisudo e que, por vezes, confundiram-se com o repertório de fotografias do escritor ou de charges que se desenharam dele, como recorda Luís Cabral (2013):

[...] o ícone dominante naquele espaço [o da Real Biblioteca Pública do Porto] era o de um homem com algum recorte rústico, hirtó, granítico mesmo, com uma estatura moral e cívica que parecia traduzir-se também nos traços fisionómicos, solitário, sobre o envelhecido, rosto franzido (ou zangado?) (p. 127)

O que demonstramos, todavia, é que mesmo ao tratar de assuntos muito sérios, a escrita do autor é permeada de meneios irónicos e, por vezes, até sarcásticos. Para tanto, é preciso deixar de lado a mera aparência dos retratos e perscrutar, com atenção, as produções do escritor.

Encontramos, por exemplo, essas atitudes trocistas em correspondências de Alexandre Herculano, como “A supressão das Conferências do Casino” e das que endereçou a Barros Gomes, todas da década de 70 do século XIX: elas estão munidas de críticas ferinas a algumas devoções que considerava como resultado das intervenções ultramontanas não apenas em Portugal, mas no mundo. É caso do dogma da Imaculada, proclamado em 1854, e das ditas aparições marianas em França – Lourdes e La Salette – que, de acordo com o escritor, geravam devoções novas e, ao mesmo tempo, afastavam os crentes de uma verdadeira fé cristã mais voltada às raízes evangélicas. Embora o próprio autor tenha questionado Barros Gomes se não poderia ter mudado de ideia acerca do que figurou em “O pároco da aldeia (1825)”, confrontando o seu interlocutor sobre o quanto é lícito alguém modificar o que pensava, não acreditamos que haja contradições se compararmos as obras de Herculano.

Pensemos, primeiramente, pelos gêneros: estamos diante de uma narrativa de ficção e de missivas. Já tratamos que, mesmo em diferentes gêneros textuais, o escritor manteve a mesma linha argumentativa acerca dos ritos católicos. Contudo, nesse caso, Herculano estaria respondendo a questões diversas: em “O pároco da aldeia (1825)”, a problemática está muito mais em preservar certos costumes, pois, de acordo com o discurso narrativo, seriam essas manifestações de rituais e devoções do Catolicismo que comunicariam ao povo iletrado a fé, muito por meio dos sentidos. Nas missivas posteriores, no entanto, o autor referiu as tentativas de incutir algumas devoções, como maneira de reação às mudanças importantes que o Liberalismo propiciou: em primeiro lugar, porque o dogma da Imaculada

Conceição não fora proclamado, de acordo com Herculano, segundo os costumes da Igreja – de colegialidade, sobretudo. Ademais, criou-se um comércio em torno das devoções às aparições da Virgem em França, com vendas de objetos e de água – mas, segundo o historiador, muito mais para o lucro do que para a propagação da fé. Por fim, seriam devoções distintas das “tradicionais”, manifestas em “O pároco da aldeia (1825)”, pois se enquadrariam não em uma questão de transmissão de costumes locais e de uma crença aos que não tinham acesso aos livros, mas de uma alienação genérica, reforçando defesas devocionais, em nome de uma uniformização para a garantia do prestígio clerical, que atacava os avanços positivos do Liberalismo, na visão de Herculano. Em suma: por meio de “novas devoções”, espalhava-se o reacionarismo para o povo, ao contrário do que eram as antigas tradições populares.

Mas, vejamos outras manifestações catequéticas para o povo, que são retomadas ao longo da produção de Herculano: a própria missa em honra a S. Pantaleão, por exemplo, é um caso, pois, a partir dela, muitos elementos são discutidos na narrativa. Recordemos a discussão acerca da coloração das alfaías litúrgicas (um elemento bastante visual do culto católico) ou a cena em que a personagem de Fr. Narciso, como mestre de cerimônias, comanda todo o rito da missa cantada – onde, de forma breve, se descreve a complexidade da celebração, mas, ao mesmo tempo, a assiduidade dos aldeões. São, portanto, manifestações nas quais se demonstram a importância desse culto que comunica aos sentidos.

Por outro lado, há toda a questão doutrinária e também racional que sustenta isso: o narrador de “O pároco da aldeia (1825)” faz memória dos sermões de Fr. Timóteo, um franciscano arrábido, que pregava pela freguesia em ocasiões especiais. Embora o sermão seja uma manifestação bastante visual – pelos gestos do pregador e até mesmo pela altura do púlpito – e, igualmente, oitiva, a prédica deve ser embasada em doutrinas, as quais são apreendidas também pela racionalidade. Em outras palavras: a voz narrativa recorda o frade, os sermões e o quanto ele movimentava a aldeia em dias de sermão. Ou seja: eram manifestações coletivas de fé, mas que, de acordo com o narrador, também mexiam com o individual do auditório. E, entretanto, o frade fora expulso de seu Convento e lhe tiraram a sua vida de austeridade

máxima: a referência é nítida ao decreto liberal de Extinção das Ordens Religiosas em Portugal e da falta de humanidade dispensada a muitos frades e monges. Portanto, ao tratar das prédicas do arrábido, o narrador aproveita também para mencionar como certas generalizações acabaram por prejudicar muitas pessoas que nada tinham a ver com o reacionarismo que se combatia.

Acerca da Extinção das Ordens Regulares em Portugal, há uma recorrência de menções e reflexões diretas e indiretas na obra de Herculano – mas também de muitos dos autores do período. É possível entrever isso em *Eurico, o presbítero* e em *O Monge de Cister*, por exemplo. Referimos “O pároco da aldeia (1825)”, já que o narrador aproveita das alusões às prédicas de Fr. Timóteo para tratar das transformações no reino. Entretanto, recordemos que isso também está presente em *A harpa do crente*, quando o eu-lírico refere a Guerra Civil, mas também no massacre das monjas da Virgem Dolorosa, em *Eurico, o presbítero*: impedidas de suas atividades religiosas e supliciadas ao fim.

Podemos afirmar, após toda essa explanação, que o autor esteve atento aos movimentos e às vicissitudes de seu tempo, não sendo o único a tematizar todas essas questões em suas obras, como já pudemos averiguar. Contudo, Herculano tem uma grande envergadura ao abordá-las, pois se demonstra muito complexo: para ele, é possível, por exemplo, denunciar a corrupção clerical e, igualmente, os excessos cometidos pelos governos liberais. Ou ainda: era possível, sem grandes contradições, representar as devoções e os costumes da fé popular e, ao mesmo tempo, expor o quão prejudiciais, em sua visão, seriam a proclamação de um novo dogma mariano e a exploração das ditas aparições da Virgem, em nome da recuperação de certos prestígios da instituição católica, muito atacados no período oitocentista.

Tão atento estava ao seu momento histórico, que retratou também, em suas obras, a maneira pretérita de se proceder no último rito da vida das pessoas: os funerais. Encontramos, como averiguamos, em “A morte do Lidador (1170)”, o préstito fúnebre de Gonçalo Mendes da Maia, no qual o sacerdote templário entoava o cântico bíblico, como oração *post mortem*. Isso retoma o que já tratamos anteriormente: desvela o conhecimento das liturgias católicas em detalhes, por Herculano; também ambienta as narrativas históricas em seu tempo: em *O Monge de Cister*, a personagem de Vasco,

quando ainda não é um cisterciense, acompanha, à distância, os ritos fúnebres de seu inimigo dentro de uma igreja; isto posto, podemos pensar nas discussões que aconteciam no século XIX para a proibição dos sepultamentos dentro dos templos – os enterros *ad sanctos et apud ecclesiam* – e a questão da obrigatoriedade, por decreto dos governos liberais, para a ereção de cemitérios nas diversas localidades do reino, conforme as perspectivas mais racionais. Em Herculano, pelo que analisamos das representações funerais em suas obras de ficção, não há tanto um saudosismo das tradições dos sepultamentos em templos e, tampouco, um patente elogio dos novos decretos. O que há é uma representação dos costumes antigos, para melhor ambientação das narrativas, visto que, no período de publicação dessas obras, já havia a vedação sanitária dos enterramentos dentro das igrejas.

Por fim, é possível recordar as liturgias corais – sobretudo dos religiosos – e que são reproduzidas, sobretudo, nos poemas de *A harpa do crente* e no romance histórico *Eurico, o presbítero*. A oração coral consiste, como verificamos, no cântico ou na recitação de hinos próprios e dos salmos bíblicos. Normalmente, esses ritos são denominados como “ofício divino”, pois, para os monges, monjas e frades integram a vida de trabalho dos que professam em Ordens Regulares.

Pensando, primeiramente, a partir do que se descreve nos poemas, verificamos a presença de um instrumento musical muito importante para a música litúrgica: o órgão. Essa alusão remete também às digressões do narrador shandiano, em “O pároco da aldeia (1825)”, que satirizou os protestantes, recordando que eles continuaram a utilizar o órgão em suas liturgias, mas também pelo que afirmavam serem depuradores do “culto supersticioso” dos católicos e, ao mesmo tempo, preocupados com o retorno às origens do Cristianismo. A troça do narrador se dá exatamente por isso: os cristãos primitivos, obviamente, não utilizavam órgãos. Contudo, o instrumento é um dos componentes que mais se associam aos ritos litúrgicos, além de ser um elemento ligado à sonoridade – outro recurso que apela aos sentidos.

No entanto, o teor dos poemas de Herculano, construídos como se fossem o cântico de um frade arrábido no coro da capela conventual, são de intenso diálogo com a situação política e histórica do Portugal oitocentista: o poema “O Salmo”, que compõe *A harpa do crente*, como já verificamos, é uma

glosa de textos bíblicos, que refletiam sobre a derrocada de Israel. Há, entretanto, nítida relação com o conteúdo dessa glosa e o contexto de Guerra Civil, em Portugal. Em outras palavras: a ruína de Jerusalém, a que o “salmo” do poema se refere, está em profunda intertextualidade com a “ruína de Portugal”.

Já em *Eurico, o presbítero*, o cântico das monjas, em coro, tinha sido composto pelo presbítero de Carteia, personagem que dá o título ao romance. O teor do hino é um louvor à cruz, símbolo do Cristianismo por excelência, o que faz muito sentido dentro da economia da obra, já que o romance tematiza a invasão muçulmana da Península Ibérica e o declínio do reino cristão dos visigodos. Porém, há um elemento ainda mais interessante, que, provavelmente, era conhecido do autor, quando ele construiu essas cenas na narrativa: os cânticos, hinos e textos eucológicos – os que compõem o rito – eram formas, no período visigótico, de divulgação da doutrina, a fim de combater as conhecidas heresias de então. Pensemos como um hino seria muito mais fácil de fixar o conteúdo, para o povo de um modo geral, do que as prédicas ou os doutos tratados doutrinários. E, de acordo com o narrador do romance, Eurico era um dos responsáveis por compor esses poemas que seriam cantados. A partir dessas informações, é possível entrever, portanto, que por meio dessas revisitações históricas, estivesse o narrador a tratar de um elemento fundamental para a divulgação popular, catequética e doutrinária: os cânticos; manifestação sonora, ritmada, possivelmente rimada e, por isso, de mais fácil assimilação.

Averiguadas, pois, todas essas manifestações rituais – sejam as que foram ligeiramente mencionadas até as que foram ricamente pormenorizadas – ao longo da produção de Alexandre Herculano – sendo que os primeiros textos datam de 1838 e os últimos de 1876, além de serem de gêneros bastante distintos – é possível afirmar que há certa coesão nessas representações. Primeiramente, porque elas seguem uma mesma linha argumentativa: auxiliam na ambientação dos textos ficcionais, mas, para além disso, refletem sobre as tradições do Catolicismo em Portugal – crença construída e constituída por ritos *sui generis*, que, como averiguamos, possuem as mais diferentes origens e justificativas para a existência, sejam por assimilações de cultos pagãos ou pelo contato entre diversas culturas diferentes. A revisitação dessas

celebrações na obra de Herculano é também um fazer refletir acerca da individualidade de Portugal em relação aos outros povos, sobretudo após os solavancos da “Era das Revoluções” e das propostas que muitas dessas transformações políticas e sociais traziam de reforma e, até mesmo, de apagamento de certas tradições próprias do país. Essas figurações se fizeram, igualmente, em um momento muito delicado para o reino, o qual corria o risco real de deixar de existir. Por fim, sob a pena de Herculano, essas representações rituais são formas de reflexão, também, contra os reacionarismos de então, que intentavam a uniformização de culto e de observância para um maior controle da instituição católica e, na visão de muitos, para barrar a queda de prestígio da Igreja em muitas das frentes de atuação.

Tentamos, ao longo deste trabalho, demonstrar todos esses pontos supramencionados, com análises acuradas de cenas, de menções e de relatos sobre um tanto de liturgias representadas em diferentes textos da lavra de Herculano. De igual modo, seguimos na tarefa de “remover a poeira” dessa importante produção, de quase 200 anos, para a Literatura Portuguesa e cultura lusófona. Produção essa que, infelizmente, ultimamente não tem recebido a devida atenção por parte dos estudos acadêmicos e que possui uma crítica, muitas vezes, cristalizada em torno das temáticas religiosas.

O pensamento de Herculano acerca do Catolicismo é complexo, como quase todo o pensamento do autor: as suas reflexões não visam a destruição da Igreja, mas também não se furtam às críticas mais ferinas, quando ele julgou necessário. De igual modo, sobre o Liberalismo, o historiador tem concordâncias e inúmeras censuras. Inquietante, complexo, desassossegado era Alexandre Herculano e, exatamente por isso, faz-nos ainda refletir. Atual, portanto.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Luís Machado de. **Ensaio Anticlericais**. Lisboa: Roma, 2004.
- ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Portucalense, 1967.
- ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- ARAÚJO, Ana Cristina Bartolomeu de. As invasões francesas e a afirmação das ideias liberais. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Liberalismo (1807-1890): Quinto Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 17-43.
- ARNALDI, Girolamo. Igreja e papado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: Editora UNESP, 2017, p. 632-657.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Editora Universidade de Brasília, 2010.
- BERARDINELLI, Cleonice. Apresentação: Portugal entre dois séculos. In: VICENTE, Gil; BERARDINELLI, Cleonice (org.). **Gil Vicente: autos**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012, p. 9-19.
- BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BUADES, Joseph M. **Os Espanhóis**. São Paulo: Contexto, 2013.
- BUESCU, Ana Isabel. Alexandre Herculano e a polémica de Ourique: Anticlericalismo e iconoclastia. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 37-57.
- BUESCU, Ana Isabel. Vínculos da memória: Ourique e a fundação do reino. In: CENTENO, Yvette Kace. **Portugal: mitos revisitados**. Lisboa: Edições Salamanca, 1993, p. 9-50.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CABRAL, Luís. Alexandre Herculano e a Real Biblioteca Porto: um caso exemplar. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 125-146.

CARREIRA, Paula. Ordens Militares: do esforço de guerra ao esforço de solidariedade. In: FRANCO, José Eduardo; PEREIRA, José Carlos Seabra (dir.). **Portugal Católico: a beleza na diversidade**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017, p. 141-144.

CARVALHO, Joaquim Barradas de. **Para uma explicação de Portugal**. Lisboa: Instituto da Defesa Nacional, 1976.

CARVALHO, Joaquim Félix de. Liturgia da Semana Santa de Braga: textos e ritos. **Theologica**. Braga, v. 53, n.1-2, p. 101-122, 2018.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Editora Vozes; Edições Paulinas; Edições Loyola; Editora Ave-Maria, 1993.

CATROGA, Fernando. Morte romântica e religiosidade cívica. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Liberalismo (1807-1890): Quinto Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 594-607.

CLEMENTE, Manuel. Alexandre Herculano e o Clero ou o Clero de Alexandre Herculano no 2º centenário do nascimento do escritor. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 107-114.

CONDE, Antónia Fialho; LALANDA, Margarida Sá Nogueira. Reflexos da cisão luterana em legislação católica? In: ALBERTO, Edite Martins; AVELAR, Ana Paula; LALANDA, Margarida Sá Nogueira; LOPES, Paulo Catarino (coords.). **Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, Tensões e Impactos**. Lisboa: Edições Húmus, 2019.

CRUZ, Carlos Eduardo da. Do exílio ao exílio: Alexandre Herculano no Liberalismo Português. **Revista Garrafa UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 22, janeiro-abril, 2010.

DÍAZ, Manuel C. Díaz y. Escritores de la Península Ibérica. In: BERNARDINO, Angelo Di (org.). **Patrología IV: Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

DI FIORI, Giacomo. A definição da doutrina cristã e as heresias. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Bárbaros Cristãos e Muçulmanos**. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2016, p. 127-135.

DUBY, Georges. **La época de las catedrales: arte y sociedad, 980-1420**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2016.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A Religião Popular Portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

FERREIRA, Manuel Pedro. Liturgia bracarense. Origens, fontes, posteridade. In: SARAIVA, Anísio Miguel de Sousa (Coord.); MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa. **O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014.

FERREIRA, Rui. A Quaresma e a Semana Santa em Braga. **Theologica**. Braga, v. 53, n.1-2, p. 79-99, 2018.

FERREIRA, Rui. O grotesco e a perpetuidade das procissões da Semana Santa de Braga. **Misericórdia de Braga**, Braga, n. 13, p. 231-268, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

FRANCO, José Eduardo. Anticlericalismo e universo feminino: polémicas e estereótipos. **Revista Lusófona de Ciências das Religiões**, Lisboa, ano VI, n. 11, p. 257-270, 2007.

FRANÇA, José-Augusto. **Le Romantisme au Portugal: Étude de Faits Socio-culturels**. Paris : Éditions Klincksieck, 1975.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2011.

FRIGHETTO, Renan. *Hispania Misera Effecta*: a Batalha do Guadalete (711) e a passagem da Antiguidade Tardia à Idade Média. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes (org). **Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e narrativas ibéricas medievais**. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 19-48.

GAMBERINI, Roberto. Poemas épicos e épico-históricos médio-latinos. In: ECO, Umberto (dir.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Alfragide: Dom Quixote, 2016, p. 494-498.

GARCÍA-BERNALT, Bernardo. Officium tenebrarum. In: GARCÍA-BERNALT, Bernardo. **Ofício de Tinieblas**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2017, p. 5-6.

GARRETT, Almeida. **Romanceiro**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1997.

GARRETT, Almeida. **Viagens na minha terra**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1977.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Estudos das representações de monarca nas Crônicas de Fernão Lopes (séculos XIV e XV) O espelho do rei: “- Deciframe e te devoro”**. 2004. 285 p. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em
<<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/24735/T%20-%20GUIMARAES,%20MARCELLA%20LOPES.pdf?sequence=1>> Acesso em 08/08/2021.

HERCULANO, Alexandre. A Batalha do Crissus (1). **Revista Universal Lisbonense**, Lisboa, v. 2, série 1, 22 Set. 1842, p. 7-8. Disponível em: <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/OBRAS/RUL/1842-1843/Setembro/N.%C2%BA%20001/N.%C2%BA%20001_master/RULN1.pdf> Acesso em 13/06/2021.

HERCULANO, Alexandre. **Cartas 1**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **Composições Várias**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **Eurico, o presbítero**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal: Tomo I**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1907.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal: Tomo II**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1855.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal: Tomo III**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1859.

HERCULANO, Alexandre. **História de Portugal: Tomo I**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **Lendas e Narrativas**. São Paulo: Clássicos Jackson, 1949.

HERCULANO, Alexandre. **Lendas e Narrativas**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **O Bobo (1128)**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **O Monge de Cistér ou a época de D. João I: Tomos I e II**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **Opúsculos: controvérsias e estudos históricos (Tomo I)**. Lisboa: Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **Opúsculos III: controvérsias e estudos históricos**. Lisboa: Bertrand, 1886.

HERCULANO, Alexandre. **Opúsculos: Questões Públicas: Tomo I**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

HERCULANO, Alexandre. **Poesias**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1886.

HERCULANO, Alexandre. **Solemnia Verba – Cartas ao Senhor A. L. Magessi Tavares sobre a questão actual entre a verdade e uma parte do clero**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era das Revoluções, 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

HOMEM, Amadeu Carvalho. Jacobinos, Liberais e Democratas na edificação do Portugal contemporâneo. In: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Lisboa: Instituto Camões, 2001, p. 341-359.

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

IOGNA-PRAT, Dominique. São Bernardo de Claraval. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 159-160.

JUNQUEIRO, Guerra. **A velhice do Padre Eterno**. Lisboa: Lello & Irmão Editores, 1950.

LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades: conversações com Jean Lebrun**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro : Record, 2001.

LICCIARDELLO, Pierluigi. Gregório Magno e a hagiografia. In: ECO, Umberto (dir.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Alfragide: Dom Quixote, 2016, p. 541-545.

LITTLE, Lester. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: Editora UNESP, 2017, p. 256-275.

LOPES, David. Nota da edição definitiva. In: HERCULANO, Alexandre. **O Bobo (1128)**. Lisboa: Livraria Bertrand, 19-- , p. 335-337.

LOURENÇO, Eduardo. **Mitologia da Saudade: seguido de Portugal como destino**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LOURENÇO, Eduardo. **O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português**. Rio de Janeiro: Tinta-da-China, 2016.

LUKÁCS, György. **O romance histórico**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Teatro e Liturgia na Idade Média: o testemunho do Codex Calixtinus. In: GONZÁLEZ, Olivia Rodríguez; SANCHÉZ, Laura Mariño (eds.). **Novas achegas ao estudo da cultura galega: enfoques literarios e sociohistóricos**. La Coruña: Universidade de Coruña – Servizo de Publicacións, 2009, p. 55-71.

MANSO, Maria de Deus Beites. **História da Companhia de Jesus em Portugal**. Lisboa: Parsifal, 2016.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016.

MARINHO, Maria de Fátima. A falsa ingenuidade de Herculano. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 165-176.

MARINHO, Maria de Fátima. **O Romance Histórico em Portugal**. Porto: Campo das Letras, 1999.

MARINHO, Maria de Fátima. Padres e Frades: de malditos a corruptos. **Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas**, Porto, v. XXII, série II, p. 221-234, 2005.

MARQUES, Ana Maria dos Santos. **O anacronismo do Romance Histórico Português Oitocentista**. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

MARQUES, João Francisco. Herculano v/s Barros Gomes. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 147-163.

MARQUES, Wilton José. Alexandre Herculano e *A voz do profeta*. **Revista Navegações**, São Carlos, São Paulo, v. 5, n. 1, 2012, p. 40-47.

MARTINS, Ana Maria Almeida. Prefácio. In: QUENTAL, Antero. **Causas da decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos**. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2016, p. 9-31.

MARTINS, Mário. **Estudos de Cultura Medieval**. Lisboa: Editorial Verbo, 1969.

MARTINS, Miguel Gomes. **De Ourique a Aljubarrota: a guerra na Idade Média**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2011.

MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. In: TENGARRINHA, José (org.). **História de Portugal**. São Paulo: Editora UNESP Fundação, 2001.

MATTOSO, José; SOUSA, Armindo de. Dois séculos de vicissitudes políticas (1096-1325). In: MATTOSO, José (coord.). **História de Portugal: A Monarquia Feudal (1096-1480): Segundo Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 23-164.

MATTOSO, José; SOUSA, Armindo de. Os concelhos. In: MATTOSO, José (coord.). **História de Portugal: A Monarquia Feudal (1096-1480): Segundo Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 205-242.

MEDINA, João. **Herculano e a Geração de 70**. Lisboa: Terra Livre, 1977.

MENDES, Eduardo Soczek. **Alexandre Herculano, entre o presbítero e o monge: o (anti)clericalismo e as personagens religiosas em Monasticon (Eurico, o presbítero e O Monge de Cisté)**. 2017. 254 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/49574/R%20-%20D%20-%20EDUARDO%20SOCZEK%20MENDES%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em 02/02/2021.

MENDES, Eduardo Soczek. A narrativa de uma lenda em meio às *Lendas e Narrativas*: quando Alexandre Herculano revisita a medieval “A Dama Pé-de-cabra” no contexto oitocentista português. **REVELL – Revista de Estudos Literários da UEMS**. Campo Grande, v. 3, n. 26, p. 365-391, 2020. Disponível em: <<https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/4538>> Acesso em 21/04/2022.

MENDES, Eduardo Soczek. Dos “bons tempos” à “última era dos mártires”: as petições de Alexandre Herculano em favor dos frades e das freiras. **Cadernos do Arquivo Municipal de Lisboa**. Lisboa, v. 1, n. 14, p. 119-136, 2020. Disponível em: < <https://arquivomunicipal.lisboa.pt/investigacao/cadernos-do-arquivo-municipal/2-serie/numero-14/>> Acesso em 13/05/2022.

MENDES, Eduardo Soczek. Espaços, paços, templos e mosteiro: a ambientação em Alexandre Herculano. **Revista Muitas Vozes**. Ponta Grossa, v. 8, n. 1, p. 68-86, 2019. Disponível em: < <https://revistas2.uepg.br/index.php/muitasvozes/article/view/14285/209209212747>> Acesso em 10/08/2021.

MENDES, Eduardo Soczek. O manuscrito deu origem ao romance histórico ou o romance deu origem ao manuscrito? A atualização de códices em Alexandre Herculano. **Revista de Estudos Literários**. Coimbra, v. 9, p. 131-160, 2019. Disponível em: < https://impactum-journals.uc.pt/rel/article/view/2183-847X_9_6/5724> Acesso em 15/08/2021.

MISSAL Dominical. São Paulo: Paulus, 2009.

MISSALE Romanum. Tours: Typis Mame – Sanctae Sedis Apostolicae et Sacrae Rituum Congregationis Typographorum, 1935.

MÓNICA, Maria Filomena. **Eça: vida e obra de José Maria Eça de Queirós.** Rio de Janeiro: Record, 2001.

MONTEIRO, Ofélia Paiva. Herculano: da arte narrativa do ficcionista. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 7-18.

MOREIRA, António Montes. Potâmio e a Diocese de Lisboa na época romana. In: FONTES, João Luís Inglês (dir.); GOUVEIA, António Camões; ANDRADE, Maria Filomena; FARELO, Mário (coords.). **Bispos e Arcebispos de Lisboa.** Lisboa: Livros Horizonte, 2018, p. 27-50.

MUHANA, Adma. Prefácio: Um Épico no Feminino. In: PIMENTEL, Soror Maria de Mesquita; SILVA, Fabio Mario da (org.). **Memorial da Infância de Cristo e Triunfo do Divino Amor: Primeira Parte.** São Paulo: Todas as Musas, 2016, p. 15-16.

NEMÉSIO, Vitorino. **A mocidade de Herculano: até à volta do exílio (1810-1832): Tomos I e II.** Lisboa: Livraria Bertrand, 1978.

NEMÉSIO, Vitorino. Eurico: história de um livro. In: HERCULANO, Alexandre. **Eurico o presbítero.** Lisboa: Livraria Bertrand, 19--.

NEMÉSIO, Vitorino. Prefácio. In: HERCULANO, Alexandre. **Alexandre Herculano: obras completas. O Pároco de Aldeia – O Galego: vida, ditos e feitos de Lázaro Tomé.** Lisboa: Livraria Bertrand, 1969.

NERY, Antonio Augusto; MENDES, Eduardo Soczek. Os sentidos da religiosidade e a religiosidade dos sentidos: “O Pároco da Aldeia (1825)”, de Alexandre Herculano. **Revista Cerrados.** Brasília, v. 53, p. 199-233, Dez 2020. Disponível em: <
<https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/issue/view/1944/529>> Acesso em 14/09/2021.

OEXLE, Otto Gerhard. Guilda. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval.** São Paulo: Editora UNESP, 2017, p. 546-560.

OLIVEIRA, Paulo Motta. Alexandre Herculano: malhas da história, armadilhas da ficção. In: BOËCHAT, Maria Cecília Bruzzi; OLIVEIRA, Paulo Motta; OLIVEIRA, Silvana Maria Pessoa (orgs.). **Romance histórico: recorrências e transformações.** Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2000, p. 129-149.

OLIVEIRA, Zacarias de. **O padre no Romance Português.** Lisboa: União Gráfica, 1960.

PEREIRA, Leonardo de Athayde. **O sentido de História para Alexandre Herculano: uma interpretação romântica (1830-1856)**. 2009. 172 p. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: < <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10022010-154126/pt-br.php> > Acesso em 25/11/2021.

PINHO, Joana Balsa de. A herança arquitetónica católica: monumentos e património edificado. In: FRANCO, José Eduardo; PEREIRA, José Carlos Seabra (dirs.). **Portugal Católico: a beleza na diversidade**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017, p. 483-487.

POEL, Francisco van der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos: História do antissemitismo II**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

QUENTAL, Antero. **Causas da decadência dos povos peninsulares nos três últimos séculos**. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2016.

REIS, Carlos (dir.); PIRES, Maria da Natividade. **História Crítica da Literatura Portuguesa: Volume V. O Romantismo**. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1999.

RESENDE, Nuno. **São Pantaleão “do Porto”: um paradigma de *invenção* de relíquias em finais da Idade Média**. Porto, p. 1-20, 20--. Disponível em: <https://www.academia.edu/225388/_S%C3%A3o_Pantale%C3%A3o_do_Porto_um_paradigma_de_inven%C3%A7%C3%A3o_de_rel%C3%ADquias_em_finais_da_Idade_M%C3%A9dia_>. Acesso em 16/12/2021.

REYNAUD, Maria João. Herculano, Poeta-Profeta. In: MARINHO, Maria de Fátima; AMARAL, Luís Carlos; TAVARES, Pedro Vilas-Boas (coords.). **Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2013, p. 25-35.

RIBEIRO, Maria Manuela Tavares. A Regeneração e o seu significado. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Liberalismo (1807-1890): Quinto Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 121-130.

RITO das Ordenações. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

RODRIGUES, Rute Andreia Massano. **Entre a salvaguarda e a destruição: a extinção das Ordens Religiosas em Portugal e as suas consequências para o património artístico dos conventos (1834-1868)**. 2017. 815 p. Tese (Doutoramento em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2017. Disponível em: < <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/29993> > Acesso em 21/11/2021.

SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da Literatura Portuguesa**. Porto: Porto Editora, 1985.

SARAMAGO, José. **Memorial do Convento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SCHIAVI, Luigi Carlo. O espaço sagrado do Cristianismo. In: ECO, Umberto (dir.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos**. Alfragide: Dom Quixote, 2016, p. 584-595.

SILVA, António Martins da. A vitória definitiva do liberalismo e a instabilidade constitucional: cartismo, stembrismo e cabralismo. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Liberalismo (1807-1890): Quinto Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 89-106.

SILVA, Francisco Xavier da (org.). **Cancioneiro do Povo Português: colecção de poesias colhidas em diferentes pontos do Reino e Ilhas Adjacentes: cantigas populares**. Porto: Tipografia de Rodrigo José d'Oliveira Guimarães, 1871.

SILVA, José Custódio Vieira da. Mosteiro de Santa Maria da Vitória – a fundação, o programa, os arquitetos, as fontes de influência. **Revista do Instituto de História da Arte**. Lisboa, n. 4, 2007, p. 335-353. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/12593>> Acesso em 15/01/2022.

SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando (orgs.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1981.

SOUSA, Frei Luís de. **Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1948.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SCHMITT, Jean-Claude. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: Editora UNESP, 2017, p. 658-673.

SPINA, Segismundo. Introdução. In: VICENTE, Gil. **O velho da horta. Auto da barca do Inferno. Farsa de Inês Pereira**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

TASCA, Michelle Fernanda. Alexandre Herculano e a construção do historiador. **História da Historiografia**. Ouro Preto, v. 10, n. 24, 2017, p. 130-144. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1136>> Acesso em 13/10/2021.

TRINDADE, Manuel. **O padre em Herculano**. Lisboa: Editorial Verbo, 1965.

VARGUES, Isabel Nobre. O processo de formação do primeiro movimento liberal. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Liberalismo (1807-1890): Quinto Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 45-64.

VARGUES, Isabel Nobre; TORRAL, Luís Reis. Da revolução à contrarrevolução: vintismo, cartismo, absolutismo. O exílio político. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal: O Liberalismo (1807-1890): Quinto Volume**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 65-87.

VILLAMARIZ, Catarina Madureira. Pensamento Bernardino e “estética cisterciense”: Alcobaça e a formação do gótico no território português. In: CARREIRAS, José Albuquerque; MADURO, António Valério; RASQUILHO, Rui (coords.). **Cister. Tomo III – Espiritualidade, Agricultura e Indústria, Turismo cultural**. Leiria: Hora de ler, 2019, p. 73-90.

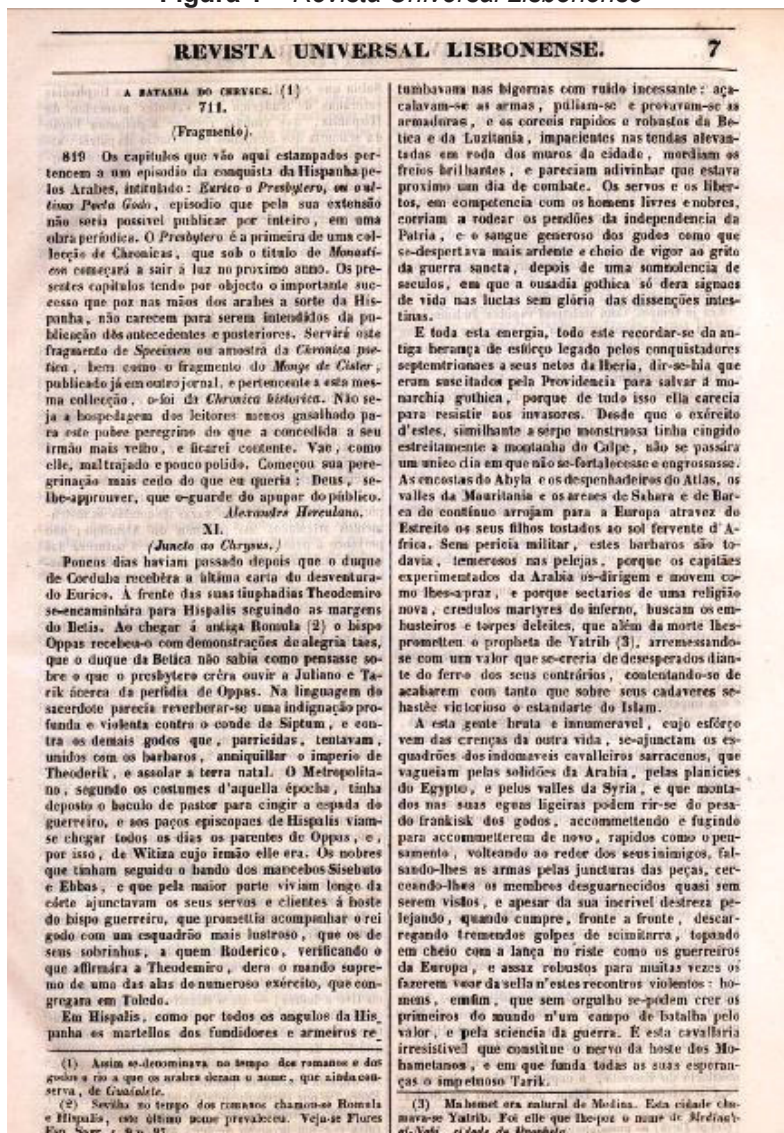
VAUCHEZ, André. São Bento de Núrsia. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 29-32.

VAUCHEZ, André. São Domingos de Gusmão. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **Homens e mulheres da Idade Média**. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 213-214.

WATT, Ian. **A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

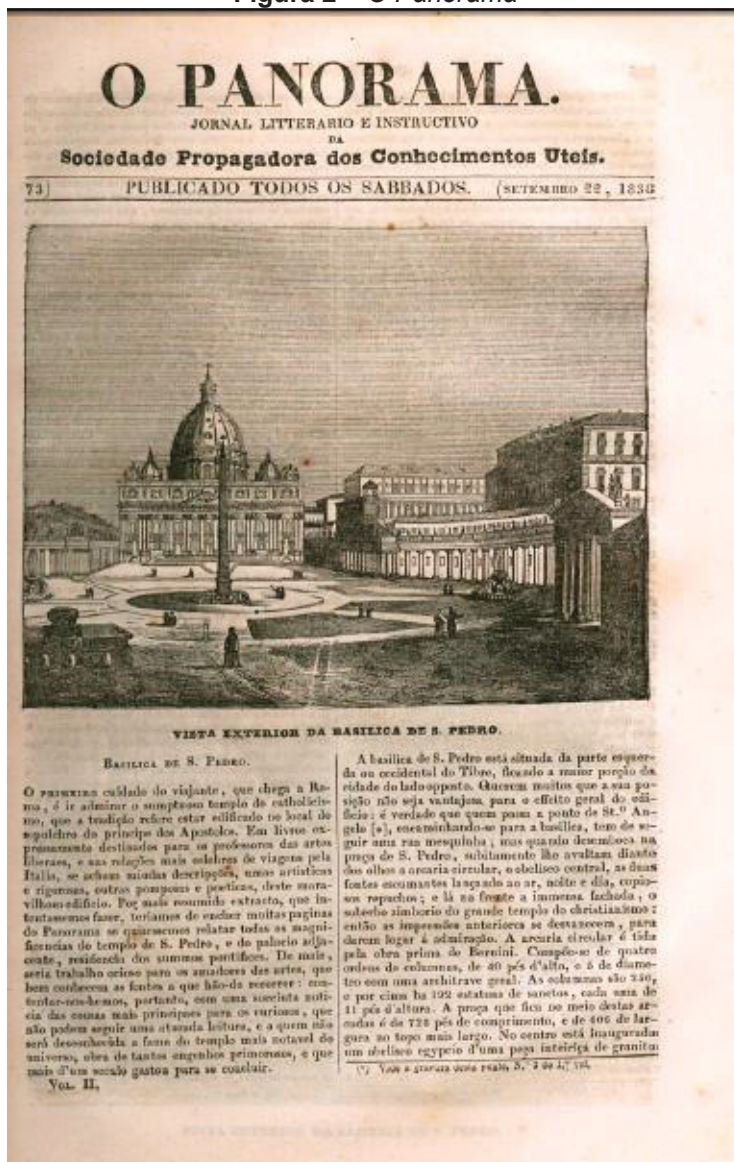
ANEXO

Figura 1 – Revista Universal Lisbonense



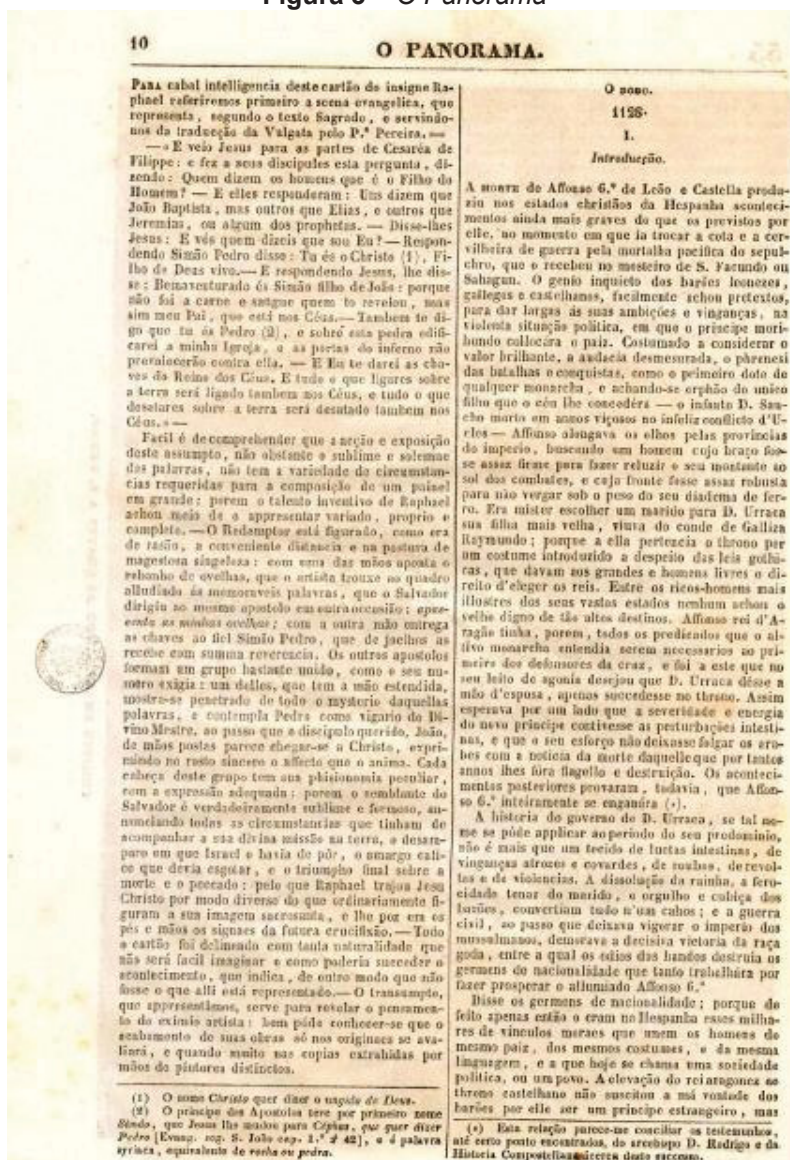
Nesta edição da *Revista Universal Lisbonense*, datada de 22 de Setembro de 1842, iniciou-se a publicação de trechos de Eurico, o presbítero. Digitalização do periódico: Hemeroteca Municipal de Lisboa.

Figura 2 – O Panorama



Primeira página de *O Panorama*, edição de 22 de Setembro de 1838, sob os cuidados de redacção de Alexandre Herculano. Digitalização do documento: Hemeroteca Municipal de Lisboa.

Figura 3 – O Panorama



Edição de 14 de Janeiro de 1843, de *O Panorama*: nela estreava o romance histórico em folhetins, *O Bobo* (1128). Digitalização do documento: Hemeroteca Municipal de Lisboa.

Figura 4 – Claustros do Mosteiro dos Jerónimos (Lisboa, Portugal)



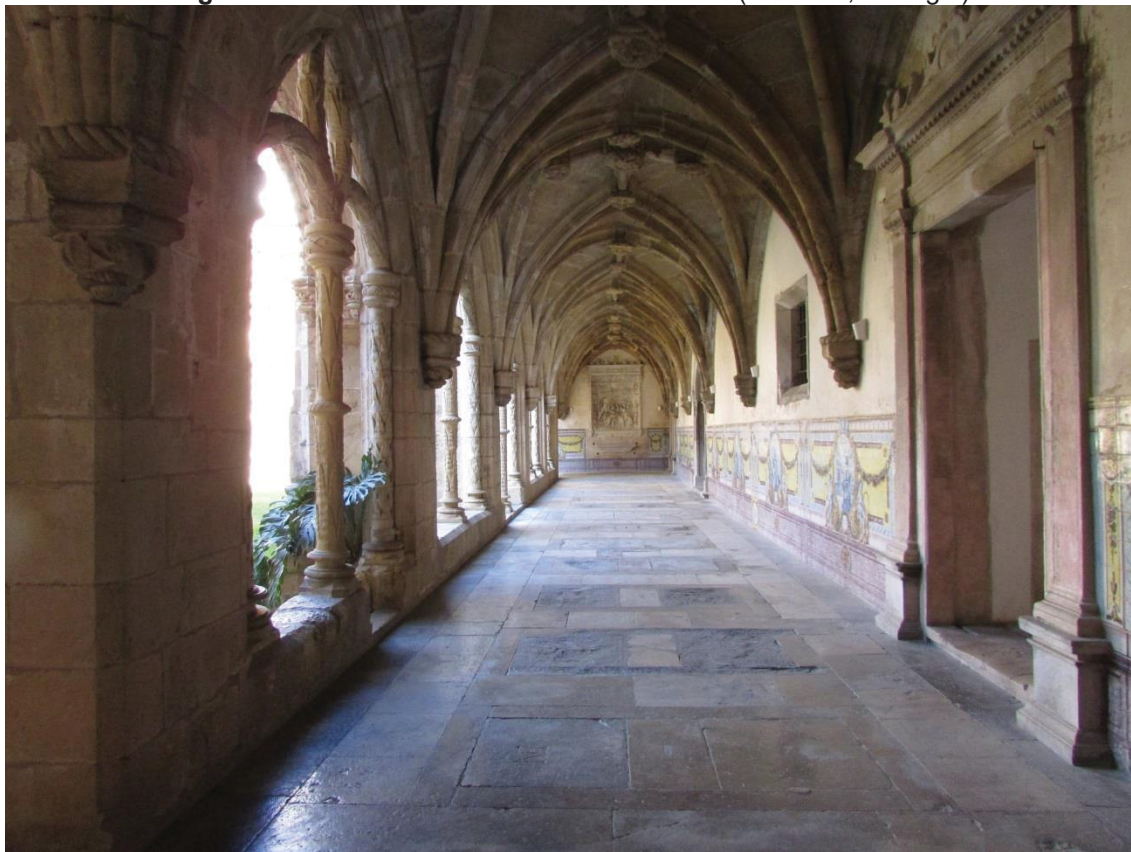
A construção do Mosteiro que pertenceu à Ordem dos Monges Jerónimos se iniciou em 1502, sob o reinado de D. Manuel I, ou seja, já em pleno século XVI. O que podemos observar, nestas imagens, são os claustros monásticos – pátios encerrados, neste caso, com dois pisos – que remetem ao isolamento do mundo externo, mas também à fortaleza espiritual: “En el seno de los grandes espacios apenas desbrozados, en medio de poblaciones doblegadas bajo el peso de su miseria y agitadas por los espasmos de una ansiedad latente, se levantaban al lado de los castillos en los que velaban los soldados seculares otras fortalezas, sitios de asilo y esperanza, contra cuyas murallas se estrellaban los ejércitos demoníacos. Estos fueron los monasterios. La ciudad terrenal, se pensaba, es sostenida por dos columnas y es defendida por dos milicias asociadas: el orden de los portadores de armas y el orden de los que oran al Eterno. ¿Pero acaso el mejor sitio para orar no son los refugios de pureza que las murallas del claustro protegen? En todas las abadías del Occidente, innumerables Abel ofrecían al Señor los únicos sacrificios que les eran verdaderamente agradables.” (DUBY, 2016, p. 68-69). “No sei dos grandes espaços apenas descampados, no meio de populações sobrepujadas sob o peso de sua miséria e agitadas pelos espasmos de uma ansiedade latente, levantavam-se ao lado dos castelos, em que velavam os soldados seculares, outras fortalezas, lugares de asilo e de esperança que, contra as suas muralhas, atacavam os exércitos demoníacos. Estes foram os mosteiros. A cidade terrena, assim se pensava, era sustentada por duas colunas e defendida por duas milícias associadas: a ordem dos que portavam armas e a ordem dos que oram ao Eterno. Mas, por acaso, o melhor lugar para rezar não são os refúgios de pureza que as muralhas do claustro protegem? Em todas as abadias do Ocidente, inumeráveis ‘Abel’ ofereciam ao Senhor os únicos sacrifícios que lhe eram verdadeiramente agradáveis.” (Tradução nossa). A referência de Duby, obviamente, se refere à Idade Média, enquanto que a imagem que temos é de um mosteiro erigido já no século XVI, conforme afirmamos. Contudo, recordemos que esse é também um período de múltiplas mudanças em toda a Europa e que Portugal se empenhava em uma “cruzada” ultramarina, por meio das navegações. Podemos associar a importância desses ambientes tradicionalmente encerrados e de grande prestígio para as orações, que poderiam “sustentar”, inclusive, a “cruzada” em novos territórios. Pensemos como esses ambientes, hoje populares para o turismo, eram povoados de monges com seus hábitos talares ou, nas palavras do historiador, habitado por um tanto de “Abel” a oferecer sacrifícios a Deus (Gênesis 4,4). Foto do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 5 – Claustro inferior do Mosteiro dos Jerónimos (Lisboa, Portugal)



Foto do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 6 – Claustro do Mosteiro de Santa Cruz (Coimbra, Portugal)



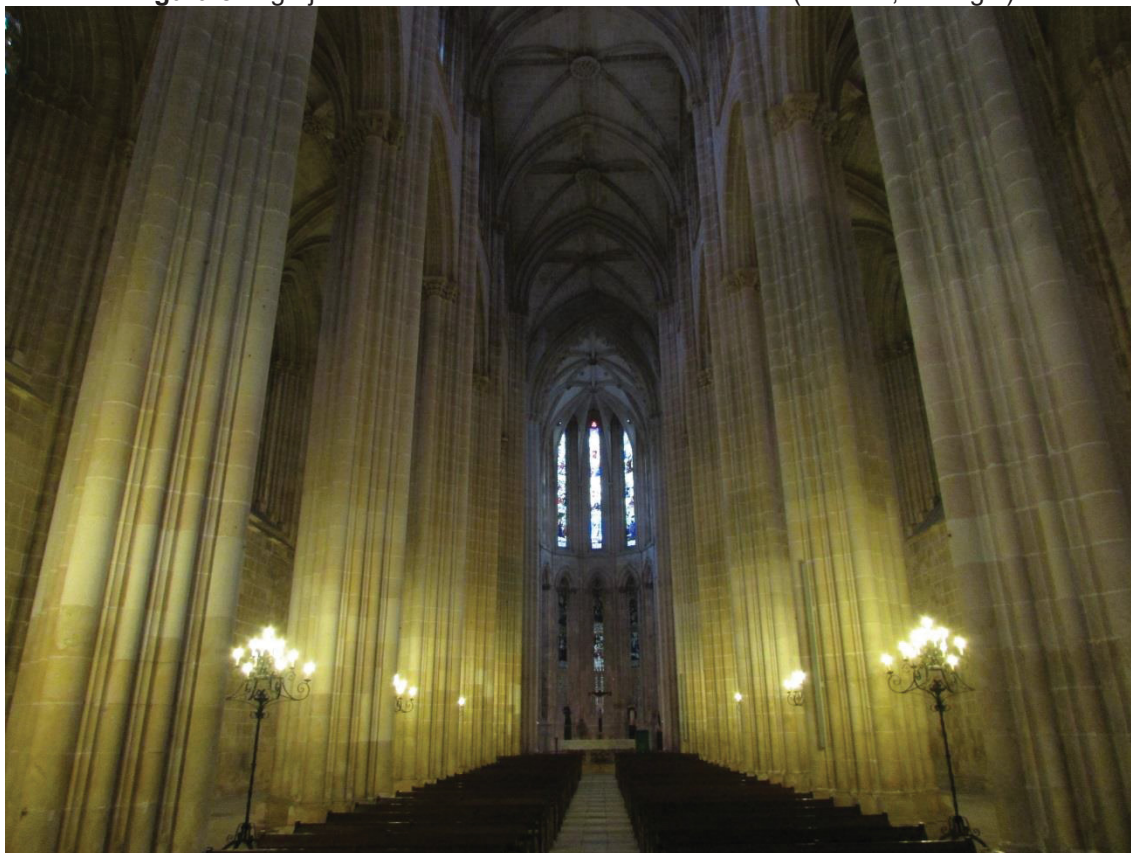
O cenóbio de Santa Cruz (séc. XII), em Coimbra, foi um importante centro cultural na Idade Média portuguesa. Pertenceu aos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho, que, embora não fossem monges, seguiam uma vida regular, com oração coral, momentos em clausura e muito dedicados aos estudos, já que seguiam a Regra de Santo Agostinho. Por isso, é comum encontrarmos claustros em outros prédios – como as catedrais – em Portugal e neste referido mosteiro, que embora leve esse nome abrigasse a cônegos de vida regular. Santa Cruz de Coimbra é citado, a título de exemplificação, por Alexandre Herculano em “Os egressos”, em uma narrativa acerca do esvaziamento do cenóbio, por ocasião do decreto da Extinção das Ordens Religiosas em Portugal (1834). Foto do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 7 – Mosteiro de Santa Maria da Vitória ou Mosteiro da Batalha (Batalha, Portugal)



Mandado erigir por D. João I, como ex-voto após a vitória na Batalha de Aljubarrota (1385), contra os castelhanos, o edifício é tido como o primeiro exemplar da arquitetura gótica em Portugal. Pertenceu à Ordem dos Pregadores (Dominicanos) e é nele que a narrativa “A abóbada (1401)”, de Herculano, está ambientada. Foto do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 8 – Igreja do Mosteiro de Santa Maria da Vitória (Batalha, Portugal)



“A abóbada (1401)”, de Herculano, remonta a este templo e isso é muito significativo: o complexo do Mosteiro da Batalha é um sinal visível da vitória de Portugal, na Idade Média, sobre um estrangeiro. A retomada, em Herculano, não nos parece como mero saudosismo, mas como algo muito recorrente no período de produção do escritor. Foto do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 9 – Procissão do Corpo de Deus (Lisboa, Portugal)



O Cardeal-Patriarca de Lisboa, D. Manuel Clemente (1948), conduz a custódia com o Santíssimo Sacramento, sob o pálio, saindo da Sé Patriarcal de Lisboa. Ainda hoje, o Corpo de Deus é considerada a mais tradicional das procissões na cidade, sendo um cortejo muito participado pelas ruas da Baixa. Foto do arquivo da Sé de Lisboa (2022).

Figura 10 – Caricatura de Alexandre Herculano, por Rafael Bordalo Pinheiro



Alexandre Herculano faz um “pied-de-nez” (gesto trocista) e se despede da Academia das Ciências de Lisboa, à porta da qual, sobre o *Dicionário da Academia*, se encontra António José Viale (1806-1889), com as mãos à cabeça. Herculano aparece com um recipiente de azeite na mão, já que se dedicaria ao fabrico do azeite em sua quinta, em Santarém. Também essas caricaturas reforçaram “A imagem rígida, inflexível, imutável de Herculano, que ao longo dos anos nos tem sido transmitida pela crítica, [e] mergulha, é claro, fortes raízes na sua obra e na sua vida.” (REIS; PIRES, 1999, p. 125), visto que é sempre retratado com o rosto extremamente carrancudo. O que parece ser algo sem grande importância, refletiu, inclusive, na maneira de interpretar a sua obra. Imagem pertencente ao acervo do Museu Bordalo Pinheiro (Lisboa, Portugal).

Figura 11 – Exposição *Corpus Christi*, de Diamantino Tojal



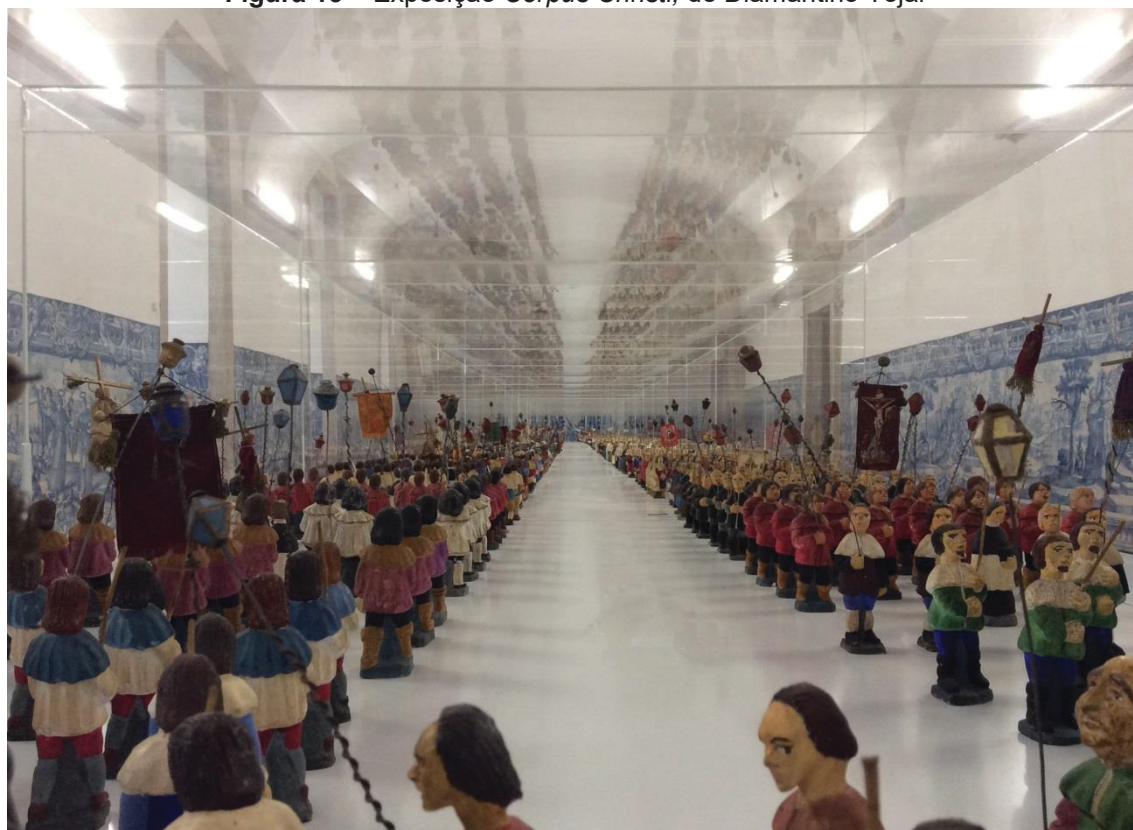
As esculturas, em cerâmica, expostas no Convento da Graça (Lisboa, Portugal), que formam a representação da procissão do Corpo de Deus no século XVIII, foram idealizadas pelo industrial Diamantino Tojal. Na figura, a reprodução dos estandartes levados ao cortejo. Foto de autoria de Maria Isabel Roque (2017).

Figura 12 – Exposição *Corpus Christi*, de Diamantino Tojal



O cavaleiro, provavelmente, representando S. Jorge, protetor de Portugal, que ia à procissão do Corpo de Deus, desde os tempos de D. João I, conforme há o registro. Foto de autoria de Maria Isabel Roque (2017).

Figura 13 – Exposição *Corpus Christi*, de Diamantino Tojal



As peças possuem certa ordem hierárquica ao longo da reprodução do préstito, conforme acontecia também na procissão. Foto de autoria de Maria Isabel Roque (2017).

Figura 14 – Exposição *Corpus Christi*, de Diamantino Tojal



Foto de autoria de Maria Isabel Roque (2017).

Figura 15 – Exposição *Corpus Christi*, de Diamantino Tojal



Por fim, sob o pálio, no cós da procissão, o arcebispo de Lisboa, com a custódia e a hóstia consagrada nas mãos. Foto de autoria de Maria Isabel Roque (2017).

Figura 16 – Bênção dos borregos (Castelo de Vide, Portugal)



O padre, com paramentos próprios para a bênção, asperge água benta sobre os borregos, por ocasião da Páscoa. Foto de Pedro Loureiro e Romeu Carvalho (2019).

Figura 17 – Tapete para a procissão do Corpo de Deus (Caminha, Portugal)



Tapetes coloridos e temporários (normalmente, confeccionados com serragem pintada e ervas) para a passagem do cortejo do Corpo de Deus. Foto de Jorge de Castro (2019).

Figura 18 – Tapete para a procissão de *Corpus Christi* (Curitiba, Brasil)



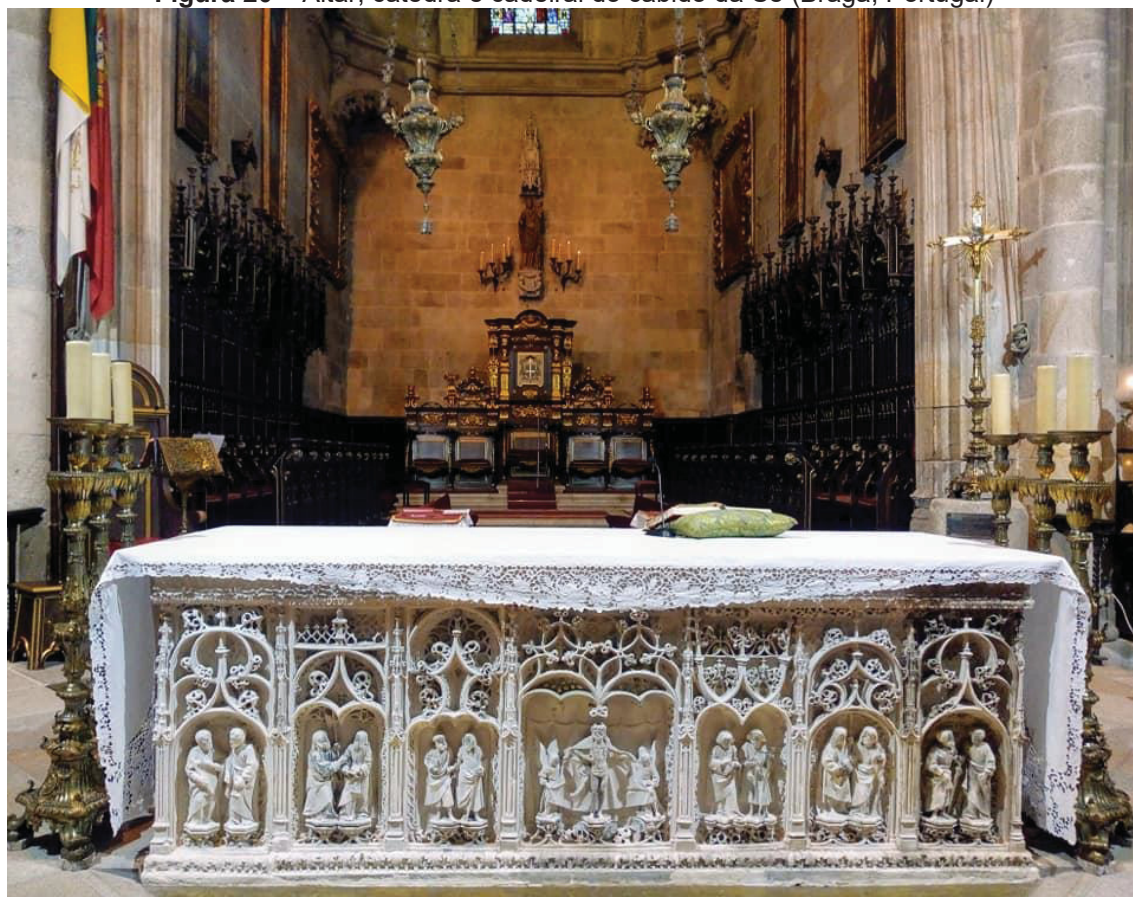
Persiste, em muitos lugares do Brasil, a manifestação popular da confecção do tapete temporário para a passagem do préstito de *Corpus Christi* (em Portugal, a mesma solenidade é denominada como Corpo de Deus). Foto do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 19 – Órgão de tubos (Coimbra, Portugal)



Instrumento para sustentar o canto litúrgico, data do século XVIII e tem origem espanhola (Igreja do Mosteiro de Santa Cruz). Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 20 – Altar, cátedra e cadeiral do cabido da Sé (Braga, Portugal)



Sé Primacial de Braga (séc. XI): atrás do altar, o cadeiral, que data do século XVIII, para o cabido (conjunto dos cônegos) se assentar em solenidades ou no canto dos ofícios e, ao centro, a cadeira-sede do arcebispo, chamada de cátedra. Daí o termo “catedral”. Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 21 – Cadeiral do cabido e cátedra (Porto, Portugal)



De igual maneira, o cadeiral (séc. XVIII) para os cônegos, na Sé do Porto (séc. XII) e, ao fundo, a cátedra. Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 22 – Cadeiral do cabido e cátedra (Porto, Portugal)



. Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 23 – Cadeiral e facistol (Coimbra, Portugal)



Para a oração coral, os cônegos, os monges e as monjas tomavam os seus lugares em cadeirais semelhantes a este, em Santa Cruz de Coimbra. Nesse caso, o cadeiral fica no coro alto da igreja. À frente, na imagem, há o facistol: uma estante onde se colocavam os exemplares grandes de livros de canto e dos salmos, para a oração comunitária. Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 24 – Detalhe do presépio (Lisboa, Portugal)



Presépio de autoria de Machado de Castro (1731-1822), exposto na Basílica da Estrela (Lisboa, Portugal). Vale a reflexão do quanto se popularizou, após a encenação de São Francisco, a reprodução do nascimento de Jesus em pinturas ou esculturas. Foto: Ana Luísa Alvim (2015).

Figura 25 – São Pantaleão (Porto, Portugal)



Representação barroca, em altar lateral, de São Pantaleão, na Sé do Porto. A iconografia do mártir é assim descrita por Nuno Resende (20--): “Perscrutando os espaços interiores e exteriores da catedral, apenas uma representação escultórica, nunca anterior ao século XVIII, testemunha a memória colectiva do culto. Ao mesmo período remontará uma pagela que apresenta ‘S. Pantaleão, Padroeiro do Bispado do Porto’ desnudo, envergando apenas um *perizonium* e atado a um madeiro, cuja forma simula uma cruz em aspa.” (p. 15). Como é possível verificar na figura, o santo, de fato aparece, na escultura, amarrado a um lenho e vestindo o *perizonium* (perizoma) – que é uma tanga à altura da cintura. A menção de tal santo em “O pároco da aldeia (1825)”, de Alexandre Herculano, não parece ser algo ingênuo: as relíquias de São Pantaleão estão envoltas em brumas legendárias: não se sabe ao certo como

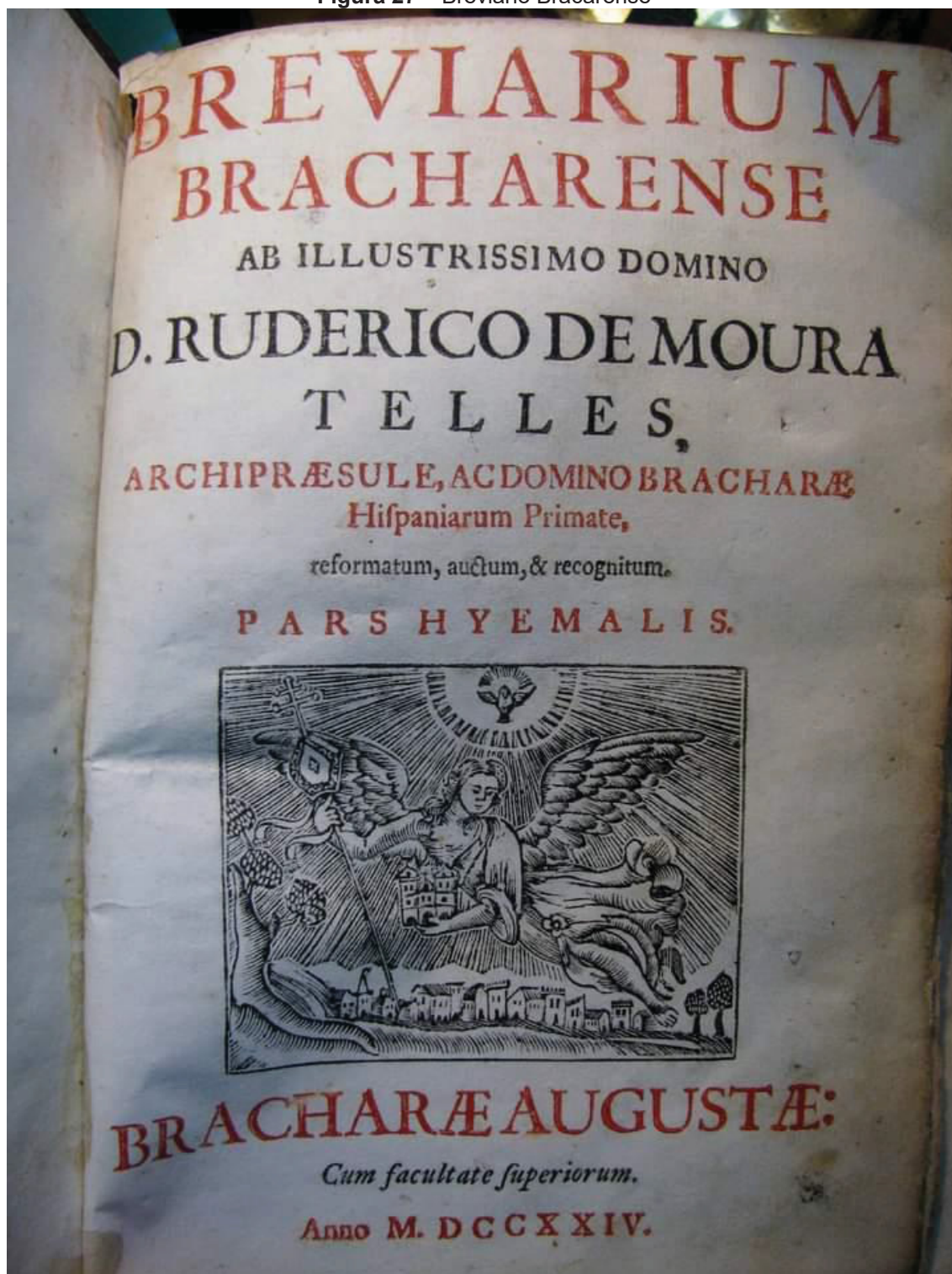
tais relíquias teriam chegado a Portugal nem como o culto ao mártir teria se firmado. Todavia, após as Guerras Liberais, a urna das relíquias foi objeto de furto. Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 26 – Detalhe da representação de São Pantaleão (Porto, Portugal)



Foto do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 27 – Breviário Bracaraense



O Breviário reúne, sobretudo, hinos e salmos para a oração coral. Neste caso, trata-se de um exemplar de 1724, próprio do Rito Bracaraense. Foto do arquivo pessoal do autor.

Figura 28 – A apresentação da cruz (Braga, Portugal)



Apresentação da cruz, na sexta-feira da Paixão, conforme o Rito Bracarense. A cruz é desvelada atrás de um biombo, levantado e abaixado, ao tempo do desvelo total. Imagem do arquivo da Sé Primacial de Braga (2015).

Figura 29 – Preparação para a procissão teofórica (Braga, Portugal)



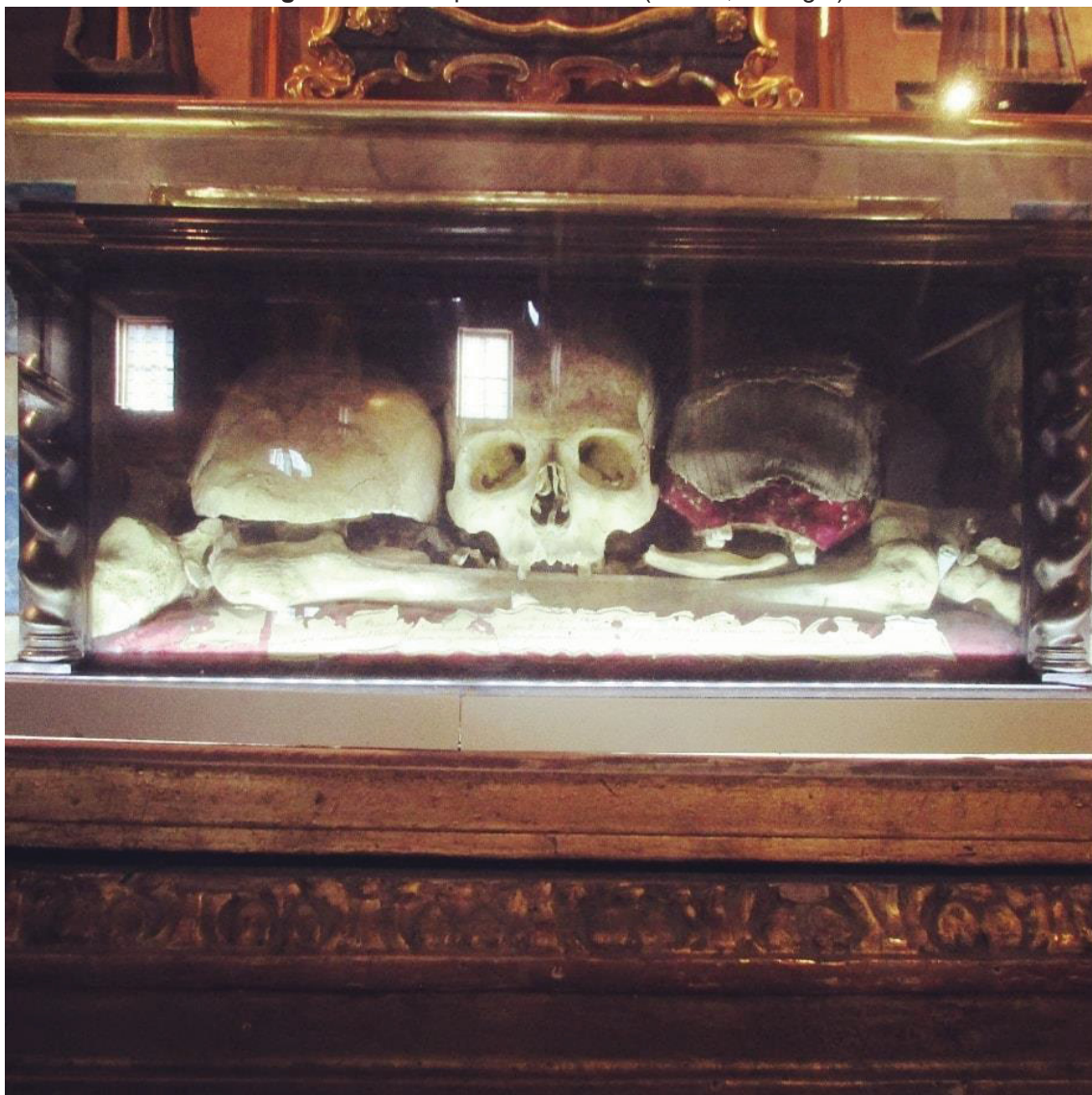
Dom Jorge Ortiga (1944) tranca o esquife, no qual estão contidos alguns objetos sacros e a própria hóstia consagrada, a fim de ser transportado pela Sé Primacial, seguindo o Rito Bracarense. Procissão teofórica, pois “transporta Deus” em uma urna funerária, na sexta-feira da Paixão. Imagem do Correio do Minho (2017): <<https://correiodominho.pt/noticias/procissao-teoforica-encheu-por-completo-a-se-catedral/101576>> Acesso em 01/07/2022.

Figura 30 – Procissão teofórica (Braga, Portugal)



O depósito do esquife, ao término do cortejo, junto à imagem de Nossa Senhora do Sameiro (uma representação da Virgem Dolorosa), na Sé Primacial de Braga. Foto: Wide Angle Photographic Agency (2015).

Figura 31 – Relíquias *ex ossibus* (Lisboa, Portugal)



Ossos expostos em relicário, no altar lateral da Igreja de São Roque (séc. XVI), em Lisboa.
Imagem do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 32 – Túmulos *ad sanctos apud ecclesiam* (Lisboa, Portugal)



Os alçapões em madeira, no piso da Igreja de São Roque, são sepulturas, conforme os costumes anteriores ao decreto de vedação de enterramentos dentro dos templos. Imagem do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 33 – Tenebrário (Mafra, Portugal)



Candelabro exposto no Palácio Nacional de Mafra: trata-se de um tenebrário, próprio para o Ofício de Trevas, com quinze velas. Imagem do arquivo pessoal do autor (2017).

Figura 34 – Sé Velha (Coimbra, Portugal)



Construção em estilo românico, que lembra uma fortaleza militar, é datada do século XII: nela está ambientada a narrativa “O bispo negro (1130)”, de Alexandre Herculano. Porém, em 1772, a sede episcopal da cidade foi transferida para a antiga igreja dos Jesuítas, que já haviam sido expulsos em 1759. Imagem do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 35 – Igreja de Santa Maria de Belém e Mosteiro dos Jerónimos (Lisboa, Portugal)



Esta igreja, que forma um grande complexo com o mosteiro, é a representação máxima do estilo manuelino (ou gótico-português tardio), em Portugal. É, portanto, muito representativa a arquitetura para a nacionalidade, além de que a igreja abriga boa parte do panteão da Dinastia de Avis e os restos mortais de Vasco da Gama (1469-1524) e de Luís Vaz de Camões (1524-1579?/1580?). Imagem do arquivo pessoal do autor (2019).

Figura 36 – Detalhe de uma coluna em Santa Maria de Belém (Lisboa, Portugal)



Detalhe da lavra, em pedra, na coluna da igreja de Santa Maria de Belém, que representa o apogeu do estilo manuelino. Imagem do arquivo do autor (2017).