

Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

O MILAGRE DE OURIQUE
E A
HISTÓRIA DE PORTUGAL DE ALEXANDRE HERCULANO.
UMA POLÉMICA OITOCENTISTA



Ana Isabel Buescu

Lisboa

1985

25472

Handwritten signature

Trabalho apresentado à Fa-
culdade de Ciências Sociais e
Humanas da Universidade Nova
de Lisboa nos termos dos arti-
gos 53 e 58 do E.C.D.U.

A meus Pais

"Quando amamos a vida, temos de amar o passado, porque ele é o presente, tal como sobreviveu na memória dos homens".

Marguerite Yourcenar

INTRODUÇÃO

1. Palavras prévias

A chamada polémica de Ourique, que se desenrolou entre os anos de 1846, data da publicação do primeiro volume da História de Portugal de Alexandre Herculano, e 1857, quando surge o último opúsculo integrado nesta controvérsia, constitui-se como um ciclo de textos a que a diversidade de tom, de intenção e até de ideologia, conferem uma complexidade à primeira vista despercebida.

Assim, o que em torno dela se escreveu, como interpretação ou comentário resultou, a nosso ver e de um modo geral, de uma leitura simultaneamente globalizante e fragmentária, não isenta por vezes até de um certo impressionismo: ao não se efectuar um estudo sistemático e específico dos textos que a compõem como debate bi-lateral (diríamos até que multilateral), a dimensão e até a força do discurso herculaniano, talvez até a desproporção em termos públicos e de prestígio cultural dos seus vários actores, levou a que se identificasse a polémica com Herculano, figura central e de certo modo solitária nas suas posições.

Com efeito, a questão de Ourique, ainda que largamente invocada como uma das polémicas que, sob certa perspectiva, maior ressonância alcançaram no século XIX, manteve-se, a nosso ver, objecto de uma visão acentuadamente unilateral que não permite uma leitura multímoda dos seus registos essenciais. Na

generalidade, a sua interpretação resume-se à integração do seu significado anti-clerical no contexto da obra de Herculano, e à indicação quase sumária dos textos do historiador que dela fazem parte e que surgem, pela sua mão, consagrados nos Opúsculos. E destes a apreciação decorre essencialmente da sua avaliação global, não de uma análise detalhada dos seus conteúdos.

Quanto aos seus antagonistas, o silêncio que os rodeia é significativo e (quase) absoluto. Quando muito, breves referências; e mesmo estas têm muito mais a ver com a explicação do tom predominantemente anti-clerical que define a intervenção de Herculano do que com uma análise efectiva e autónoma dos seus textos. Assim, a especificidade da questão como polémica, ou seja, como confronto de opiniões esbate-se de modo significativo, uma vez que das várias "vozes" apenas uma — a de Herculano — assume adequada objectivação da parte daqueles que marginalmente se têm debruçado sobre a questão.

Em determinado sentido, pode mesmo afirmar-se que, paradoxalmente, a polémica como tal nunca foi objecto de um estudo como debate de ideias, em que tanto a especificidade ideológica e formal de cada um dos textos surgidos, como a própria sucessão e interdependência dos opúsculos, são factores determinantes para a sua cabal compreensão.

Tal facto tem, no entanto, uma explicação que se nos afigura clara, relacionada, acima de tudo, com a projecção da "sombra" de Herculano na construção da imagem da polémica. Como já observou Borges de Macedo, ainda que numa perspectiva

diversa da que agora tomamos (1), a questão de Ourique revela um facto incontestável: em termos de questão pública, esta controvérsia não polarizou a atenção nem o empenhamento da "intelligentsia" portuguesa. Com efeito, e ressaltando a intervenção de Rebello da Silva, em 1850, que sustenta a posição do historiador, com as Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, sobre o uso que faz do pulpito e da Imprensa uma fracção do Clero portuguez, tudo se joga entre Herculano e alguns elementos civis e do clero, cujo perfil intelectual e público é pouco mais do que obscuro (2).

Por outro lado, a especificidade dos problemas do milagre de Ourique e da indissociável dimensão ideológica e política que entretanto a questão veio também a assumir, permitiu e facilitou, até, uma leitura de certo modo maniqueísta da polémica, num ciclo de "comemoração" rapidamente esgotado mas cuja imagem se perpetuou: Herculano do lado da razão contra quem se encontrava, à partida, face a uma inevitável derrota. Deste modo, em virtude do "peso" do perfil do historiador, por um lado, e da razão que objectivamente lhe assistia na questão, por outro, a imagem da polémica constituiu-se essencialmente como refacção da posição de Herculano.

Não que pretendamos de algum modo diminuir a importância que assume a intervenção de Herculano nesta controvérsia. Pelo contrário, consideramos que ela constitui um eixo fundamental para a sua inteligibilidade, para além de representar um elemento preponderante no contexto da sua obra e da sua acção de homem público. De resto, a importância que lhe atribuí

mos está bem patente no lugar de relevo que ocupa no âmbito do presente trabalho. Com efeito, é óbvio que a posição de Herculano, os passos da sua intervenção, a leitura que faz da polémica, têm necessariamente de ocupar um lugar de relevo num estudo sobre esta questão. Não só porque intervém maior número de vezes do que cada um dos seus antagonistas (3), mas porque, efectivamente, ele é o centro de uma polémica que se orientou em função de posições historiográficas e atitudes públicas que assumiu. Este facto reflecte-se, aliás, na própria estrutura que imprimimos a este trabalho, em que se tornou necessário enfatizar a especificidade de cada um dos textos de Herculano, sujeitando-os a uma análise autónoma, enquanto a produção dos seus adversários de certo modo "exigiu" uma leitura englobante.

Torna-se, no entanto, necessário superar a tendência para identificar a polémica de Ourique com a intervenção de Herculano, e realizar uma leitura efectiva do discurso dos seus adversários nesta controvérsia.

A intenção do nosso estudo inscreve-se, portanto, no âmbito da questão de Ourique enquanto polémica oitocentista. É evidente que, pelo próprio peso que assume a recorrência da respectiva tradição na argumentação dos seus defensores, a "historiografia" de Ourique não pode deixar de ser referente do nosso discurso interpretativo, surgindo com frequência na análise da polémica. Sublinhemos no entanto que o nosso intuito não foi o de estabelecer a genealogia e as variações do mito, na linha, por exemplo, de Luís Filipe Lindley Cintra,

em trabalho publicado em 1957, dá conta do aparecimento da narrativa do milagre na Crónica de 1419 (4), fazendo recuar substancialmente a suposta data do primeiro relato pormenorizado da aparição. Não foi tão pouco o de estudar a incidência na história e literatura portuguesas, de um mito que atinge, com a Restauração de 1640, a sua configuração definitiva como explicação das origens e fundamento de um discurso de poder, justificativo da independência.

Pretendemos, sim, estudar a de certo modo insólita resurgência de uma leitura da nacionalidade num momento que assiste à efectiva fundamentação de um pensamento histórico autónomo de que, no nosso país, a História de Portugal de Herculano é um inequívoco testemunho.

O estudo de uma polémica como a que agora analisamos apresenta algumas dificuldades. Discurso "opaco" por natureza, em virtude da sobrecarga de significações, o discurso polémico caracteriza-se, porventura mais do que qualquer outro, por uma veemência que enfatiza a meta a alcançar: a defesa da verdade que cada campo reivindica. O pólo gerador e impulsionador do discurso polémico é a necessidade da defesa de uma verdade que muitas vezes mais não é do que uma representação que se erige como realidade. No caso concreto da polémica de Ourique, é óbvio que não é o problema da "verdade" ou da "razão" que se nos impõe como questão a resolver ou como objecto de estudo. Este problema estava, por natureza, resolvido.

O que nos surge, acima de tudo, como significativo nesta controvérsia é a inequívoca existência, em pleno século XIX,

de duas "verdades" possíveis face ao milagre de Ourique, ou seja, a possibilidade conceptual de uma efectiva polémica sobre a questão da historicidade da aparição de Cristo a Afonso Henriques no alvor da nacionalidade.

A posição de Herculano perante a questão de Ourique revela-se particularmente interessante e significativa, sobretudo se tivermos em conta a especificidade do problema que desencadeia as reacções contra a sua obra. Com efeito, a historicidade do milagre, por sua própria natureza, não permitia supor uma intervenção de Herculano, uma vez que o tratamento de que fora objecto na História de Portugal encerrava, de modo definitivo, o problema à luz da história. E numa primeira fase, essa intervenção parecia definitivamente arredada das suas intenções. Sublinhe-se, a este propósito, o significado do silêncio que observa desde 1846, data da publicação da História de Portugal e do aparecimento das primeiras reacções à questão do milagre, nomeadamente com o opúsculo de Maggesi Tavares, Demonstração Historica de Documentada da Aparição de Christo nos Campos de Ourique contra a opinião do Snr. Alexandre Herculano, até 1850, em que publica o famoso Eu e o Clero. Carta ao Em^mo Cardeal- Patriarcha.

Mesmo após ter entrado na polémica, Herculano não deixa de patentear, em diversos momentos da sua intervenção, uma clara relutância em retomar o problema de Ourique. Por outro lado, tanto nos textos que a constituem como, mais tarde, em 1876, nas palavras com que faz anteceder a sua publicação nos Opúsculos (5), o historiador deixa transparecer a mágoa pela

dimensão atingida por uma questão menor, que impedira e se sobrepusera a um possível debate sobre os problemas efectivamente importantes que a sua obra levantara.

E, no entanto, a sua participação nesta polémica atingiria um empenhamento pessoal claro e indiscutível, mas decorrente de parâmetros que na sua origem, pouco têm a ver com o problema primitivo do milagre. Com efeito ela polariza-se essencialmente naquilo que considera ser a denúncia do avanço reaccionário em Portugal, que se traduz, circunstancialmente, na questão do milagre. Este diagnóstico, de que nunca abdicará, será a razão operatória que o leva a intervir, e constituirá o fio condutor do conjunto das suas intervenções.

Com efeito, enquanto o problema do milagre se erigiu como elemento preponderante nas críticas que se levantaram, Herculano não se manifestou; mas quando ele passou a ser acompanhado por uma cada vez mais consistente campanha clerical, extravasando de uma incidência caracterizadamente "histórica" para um ataque a partir do púlpito, Herculano decidiu-se a intervir, publicando Eu e o Clero, texto em que equaciona aquelas que irão ser as linhas mestras da sua intervenção e da leitura que, em definitivo, fará da polémica no seu conjunto.

A questão de Ourique será pois, para Herculano, acima de tudo a questão do clero. Nesta medida, também a sua intervenção será essencialmente a do homem público e de cidadão, momento paradigmático da sua capacidade de intervenção cívica. A denúncia, por vezes violenta e incisiva, de uma situação que ultrapassando decisivamente a esfera da história, se inscre-

ve no movimento da recuperação reaccionária que pontifica na Europa situa-se, em Herculano, ao nível da proscricção moral e cívica, como de resto sucede na generalidade dos seus escritos polémicos e de circunstância. Visão mas simultaneamente vivência, a polémica de Ourique configura-se, enquanto facto público, enquanto modo de estar tipicamente herculaniano e até, como modelação e evidência de um carácter, como um dos momentos mais significativos da sua vida e obra.

A reacção suscitada pela apreciação histórica que Herculano fizera do milagre de Ourique é indissociável da reacção, em 1850, perante o seu opúsculo Eu e o Clero, momento a partir do qual a polémica sofre uma clara ampliação ideológica. Pode discutir-se, talvez um pouco gratuitamente, em termos de uma análise a posteriori, quem foi o primitivo agressor, que conduziu a polémica a um radicalismo talvez insuspeitado. Trata-se, no entanto, de um problema a que todos os intervenientes concederam grande importância. Com efeito, todos eles, sem excepção de Herculano, tentarão alijar de si tal responsabilidade, fundamentando as atitudes respectivas na necessidade de responder convenientemente às agressões sofridas: Herculano às críticas que do púlpito lhe eram dirigidas, o clero ao violento e soberbo ataque com que o historiador condenara a classe sacerdotal no seu conjunto.

Seja como for, é em 1850, com a publicação do famoso opúsculo herculaniano que a polémica se alargará de modo decisivo. Não perderá, contudo, por parte dos adversários de Herculano, a característica que primeiro a suscitara e que

correspondia ao núcleo primitivo do debate: a defesa do milagre de Ourique como facto incontrovertidamente histórico. E mesmo por parte de Herculano, para quem a polémica se definia essencialmente pela vertente da questão religiosa, o problema específico de Ourique como questão histórica irá ser objecto, paradoxalmente, do texto porventura mais marcante, em termos doutrinários, da sua intervenção: os Solemnia Verba, dirigidos a Maggessi Tavares.

Aliada de modo mais ou menos evidente, conforme os casos, ao problema religioso e clerical, a defesa do milagre de Ourique assume, pois, uma importância fundamental no conjunto da produção anti-herculaniana. Se Herculano efectua uma leitura pertinente das razões que a seus olhos presidem à instauração da polémica, e que têm a ver fundamentalmente com o aprofundamento da reacção clerical e ultramontana na Europa e em Portugal, essa leitura não esgota, a nosso ver, a totalidade das implicações que a polémica de Ourique envolve. Com efeito, a maior perplexidade que resulta da reflexão sobre esta polémica reside justamente na impossibilidade em circunscrevê-la na sua totalidade à "hipocrisia" e à feição reaccionária com que Herculano julgava caracterizá-la em bloco.

É um facto que para alguns dos seus adversários a questão de Ourique foi de certo modo pretexto para um ataque em força, que se objectivou em Herculano, de uma intolerância eivada de espírito sectário e clerical, no âmbito da recuperação reaccionária relançada nos finais da década de quarenta e início dos anos cinquenta. Mas resulta também evidente que a

defesa do milagre de Ourique como sucesso eminentemente histórico assume uma importância e uma veemência que é difícil negar, atingindo com Fonseca Pereira e Maggesi Tavares a sua expressão máxima. Polarizada entre estes dois vectores, é em função de ambos que a leitura da intervenção dos antagonistas de Herculano tem de ser perspectivada.

Ressurgência oitocentista, como dissemos, de uma interpretação secular da nacionalidade, o milagre de Ourique mantém, aos olhos dos seus defensores, todas as virtualidades para a explicação de Portugal como nação independente. O discurso dos antagonistas de Herculano revela, aliás, de modo bem claro, esse facto: discurso não criador, mas apenas "receptor" de uma herança ideológica secularmente construída, a argumentação em favor de Ourique constitui, acima de tudo, um recurso contínuo à tradição — portanto à autoridade — que legitima a crença. Face à posição de Herculano, que recria as origens da nacionalidade a partir de parâmetros totalmente alheios à inteligibilidade por eles aceite e reconhecida, a atitude dos seus adversários é clara: torna-se necessário defender a funcionalidade social da crença, a sua conservação e operacionalidade, para além da sua demonstração positiva e documental.

É evidente que as estratégias adoptadas pelos vários defensores de Ourique diferem substancialmente, de caso a caso: da afirmação honesta e sincera de uma crença profundamente arraigada, como é o caso de Maggesi Tavares, ao discurso prolixo e verrinoso do P^e Francisco Recreio, existe uma diver-

gência iniludível na própria concepção da polémica, dos seus enfoques e dos limites em que ela se encerra. Mas mesmo entre estes dois exemplos, que escolhemos justamente por representarem casos-limite em extremos opostos, o elemento aglutinador subsiste: a aparição de Cristo a Afonso Henriques constitui a pedra angular da monarquia portuguesa. Mas, mais do que isso, representa a explicitação modelar da intervenção divina no destino dos homens, o reconhecimento de um vínculo in^{ex}orável entre Deus e a história.

Discurso meramente ideológico ou crença efectiva? Digamos que é possível detectar ambas as atitudes que, facilmente destrinqáveis ou profundamente imbricadas, dão conta da sobrevivência de uma imagem específica da nação e da projecção de um destino colectivo, na convergência entre o sagrado e o profano.

A polémica de Ourique desenrola-se, como afirmámos, entre os anos de 1846 e 1857, período em que são publicados vinte e cinco opúsculos no âmbito desta controvérsia (6).

Como facto eminentemente público que foi, a polémica encontrou também larga projecção na imprensa da época, particularmente no ano de 1850. Desde o jornal legitimista A Nação a A Revolução de Setembro, a O Patriota, muitos foram os periódicos que nas suas colunas deram conta dos ecos da questão. Verificou-se mesmo o caso da publicação de textos da polémica em alguns periódicos antes da sua saída em folheto. É o caso das Cartas de Luís A. Rebello da Silva, publicadas n' A Re-

volução de Setembro e do texto de Herculano A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica, publicado no jornal A Semana.

O conjunto dos vinte e cinco opúsculos a que acima fizemos referência, constituem uma unidade autónoma, tanto no que diz respeito a conteúdos como, até, a uma clara interdependência entre eles, uma vez que, na sua generalidade, são função dos anteriormente publicados. Por outro lado, os ecos de que a imprensa dá conta relativamente à polémica são em geral ressonância do sucessivo aparecimento daqueles textos, não introduzindo novos dados na questão. Deste modo optámos, como critério de delimitação do corpus, eleger os opúsculos como eixo da nossa análise.

Ressalvando os textos de Herculano que, posteriormente à sua primeira publicação, foram pelo próprio incluídos, em 1876, no Tomo III dos Opúsculos (7), todos os outros existem apenas na sua versão original. Colocava-se-nos, pois, um problema no que respeita ao critério a seguir quanto às edições a consultar. Em relação aos textos não herculanianos, o problema estava resolvido à partida, visto não terem sido reeditados. Quanto aos textos de Herculano, optámos por consultar a sua primeira publicação, a que tivemos acesso. Isto porque, quase trinta anos depois, ao reuni-los nos Opúsculos, Herculano "lima", de certo modo, os seus textos, embora não lhes introduza alterações de vulto, com excepção da segunda Carta dos Solemnia Verba em que, de facto, acrescenta alguns parágrafos inexistentes na primitiva versão (8). Assim, pareceu-

-nos que, tratando-se de textos polémicos, seria preferível ter em conta as versões que efectivamente circularam e eram, portanto, objecto de refutação ou aplauso.

As edições das restantes obras de Herculano a que recorremos vêm indicadas na bibliografia. No que diz respeito às citações, respeitámos integralmente a ortografia e a pontuação originais das edições consultadas.

2. 1846-1857: o tempo de uma polémica

A análise e problematização dos conteúdos e significados fundamentais da polémica de Ourique, que constitui a intenção explícita e específica deste trabalho, supõe prévia identificação do que poderemos considerar o seu percurso, isto é, o itinerário e até a metamorfose dos seus sucessivos pssos.

Não pretendemos, certamente, estabelecer esse percurso em termos de uma descrição, menos ainda de um resumo dos textos que, entre 1846 e 1857 se inserem na esfera do debate. Julgamos, porém, que o próprio facto de se tratar de uma polémica, de que decorre uma carga inequívoca de sucessividades, dependências cronológicas, motivações e contra-motivações, determina a importância da sua explicitação.

Assim, não pretendendo desenvolver aqui a análise dos diferentes posicionamentos nem desmontar as bases das diversas linhas de argumentação, pareceu-nos todavia conveniente estabelecer essas relações cronológicas que assumem por vezes quase a configuração de causa / efeito.

Em 1846, efectivamente, pouco depois da publicação do primeiro volume da História de Portugal, surge em Lisboa a Demonstração Historica e Documentada da Aparição de Christo nos Campos de Ourique, contra a opinião do Snr. Alexandre Herculano, da autoria de António Lúcio Maggessi Tavares. Neste primeiro opúsculo pretende o seu autor defender a tradição do milagre de Ourique como pedra fundamental da instauração política da nacionalidade. Num tom cordato mas firme, Maggessi Tavares exprime uma incompreensão essencial pela posição de Herculano perante o milagre de Ourique, que considera ser "a arca Santa do Paiz" (1), de cuja historicidade não duvida, estribando-se para tal na tradição constante e multissecular que atesta o sucesso. Estava, deste modo, aberta uma polémica que, tendo como ponto de partida a questão da veracidade do milagre, iria alargar-se em termos ideológicos, inserindo-se no problema da questão religiosa de meados do século XIX.

Também em Lisboa surge, em 1847, um novo opúsculo intitulado O Primeiro Tomo da Historia de Portugal por Alexandre Herculano Considerado em relação ao Juramento d' Affonso Henriques, de José Diogo da Fonseca Pereira. A tónica é sensivelmente a mesma do texto anterior: a fundamentação e a explicação da nacionalidade só encontram a sua inteligibilidade na

aceitação — como factos eminentemente históricos — do milagre de Ourique e do Juramento de D. Afonso Henriques. É com essa finalidade que Fonseca Pereira elabora o seu opúsculo, articulado em onze argumentos que, desde a existência das Chagas de Cristo nas armas portuguesas, até à confirmação do título de Rei pelo Papa, passando pela conservação do Reino de Portugal, pretendem dar como provada a legitimidade e pertinência da tradição de Ourique.

Ambos os opúsculos são publicados com o claro propósito de contestar a atitude de Herculano perante o milagre de Ourique. Mas, tanto no plano do discurso como no dos conteúdos, a intenção dos seus autores parece-nos muito mais dirigida no sentido de defender uma crença profundamente arraigada, fundamentando-a com argumentos que consideram decisivos, do que de atacar, com ressonâncias ideológicas, uma posição radicalmente contrária, que destruía todo um edifício secularmente explicativo da nacionalidade. É neste sentido, aliás, que nos parece possível interpretar o tom comedido e moderado que preside a estes dois primeiros opúsculos. Apresentando as razões que os levam a considerar essa tradição como inatacável, o que ambos põem em causa é a negação que, em termos históricos, Herculano faz da aparição de Cristo a Afonso Henriques, com a implícita desfundamentação de uma explicação particular da nacionalidade. E apesar de não entenderem o alcance conceptual que a posição do historiador implica, nem por isso deixam de considerar o problema como uma questão eminentemente histórica, sem quaisquer outras implicações.

Não existe pois, a nosso ver, nas primeiras reacções à História de Portugal de Herculano, qualquer indício de uma confrontação ideológica de incidência clerical. O que coloca Maggesi Tavares e Fonseca Pereira num campo oposto a Herculano é uma noção de história, e muito particularmente uma explicação da nacionalidade que não se coadunam; concepções irreduzíveis à unidade, mas que nem por isso conduzem a uma radicalização ou a uma violência no discurso, ou ainda a um aproveitamento da posição de Herculano para uma condenação de carácter religioso o que, como veremos, virá a suceder de modo muito claro na polémica agora iniciada. O próprio Herculano, apesar de conceptual e ideologicamente muito afastado de Maggesi Tavares, e já depois de a polémica ter enveredado por um caminho de grande dureza, mostra o respeito devido a quem, como este seu antagonista, ainda que errado, defende com lucidez e ponderação os seus pontos de vista nos terrenos da imprensa (2).

Em 1850, porém, quatro anos após a publicação do primeiro volume da História de Portugal, os problemas em aberto assumem nova dimensão, ao ser publicado o famosíssimo opúsculo de Herculano, Eu e o Clero. Carta ao Em^{mo} Cardeal-Patriarcha, que surge como resposta aos ataques mais ou menos virulentos e sistemáticos de que tanto o autor como a obra vinham sendo alvo por parte do púlpito e de certa imprensa (3). Neste opúsculo Herculano equaciona o alcance que entende terem os ataques que lhe eram dirigidos. É precisamente este escrito, em que, numa linguagem simultaneamente grave e incisiva, os seus

dotes como polemista mais evidentemente se mostram, que terá enorme repercussão junto do público e se converterá no alvo e no motivo preferenciais dos ataques que lhe sucederão.

É, pois, a partir deste momento que a polémica se concretiza decisivamente como facto público. Desde logo o próprio título do opúsculo foi geralmente considerado, além de insultuoso para todo o clero, de uma soberba inaudita por parte do seu autor. Mesmo aqueles que se situam numa posição de claro apoio a Herculano, como é o caso do P^e Rodrigo de Almeida, que participará de modo activo a seu lado no decorrer da polémica, lamentam e reprovam com insistência o título que o historiador escolheu para o seu opúsculo (4). O escândalo atingido por esta publicação suscitou uma geral condenação e contribui para dar à questão uma feição de radicalismo e afrontamento ideológicos que ela não tivera até então.

Eu e o Clero inaugura pois, de modo inequívoco, uma nova faceta da polémica ou, se quisermos, a polémica numa incidência de natureza essencialmente religiosa e clerical. Até aí, como vimos, os problemas em aberto eram de carácter distinto. É portanto Herculano, ainda que como resposta a ataques que se vinham multiplicando, quem explicitamente levanta a questão religiosa numa polémica que, na sua primeira formulação, não apontava nesse sentido. Mas é um facto que ela virá a evidenciar-se e a estruturar-se, no seu conjunto, e para Herculano em particular, como um afrontamento religioso e anti-clerical.

Para Herculano, sob o ponto de vista científico e conceptual, a posição assumida na História de Portugal perante o milagre de Ourique não tem discussão. O problema de Ourique é cientificamente e de modo definitivo um ponto assente, e a sua transparência não permite uma discussão que seria essencialmente anacrónica. O debate científico, nostalgicamente desejado por Herculano em torno de uma obra que se erigia como um dado novo no âmbito da historiografia nacional era, à partida, impossível em função da questão que se levantara em torno de Ourique. Assim, na sua perspectiva, estreitado o leque das possibilidades, a polémica só pode assumir-se por parte dos seus adversários, e uma vez que o problema do milagre surge a Herculano como pretexto, como parte integrante de um processo mais geral inscrito no movimento de recuperação das forças mais conservadoras e reaccionárias da sociedade portuguesa, no acentuar da intolerância e do fanatismo clericais. A questão de Ourique surge-lhe, pois, como um falso problema. O que para ele tem valor explicativo e assume capital importância é a significação mais profunda que atribui aos ataques de que vem sendo vítima, e que pretenderá desmascarar, tal como Eu e o Clero já o anuncia, na sua intervenção: o problema da reacção ultramontana, momento de fundamental importância na viragem política, ideológica social e religiosa em toda a Europa, que Herculano detecta também em Portugal, e de que a polémica agora iniciada lhe surge como um sintoma claro.

Dá que, se numa primeira fase Herculano se sintia pessoalmente atacado, numa fase posterior afirmará estar convic

to de que nele, acima de tudo, se atacam as novas ideias, o amor da liberdade e da tolerância que o ideário liberal encerra: "manda-se atacar em mim o progresso das novas ideias, a independência das opiniões, não porque eu seja o mais forte, mas porque circunstâncias que não preparei, nem provoquei, me collocaram na primeira linha do combate" (5). E se, no campo da história, a discussão iria apagar-se por si própria, Herculano, para quem "antes de tudo somos cidadãos" (6), assumiu como obrigação cívica o desmascarar da reacção religiosa que, perfilando-se na sociedade portuguesa, pretendia um regresso a um passado ainda recente. A coberto da defesa inconsistente de algo que não podia ser historicamente sustentado, o que se agitava era um movimento insidioso incluído no quadro mais geral da reacção ultramontana europeia. É este o principal sentido do seu opúsculo Considerações pacificas sobre o opusculo "Eu e o Clero". Carta ao redactor do periodico - "A Nação", ainda de 1850, em que analisa o problema da reacção europeia e especificamente católica.

Antes deste, surgira O Clero e o Sr. Alexandre Herculano, pequeno opúsculo que sai anónimo, mas que é sabido ser da autoria de Camilo Castelo Branco (7). Este escrito apresenta-se ferido por uma certa ambiguidade, o que levou a ter já sido considerado como um discurso favorável a Herculano (8). Contudo uma leitura reflectida dessas páginas mostram, relativamente ao conjunto da polémica, uma posição de certo modo original. Parece evidente que, para Camilo, Ourique e o seu prodígio taumatúrgico não passavam de uma pia tradição peran

te a qual, no entanto, a sua posição entra em conflito com a posição estritamente científica de Herculano. Assim, a expressão retirada do opúsculo Eu e o Clero, "milagre absurdo e inútil do aparecimento de Christo" desdobra-se, para ele, em duas vertentes: absurdo, talvez, porque historicamente infundado, mas não inútil, porque funcional, "querido do povo, sempre apaixonado pelo maravilhoso" (9), fazendo parte da sua "herança de crenças" e, em suma, entrando no paradigma dos grandes mitos das nações como o da "passagem do mar vermelho" ou "a voz do Eterno no alto do Sinay" (10). Para ele, a crença em Ourique consubstanciava o conhecimento que o povo, na generalidade, tinha da história pátria, e por isso, não deveria tocar-se numa crença amada, e que era, afinal, inofensiva: "Afonso Henriques, prostrado em face de Christo, recebendo alento do céu para o desbarate de cinco reis mouros — é tudo o que o povo contava da historia de oito seculos" (11). No discurso de Camilo é também visível, por outro lado, a crítica à arrogância e ao orgulho patenteados por Herculano na sua primeira intervenção que lhe surgem desmesurados.

Também de 1850 são dois novos opúsculos: Ao Sr. Alexandre Herculano em referencia à sua Carta dirigida ao Em^o Cardeal Patriarcha de Lisboa com a data de 30 de Junho de 1850 e Reflexões sobra as "considerações pacificas" do sr. Alexandre Herculano. Carta dirigida ao mesmo sr. Neles o seu autor, o Pe^o Caetano Francisco de Faria, empreende a defesa do clero, que considera ter sido severa e injustamente atacado por Herculano, particularmente no seu primeiro opúsculo. Mas é a pu

blicação, ainda no mesmo ano, de um longo texto do P^e Francis
 co Recreio, Justa Desaffronta em Defeza do Clero, ou refuta-
ção analytica do impresso Eu e o Clero, Carta ao Em^o Cardeal-
-Patrarcha por A. Herculano, que vai levar o problema ao
 rubro, conduzindo a questão a proporções até aí de certo mo-
 do insuspeitadas. A intenção de Recreio é essencialmente de-
 safrontar o clero dos juízos expendidos por Herculano; a ques-
 tão de Ourique surge agora como subsidiária; a linguagem e
 os termos que utiliza atingem neste opúsculo o tom mais vio-
 lento de toda a polémica, chegando por vezes quase ao paro-
 xismo formal e de conteúdos. A defesa do clero passa, para
 o P^e Francisco Recreio, por um ataque cerrado à História de
Portugal e ao seu autor, ao qual não são poupadas as acusa-
 ções de anti-patriota e insinuações, aliás frequentemente re-
 novadas, do críptico protestantismo de Herculano. Todo o opús-
 culo é, em suma, um ataque ao português e ao católico.

A reacção de Herculano à violenta intervenção do P^e Re-
 creio surge com um pequeno folheto intitulado Cartas ao mui-
to reverendo em Christo Padre Francisco Recreio. Socioeffec-
tivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Auctor do Elo-
gio Necrologico, da Justa Desaffronta, e de varias Obras Ine-
ditas. Por um Moribundo. Nele Herculano adopta, tal como o
 próprio título indica, um tom de profunda ironia que, melhor
 do que qualquer resposta ponto por ponto ao discurso do seu
 adversário, torna bem patente o profundo desprezo que a Justa
Desaffronta lhe suscitou. Não é uma resposta a um adversário
 consequente e leal, mas sim uma reacção de indiferença e re-

provação — pelo riso — de um texto cuja violência tornava impossível e inútil uma resposta séria.

Em defesa de Herculano surge então o folheto intitulado A questão do Clero. Cartas de um Aldeão. Ao Sr. padre Francisco Recreio (Primeira Carta), de Tomás de Carvalho (12). Em tom de irónica bonomia, o autor empreende a defesa do "Lutero da Ajuda", face aos ataques sofridos, muito particularmente por parte do P^e Francisco Recreio.

Ainda em 1850 Maggessi Tavares publica novo opúsculo. Esta sua nova intervenção é a prova de que vários problemas continuavam em aberto no âmbito da polémica. De facto, a Nova Insistencia pela conservação e utilidade da tradição d'Ourique em Resposta ao Eu e o Clero do Sr. Alexandre Herculano na parte que tem relação com este objecto vem demonstrar plenamente o interesse revelado pelo seu autor em defender a especificidade do debate sobre o problema "histórico" do milagre de Ourique, ao mesmo tempo que mostra a nítida preocupação pelo resvalar da polémica para o campo político e religioso, o que manifestamente reprova. Como sugere a titulação do opúsculo, Maggessi Tavares sustenta a necessidade da manutenção da tradição de Ourique, reeiterando o pensamento que presidira à sua primeira intervenção.

É justamente a este seu opositor que Herculano dirige, com as datas de 20 de Outubro e 6 de Novembro de 1850, um conjunto de duas cartas intituladas Solemnia Verba. Cartas ao Senhor A. L. Magessi Tavares sobre a Questão actual entre a verdade e uma parte do Clero. Pode dizer-se que os Solemnia

Verba constituem, no âmbito da questão que analisamos, o texto em que com maior clareza transparece o ideário de Herculano. Demonstrando, ao contrário do que sucedeu em relação ao P^o Recreio, um profundo respeito pela civilidade de Maggessi Tavares, Herculano pretende, na primeira destas cartas, deixar bem clara a inviabilidade de uma crença como a de Ourique, pelo dramático desajuste conceptual e histórico com uma Europa em que a historiografia caminha a passos largos para uma definitiva autonomização; mas, acima de tudo, e recorrendo a uma plêiade de autores católicos que se debruçaram sobre o problema da crítica das fontes, pretende demonstrar que, mesmo sob o prisma católico, a tradição de Ourique não corresponde minimamente ao rigor exigido por aqueles autores para o estabelecimento da veracidade dos factos históricos.

Na segunda destas cartas, e mantendo o tom correcto da sua intervenção, Herculano analisa de modo sistemático os testemunhos carregados por Maggessi Tavares em defesa da tradição de Ourique, demonstrando a inviabilidade em sustentá-los à luz da crítica histórica.

Em resposta à primeira carta que Herculano lhe dirige, Maggessi Tavares publica, a 25 de Outubro, o seu último opúsculo, intitulado Carta em resposta a uma outra do Sr. Alexandre Herculano que tem por titulo Solemnia Verba. Já no seu opúsculo anterior, como vimos, Maggessi Tavares manifestava profunda preocupação pela dimensão política e religiosa que a polémica entretanto assumira. Com efeito, para ele o problema originário e fundamental em debate era — e deveria conti

nuar a ser — o milagre de Ourique. Mas visto que este começava a ser ultrapassado na polémica, uma vez que "a questão primitiva está apenas sendo tractada como um accessorio da outra, a ella serve de pretexto" (13), Maggessi Tavares retirou-se voluntariamente do campo da discussão, após a publicação deste texto.

Em defesa da posição de Herculano, embora de incidência completamente diversa, por exemplo, do texto de Tomás de Carvalho, é o opúsculo de João Pedro da Costa Basto (14), Observações diplomaticas sobre o falso documento da apparição de Ourique por um paleographo. Omitindo expressamente outras ressonâncias da polémica, a análise de Costa Basto irá incidir — e tão só — sobre o problema diplomático constituído pelo célebre "juramento" de D. Afonso Henriques. A sua posição é clara: o documento da aparição, um dos argumentos mais solenemente invocados pelos defensores da veracidade da aparição de Cristo, não resiste à análise baseada nos instrumentos fornecidos pela diplomática. Costa Basto sublinha, aliás, que apenas assume como sua uma posição anteriormente estabelecida e firmada, a propósito de um documento que "[...] já ha muito foi declarado pelos homens mais eminentes da sciencia como falso e tão grosseiramente fabricado, que até se torna indigno da atenção do diplomatico" (15).

De cariz marcadamente ideológico é o texto de Luís Augusto Rebello da Silva, Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, sobre o uso que faz do pulpito e da imprensa uma fracção do clero portuguez, também de 1850. Para Rebello da Silva, a polé-

mica suscitada pelo problema do milagre de Ourique não constitui surpresa. Como feito, ao inviabilizar na sua História de Portugal uma das tradições mais arreigadas da história nacional, Herculano teria fatalmente de confrontar-se com profundas resistências. O que é grave e sintomático, para Rebello da Silva, é que elas se tenham essencialmente feito sentir no seio do clero, ou de uma fracção dele, assumindo uma dimensão à partida de certo modo inesperada. Também a seus olhos, tal como para Herculano, a questão tem acima de tudo a ver com o problema da reacção religiosa, uma vez que considera ter Herculano colocado ponto final no problema historiográfico de Ourique. Preocupante, no âmbito da questão é que, a pretexto de Ourique, "[...] alguém, depois de apagadas as fogueiras da inquisição, ainda sonha com ellas, e tem saudades do braço secular para incutir as crenças a ferro e fogo ... " (16).

A sua posição é clara: o que está em jogo é a possibilidade da procura da verdade, para lá de conveniências de qualquer ordem: é, em última análise, um problema que tem a ver com o uso efectivo da liberdade. O problema reside justamente no facto de o clero não ter compreendido — ou não querer compreender — que os campos de intervenção da história e da Igreja são distintos, sendo necessária uma efectiva disjunção entre ambos.

Este problema fundamental virá a ser retomado, ainda que de modo e com intuitos diferentes, pelo P^e Rodrigo de Almeida, no seu opúsculo Conselhos Amigaveis, Tentativa de conciliação e paz, publicado em Lisboa ainda no mesmo ano. Tomam-

do a defesa de Herculano, no campo específico da história, o P^e Almeida pretende chamar a atenção para o perigo que representa, para o próprio clero, o novo enfoque da polémica, agora situada " [...] num campo a que ella nunca devia ser trazida"(17). Para o P^e Almeida o agravamento da polémica teve na sua base um erro conceptual de fundo, por parte de certo clero, que ele condena com clareza: "errou-se em se querer inculcar uma questão de Religião, o que não era por sua natureza senão uma questão essencialmente litteraria. Errou-se em se pertender [sic] chamar para o campo da Theologia e da Egreja um objecto, que todo elle só era da competencia da critica, da jurisdicção da Historia" (18).

A intervenção do P^e Almeida e a sua tentativa de conciliação mostra até que ponto ele tem a consciência do progressivo resvalar da polémica para o campo político-religioso, o que poderia ter sido evitado se o clero (ou parte dele) não tivesse confundido " [...] o sagrado com o profano no Templo do Eterno" (19). A sua defesa da historiografia de Herculano é evidente; e a censura ao clero coincide em certa medida com a de Rebello da Silva, afastando-se contudo dela na medida em que enfatiza acima de tudo a possibilidade real de um agravamento da situação do próprio clero. Atacando Recreio e a violência do seu discurso o P^e Almeida acusa-o de ter desencadeado uma onda anti-clerical de consequências imprevisíveis, ao fazer convergir duas questões que nada tinham de comum, isto é, transformando uma questão que por natureza pertencia ao campo da discussão histórica numa questão política e religiosa.

Ainda em 1850 surgem as Cartas sobre o Estado actual da Religião Catholica em Inglaterra por C. I. Aubert. Traduzidas do Francez e seguidas de algumas observações contra A. Herculano e o P^e Rodrigo V. de Almeida, e de outra especial em que se mostra a necessidade do proximo restabelecimento de algumas ordens Religiosas em Portugal. O autor da tradução e das observações que se lhe seguem é José de Souza Amado. Este texto inscreve-se, de modo inequívoco, no espírito militante que preside ao movimento ultramontano na Europa. Congratulando-se pelos progressos do catolicismo em Inglaterra, Souza Amado defende a ortodoxia da religião católica e preconiza o rápido restabelecimento das ordens religiosas em Portugal. Paralelamente, ataca Herculano, cuja posição perante o clero só pode, a seus olhos, explicar-se por um repúdio da religião católica e por uma velada simpatia pela "heresia" protestante.

O P^e Francisco Recreio publica entretanto um texto intitulado Sincera defeza da verdade em desaffronta do Clero, ou Antidoto analytico contra as intituladas considerações pacificas sobre o opusculo Eu e o Clero. Carta ao Redactor do periodico — A Nação, por A. Herculano. Nele renova, com poucas alterações de estilo e de conteúdo, os anteriores ataques que fizera a Herculano na Justa Desaffronta.

O ano de 1850 representa, pois, o auge da polémica na sua vertente político-religiosa, tanto em termos da irreduzibilidade de posições e do radicalismo do discurso de ambas as partes, como até pelo número de opúsculos publicados. Começa

to, dos vinte e cinco opúsculos que constituem o núcleo da polémica, dezasseis são publicados em 1850.

Já em 1851, o P^e Rodrigo de Almeida publica novo opúsculo, intitulado Sem Exemplo. Primeira e ultima resposta a todos os detractores dos conselhos amigaveis e nomeadamente aos srs. Padres Amado e Recreio, em que mais uma vez exprime o desejo de que a questão rapidamente termine. Bastante atacado pela sua intervenção anterior, nomeadamente pelo P^e Francisco Recreio e por Souza Amado, o P^e Rodrigo de Almeida reafirma as posições anteriormente assumidas perante a intolerância e o fanatismo de certo clero, manifestando profunda preocupação pelas dimensões que a polémica entretanto assumira, e renova os seus elogios à historiografia de Herculano.

Mas a discussão que se pretendia historiográfica volta a surgir, atenuando-se, pelo menos explicitamente, a componente político-religiosa que a vinha caracterizando. É neste sentido que surge o Exame historico em que se refuta a opinião do sr. A. Herculano sobre a batalha do Campo de Ourique a que elle chama jornada ou correria e affirma que de um tal facto não existe vestigio algum nos historiadores árabes, offerecido a todos os Portuguezes amantes da Gloria nacional, de António Caetano Pereira, que pretende confinar-se ao problema específico da batalha de Ourique.

Na pequena "advertencia" que antecede este escrito, Caetano Pereira delimita o problema que pretende tratar, isolando-o de "[...] tão desagradavel debate litterario" (20); afirma que vai debruçar-se apenas sobre o problema da batalha de

Ourique, igualmente posto em causa por Herculano, que reduziu a sua efectiva importância militar, apoiando-se na tese da inexistência de fontes árabes comprovativas do facto. A intenção de Caetano Pereira neste seu primeiro opúsculo é, pois, o de se distanciar da vertente político-religiosa da polémica, para se centrar num ponto específico e provar, contra Herculano, a magnitude da batalha, através de testemunhos de historiadores árabes. A inflexão é nítida, e a estratégia assumida por Caetano Pereira vai no sentido de se posicionar num ângulo historiográfico de cariz científico, alicerçando a sua posição com base em documentos que reputa de insofismáveis — utilizando, em suma, as "armas" do adversário.

A sua intervenção vem de certo modo na sequência do primeiro núcleo do debate, ao delimitar o campo da discussão a Ourique, não se centrando no entanto na questão do milagre, mas na da batalha como confrontação militar. O tom geral é de um certo comedimento e moderação do discurso, pelo que Herculano se decide a responder-lhe, o que não estava já nas suas intenções, publicando A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico - Academica. Carta ao Redactor da Semana. Neste texto em que desmonta ponto por ponto a argumentação de Caetano Pereira sobre os testemunhos árabes acerca da batalha de Ourique, Herculano retoma o problema da reacção religiosa, para ele o elemento explicativo primordial da polémica, insistindo numa violenta diatribe contra o clero; e afirma que, se não responde pontualmente aos ataques de que tem vindo a ser alvo, isso não significa que, a seu tempo, não venha a dar uma respos

ta global adequada: tinha já em mente a História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal, publicado em 1853, e que é claramente um texto que, em termos conceptuais e ideológicos, prolonga a polémica com o clero.

Na resposta, constituída pelo texto A Confirmação do Exame Historico sobre a batalha de Ourique ou a Refutação a todos os artigos do sr. A. Herculano transcriptos no jornal — A Semana — desde nº 9 a 13, Caetano Pereira lamenta o "[...] excessivo orgulho do sr. Alexandre Herculano" (21), e sustenta as posições que assumira na sua anterior intervenção, empreendendo a defesa da Academia Real das Ciências, de que era membro, e que Herculano atacara com acerba ironia.

Afirmara Herculano no seu opúsculo anterior (22) estar muito mais empenhado na próxima publicação do quarto volume da História de Portugal do que em "[...] todas as criticas academicas, presentes e futuras" (23). E é assim que em 1853 sai efectivamente a público o quarto volume da sua obra, que incluía uma carta do arabista espanhol Pasqual de Gayangos, que refutava as posições de Caetano Pereira. Este facto leva Caetano Pereira a publicar o Commentario crítico sobre a advertencia do 4º volume da História de Portugal de A. Herculano e Carta annexa de Pasqual de Gayangos. Aqui Caetano Pereira abandona o primitivo projecto de se confinar ao problema militar da batalha de Ourique, e, numa linguagem muito mais contundente, defende a utilidade da manutenção da tradição de Ourique na sua globalidade, e ataca, de modo sistemático, a historiografia de Herculano (24).

Em 1854 vem a lume a mais volumosa publicação no âmbito da polémica. Trata-se de A Batalha de Ourique e a História de Portugal de A. Herculano. Contraposição critico-historica. (Obra devidida em seis partes), do P^e Francisco Recreio, cuja publicação se prolongará até 1856. Sem deixar de utilizar uma linguagem e um estilo muito particulares, o P^e Recreio recorre a uma estratégia bastante diversa da que demonstrara anteriormente. Acusado de fanatismo clerical, de falta de seriedade e de rigor pelas suas intervenções anteriores, o P^e Recreio deixa agora para segundo plano a "desafronta" do clero para se centrar essencialmente sobre a questão de Ourique. Colocando-se agora deliberadamente no campo da "sciencia", o P^e Recreio pretende, neste longo opúsculo, erigir todo um edifício tendente a demonstrar, em termos que reputa de históricos, a realidade e o significado único que o milagre e a vitória de Ourique assumem no contexto da história nacional. O recurso a uma tradição multissecular que "comprova" o duplo facto da grandeza da batalha e da veracidade da aparição de Cristo nos campos de Ourique, atinge neste último opúsculo do P^e Recreio a sua expressão máxima.

Pode dizer-se que com este opúsculo do P^e Recreio a polémica estava praticamente encerrada. Contudo, em 1857, é ainda publicada por Caetano Pereira A Resposta ou analyse critica ao communicado de Alexandre Herculano inserto no periodico — O Portuguez — N^o 193. Anno de 1853 (25). Sem trazer nada de novo em relação aos problemas que haviam estado em debate, este texto de Caetano Pereira, tal como acontece bastas

vezes com o P^e Recreio, perde-se em irrisórias análises lógico-formais do discurso de Herculano, reafirmando a opinião originária sobre a batalha de Ourique que o havia levado a participar na polémica contra o autor da História de Portugal.

Durante onze anos, portanto, a questão de Ourique desenrolou-se nos terrenos da imprensa, assumindo uma feição de verdadeira controvérsia pública. Se o problema originário que esteve na sua base, ou seja, o milagre de Ourique (e também a grandeza da batalha, que no entanto se encontra fora do mesmo objecto específico de análise), percorre a generalidade das intervenções neste debate, a questão clerical assumirá também papel de relevo na configuração global da polémica.

Ourique e as origens, o clero e a reacção religiosa são, com efeito, os dois pólos em redor dos quais se estrutura esta polémica oitocentista, numa pluralidade de discursos cujos registos e decifrações constituem um desafio e, de certo modo, uma aventura hermenêutica.

I

ALEXANDRE HERCULANO E A POLÉMICA DE OURIQUE:

VISÃO E VIVÊNCIA

0. Nota preliminar

Consiste essencialmente esta parte do nosso trabalho na análise dos textos que constituem a participação específica de Alexandre Herculano no desenrolar da polémica de que nos ocupamos tentando, ao mesmo tempo, uma explicação globalizante da sua intervenção e da sua visão da mesma. A intenção é pois a de efectuar uma leitura detalhada e crítica desses textos, tomando-os simultaneamente como unidades autónomas e como um todo significativo do sentido de conjunto da sua participação nesta controvérsia.

Orienta-se esta análise segundo dois vectores de natureza diversa mas convergente: por um lado, a necessidade de enunciação e análise dos seus conteúdos, e por outro lado a tentativa de, através dela, nunca lhes retirar aquilo que de específico possuem como textos polémicos. Com efeito, o discurso polémico é sempre, por natureza, particularmente dinâmico. E se qualquer texto escrito, por definição, é função de um público, esse facto acentua-se duplamente numa polémica: por um lado, face ao público não directamente envolvido nem participante — mas espectador, ou melhor, expectante —, que se pretende aliciar ou recuperar para cada um dos campos, e por outro, e mais importante ainda, face aos outros participantes no debate.

O discurso polémico não pode, pois, ser encarado como um discurso a "uma só voz", nem podemos ignorar que se objectiva em textos que são primordialmente função de outros, e não, em geral, textos "plácidos" de enunciação de posições. É neste sentido que nos pareceu necessário, sempre que possível, sublinhar, além dos conteúdos, as diferentes estratégias que Herculano utiliza para, mais do que explicar o seu pensamento, fazê-lo em função ou contra os seus opositores para responder, em última análise, às estratégias de que se sente alvo.

A sua intervenção decorre de parâmetros que nos parecem sair evidenciados da análise que efectuamos dos seus textos. Se o elemento despoletador da polémica é a questão do milagre de Ourique, cuja abordagem no primeiro volume da História de Portugal suscitou desde logo vivas reacções, a visão que Herculano tem da contenda, e conseqüentemente o sentido da sua intervenção afastam-se, no essencial, da questão tomada na sua vertente histórica. Com efeito, ele encara ab initio a sua participação no debate num sentido que aliás constituirá, em termos de "fixação" da imagem pública da polémica, a visão e o problema para ele dominantes: a polémica como denúncia de razões de natureza diversa que, na sua perspectiva, submergem em importância operatória a questão primitiva do milagre.

A questão política e religiosa que agita o meado do século XIX, de que Herculano detecta as ressonâncias em Portugal, é o quadro geral de inteligibilidade em que integra a

grande linha explicativa para o problema levantado em torno de Ourique. A motivação profunda que o leva a intervir é originada pela necessidade de denunciar o ultramontanismo na sua dupla face da reacção clerical e do aproveitamento político: esse facto contribuirá para modelar decisivamente a tónica essencial dos seus textos, com especial relevo para Eu e o Clero, as Considerações pacíficas e o preâmbulo de A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica.

É óbvio que também a questão de Ourique como problema historiográfico tem o seu lugar na intervenção de Herculano, nomeadamente nos Solemnia Verba, que dirige a um dos seus antagonistas, António Lúcio Maggessi Tavares. Mas digamos que a importância destas duas cartas, ou melhor, o próprio facto de Herculano conceder uma resposta específica sobre o problema do milagre tem muito mais a ver com uma atitude de respeito pessoal por aquele seu opositor do que com a necessidade de fundamentar e explicitar um problema histórico passível de discussão.

A segunda linha de análise que intentamos incide, pois, sobre o quadro de inteligibilidade em que integra a genuína causa geral da polémica — o problema da reacção e do ultramontanismo católico, numa Europa não refeita dos fantasmas de 1848, e as respectivas "ondas de choque" no nosso país. Incide também, por outro lado, num aspecto que nos parece indissociável da personalidade pública de Herculano, e que nos surge com muita evidência na polémica de Ourique: a componente cívica que norteia a sua vida e obra, e que torna particular

mente explícita no facto público que uma controvérsia deste tipo sempre constitui. A polémica de Ourique corporiza, de facto, a relevância que a participação pública assume em Herculano: a importância do debate de ideias, o respeito pela imprensa, o sentido cívico do exercício da liberdade, a urgência em denunciar a intolerância e o fanatismo de parte significativa do clero português, que enquadra na grande questão da reacção religiosa a que o século XIX assiste.

Esta polémica representa, assim, talvez a primeira explicitação "em forma" de uma faceta que se vai revelar essencial na modelação do pensamento e da acção herculanianos: a faceta anti-clerical que se acentuará, aliás, ao longo dos anos cinquenta e acompanhará Herculano, aprofundando-se em significado, até ao fim da sua vida. Mas essa vertente preponderante do seu perfil de historiador e de cidadão encerra porventura especificidades que é importante evidenciar. Como efeito, o anti-clericalismo herculaniano decorre primacialmente, a nosso ver, da sua própria concepção do catolicismo, e é fruto de uma tensão, talvez não resolvida, entre uma certa concepção da religião católica, conciliar e episcopalista, hostil ao centralismo romano e fiel à tradição dogmática, e as perversões a esses princípios de que os homens são os principais obreiros, e a história o principal testemunho.

1. A "Advertência" da História de Portugal ou a consciência de uma atitude assumida.

"Não ignoro o risco da situação em que me coloquei", "Advertência", História de Portugal.

Ao publicar, em 1846, o primeiro volume da História de Portugal, Herculano mostra-se consciente das implicações e dos problemas que ela poderá suscitar. A breve "Advertência" de que faz anteceder a obra é muito clara a tal respeito. Herculano abdica expressamente da sua apresentação (1) e de um mais ou menos desenvolvido resumo de intenções, para se situar num plano de enunciação de princípios, em que explana o que entende ser o exercício da história, manifesto ou "profissão de fé" do que pretendeu ensaiar na sua obra, cujas virtudes e defeitos a posteridade se encarregará de apontar.

A história, como acentua na "Advertência" surge-lhe, enquanto processo de inteligência do passado, como um espaço em que a única projecção possível é a procura da verdade, para lá de condicionalismos e interesses vários — individuais, sociais ou mesmo nacionais. O único desejo (a verdade), gerador da única estratégia (o rigor) é o de "averiguar qual foi a existência das gerações que passaram" (2), num processo em que devem aliar-se o rigor da pesquisa documental e a anulação de interesses capazes de obscurecer e distorcer a procura da verdade — concedendo assim à história o estatuto que de

direito lhe pertence: o de ciência. Austero e rigoroso "programa de intenções" que será por vezes ultrapassado pelo próprio Herculano, quando a história lhe surge também como "arma" e "bandeira", o que justamente se verifica no âmbito da polémica que estudamos.

Tratando-se de história nacional, e mais, de história das origens, todas as tensões latentes no acto da sua construção se agudizam. É exactamente aqui que é visível a consciência de Herculano face aos possíveis — para ele prováveis — frutos da sua posição. Se, como ele diz, nas "matérias de facto", ao contrário das de opinião, são impossíveis as concessões às considerações humanas porque "a verdade histórica é uma" (3), o que é certo é que esta asserção se tornadramática e propiciadora de tensão na construção de uma história nacional — na qual tradicionalmente um dos fios condutores ou, se quisermos, a finalidade última é a exaltação nacional e o patriotismo, factores que, quando operatórios, conduzem à opacidade e distorção da história, pela instauração de uma dimensão utilitária que nela não deve ter cabimento.

Na construção da história pátria este é o maior perigo de subversão do rigor e da isenção que é necessário observar. É esse, aliás, o sentido de um dos passos mais conhecidos da "Advertência": "O patriotismo pode inspirar a poesia, pode avventar o estilo; mas é o péssimo conselheiro do historiador. Quantas vezes, levado de tão mau guia, ele vê os factos através do prisma das preocupações nacionais, e nem sequer suspeita que o mundo se rirá, não só dele, o que pouco importara,

mas também da credulidade e ignorância do seu país, o qual desonrou, crendo exaltá-lo!" (4).

Tal posição não significa a rejeição do patriotismo por Herculano — como aliás no decorrer da polémica os seus adversários muitas vezes pretendem fazer crer, ao verberarem nele a destruição de um dos máximos objectos desse culto patriótico. Bem pelo contrário, o patriotismo é um conceito e um sentimento bem patentes não só na polémica de Ourique como em muitos passos da sua obra, mas que Herculano concebe, no entanto, de modo essencialmente diferente. O que ele recusa é a construção pervertida de um sentimento nacional que se fundamenta e traduz na adulteração da própria história em proveito da glória nacional, ou do que se pensa ser a glória nacional, espelho de uma imagem construída ao longo de séculos, a partir do momento em que a história e a erudição foram pensadas em função uma da outra (5). Para ele o amor da pátria aliado cerçado na invenção e na mentira, como é o caso do milagre de Ourique, ou no desconhecimento das suas genuínas tradições, como é o caso da sua objectivação nas glórias de Quinhentos é um falso patriotismo que, em vez de glorificar, desonra o país: "Caluniadores involuntários do seu país são aqueles que imaginam estar vinculada a reputação dos antepassados a sucessos ou vãos, ou engrandecidos com particularidades não provadas nem prováveis" (6).

O patriotismo do historiador objectiva-se, em Herculano, na própria escrita da história, que aspira ao reencontro das suas genuínas tradições — e sabemos o que essa procura

significa para Herculano. E por isso pergunta: "Acaso Portugal não achará nas memórias verídicas da sua longa existência recordações formosas e puras para nos repreender, com a energia e glória de outros tempos, da degeneração e decadência presentes? Quem assim o crê insulta a memória de gerações que valiam mais que nós, e que recusariam, se pudessem fazê-lo, façanhas que não praticaram, virtudes que não tiveram; porque possuíam outras que eram suas, e de que nunca os progressos da história hão-de esbulhá-las" (7). Deste modo para ele o patriotismo é, em certo sentido, um acto e uma construção, não uma herança perpetuamente glosada. Até porque, como acentua, "para o homem sacrificar a longas e áridas investigações [...] todas as faculdades do espírito, quase todas as horas da vida, com o intuito de dar ao seu país uma história [...] é necessário, creio eu, algum amor da pátria" (8).

Tal não significa, no entanto, que Herculano não se aperceba da importância funcional que certas lendas ou mitos tiveram ao longo da história nacional, objectivando-se mesmo por vezes como impulsionadores e geradores da própria história. É o caso, por exemplo, da apreciação que faz do significado simbólico que a padeira de Aljubarrota assumiu no imaginário português — caso de eficácia histórica e simbólica, para lá da realidade do facto (9). Mas num discurso de carácter histórico o problema põe-se de modo diverso. Com efeito, a procura da verdade histórica impõe a desfundamentação dessas crenças, o que é difícil, porque representa a ruptura com uma imagem secularmente transmitida e interiorizada, mas necessária: "É,

sem dúvida, custoso ver desfazerem-se em fumo crenças arreigadas por séculos, a cuja inspiração nossos avós deveram, em parte, o esforço e a confiança na Providência em meio dos grandes riscos da pátria; crenças inventadas, talvez, para esperar os ânimos abatidos em circunstâncias dificultosas. Sei isto; mas também sei que a ciência da história caminha na Europa com passos ao mesmo tempo firmes e rápidos, e que, se não tivermos o generoso ânimo de dizermos a nós próprios a verdade, os estranhos no-la virão dizer com mais cruel franqueza" (10).

É porque o encontro da verdade histórica pressupõe a rejeição da fábula, da invenção, das crenças infundadas, das "tradições embusteiras" que Herculano tem consciência das resistências que a sua obra irá encontrar: "Conto com as refutações — conto, até, com as injúrias" (11).

Simplesmente — e tendo em conta as vicissitudes ulteriores que a publicação iria suscitar — iludia-se de certo modo na maneira como encarava ambas: as refutações e as injúrias. Como se observará pelo decorrer da polémica sobre o milagre de Ourique, Herculano não será afinal tão pouco sensível às injúrias que a partir de determinado momento lhe são dirigidas; e, por outro lado, as refutações de que a sua obra iria ser alvo não o deixariam tão indiferente pelo seu nível menos científico, quanto ele parece aprioristicamente supor na "Advertência" de 1846. Porque, se pela ciência (o que na sua óptica infelizmente não se verificou), aceitaria o desafio da discussão e do debate de ideias, foi no entanto por

motivos bem diferentes — a necessidade de denúncia do aproveitamento político e do ressurgimento das forças clericais de cariz reaccionário — que o seu agudo sentido de cidadão e o dever da intervenção cívica o forçariam, de certo modo, a intervir na polémica que se acendeu e que se objectivou mito particularmente em torno de Ourique.

2. A intervenção de Alexandre Herculano na polémica. Os opúsculos — conteúdos e estratégias.

Como vimos anteriormente, era convicção de Alexandre Herculano que a obra então publicada poderia provocar reacções menos positivas, o que, de facto, a curto prazo se verificou. De 1846, data da publicação do primeiro volume da sua obra e do aparecimento do primeiro opúsculo a ela respeitante, até 1857, ano em que surgiu a última peça da polémica, desenrolou-se nos terrenos da imprensa um intenso debate em torno da questão do milagre e da batalha de Ourique, tal como fora apresentada por Herculano.

Ao longo de cerca de onze anos a História de Portugal, no que diz respeito a este aspecto particular, foi motivo e pretexto para um debate que se explicitou a vários níveis, desde a defesa da historicidade do milagre de Ourique, à necessidade da manutenção da respectiva tradição independentemente da veracidade do facto, à ênfase particular no problema da batalha, até, ultrapassando a primitiva formulação, ao debate claramente ideológico e por vezes violento na sua explicitação.

Mas foi também um debate que se desenrolou a vários tempos, uma vez que a densidade dos opúsculos foi bastante irregular ao longo desse período. Efectivamente, e como já tivemos ocasião de referir, dos vinte e cinco opúsculos que integram o corpus da polémica, dezasseis foram publicados apenas num ano, em 1850, ano que marca, efectivamente, o auge da polémica.

A intervenção de Alexandre Herculano, de que nos occupamos de seguida, é composta por um conjunto de cinco textos publicados sob a forma de opúsculos, entre Junho de 1850 e Março de 1851, justamente no período em que o debate atingiu maior intensidade. São eles: Eu e o Clero. Carta ao Ex^{mo} Cardinal-Patriarcha, de 30 de Junho de 1850; Considerações pacíficas sobre o opusculo "Eu e o Clero". Carta ao redactor do periódico A Nação, de 25 de Julho; Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio. Socioeffectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Bibliothecario da mesma Academia, Auctor do Elogio Necrologico, da Justa Desaffronta em defesa, e de varias obras ineditas. Por um moribundo, de 8 de Outubro; Solemnia Verba. Cartas ao Senhor A. L. Maggesi Tavares sobre a questão actual entre a verdade e uma parte do Clero, de 20 de Outubro e de 6 de Novembro; A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica. Carta ao Redactor da Semana, de 5 de Março de 1851.

Com excepção das Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio [...] Por um Moribundo, incluídas nas Cartas de Alexandre Herculano, Tomo I, todos os restantes textos seriam incluídos em 1876 pelo próprio autor nos seus Opúsculos (Tomo III, I de "Controvérsias e Estudos Históricos").

Será pois sobre estes textos que irá incidir a nossa análise, encarada como um ensaio interpretativo de cada um deles, dentro de uma perspectiva globalizante do seu sentido geral.

2.1. Eu e o Clero

O opúsculo Eu e o Clero, primeiro momento da sua intervenção, surge em 1850, cerca de quatro anos passados sobre a publicação do primeiro volume da História de Portugal. Contudo, já em 1846 e 1847 haviam sido publicados dois textos que esboçavam o debate centrado num dos seus parâmetros mais controversos, e em que se lançava um repto a uma tomada de posição (1). Herculano, porém, observara um silêncio que finalmente resolve quebrar com este opúsculo, que começa por ser uma justificação da recusa até então mantida de publicamente confrontar posições. O ponto fulcral dos ataques de que fora alvo era a questão de Ourique, tomada como tema nuclear de debate por todos quantos durante esse tempo tinham interpelado na imprensa (e no púlpito) a "iconoclastia" de Ourique.

Ora, o que se verifica é que esse silêncio não significava passividade, hesitação ou indiferença, mas pelo contrário uma atitude activa e voluntária, fruto, se assim pode dizer-se, da certeza da razão. Com efeito, Herculano preferira guardar silêncio porque os ataques que se haviam multiplicado visando a História de Portugal eram, a seu ver, além de legítimos (porque exercidos no campo devido e próprio, a imprensa), esperados pelo próprio autor (2), e, por fim, naturalmente decorrentes do espírito da obra. Nela o amor da pátria surgia, como já vimos, indissoluvelmente ligado ao amor da verdade, o que trazia um choque inevitável com tradições menos exactas mas arreigadas que faziam parte da história nacional.

Herculano contava, pois, com essas críticas, mas o de-

sajuste qualitativo entre elas e o espírito da sua obra tinham-no levado a não responder. De facto, ele mostra-se quase magoado porque o seu "livro, que com bons ou maus fundamentos, mudava completamente o aspecto até aqui attribuido ao complexo dos successos do nosso paiz, na infancia da sociedade portugueza [...] " (3) só suscitava, com raríssimas excepções, a atenção para a "ninharia" de Ourique, e não um debate científico e sério. Não entraria, pois, em polémica: "Era uma coisa natural. As manifestações da colera, as injurias vertidas contra mim na imprensa, não podiam causar-me estranheza nem abalo. Diante dellas eu estava resolvido a guardar silencio e a proseguir na senda que abrira, sem me distrahir em luctas estereis. A verdade fica e as preocupações passam. Ao mesmo tempo a minha resolução inabalável era, e é, desprezar todos os respeitos humanos que se contraponham à voz da propria consciencia." (4)

Ao suscitar a esmagadora maioria das críticas, o caso concreto da batalha e do milagre de Ourique, de uma transparência quase confrangedora, levava a que, na óptica de Hercúano, uma discussão sobre o assunto não pudesse ultrapassar a categoria de discussão estéril. Na sua perspectiva, para evitar, nada mais eficaz do que abster-se de participar. Como ele próprio afirma, ser-lhe-ia extremamente fácil rebater e desmontar os frágeis argumentos que serviam de objecção ao seu trabalho: "a refutação seria na verdade facil, decisiva, fulminante" (5). Mas simultaneamente, e uma vez que, na lenta construção do mito maior da história nacional, haviam par

ticipado figuras de grande prestígio da Igreja, "[...] ella lançaria uma torpe mancha sobre nomes illustres e caros à igreja portugueza" (6), o que Herculano diz ter pretendido evitar a todo o custo.

É neste sentido que aponta dois casos que concretamente o haviam levado a optar pelo silêncio, justamente porque evidenciariam essa imagem negativa de que, mesmo assim, os de sejava preservar. Trata-se dos argumentos utilizados num dos dois opúsculos saídos a lume em defesa da veracidade do milagre (7), argumentos que eram de natureza bastante distinta. Em primeiro lugar o seu autor, Maggessi Tavares, invoca o consenso entre vários escritores prestigiados, todos eles posteriores ao século XV, que identificavam a tradição com a verdade histórica. A consonância entre autores de várias épocas e a lenta construção de uma "tradição constante" serão os argumentos-chave dos defensores do milagre de Ourique contra Herculano (8). A fraqueza deste argumento é sem dúvida flagrante e, como afirma Herculano, "Os classicos são respeitáveis como mestres de lingua; mas como testemunhas de um facto, que se diz acontecido pelo menos trezentos annos antes delles, de nada servem" (9).

Para estabelecer a constância da tradição, que reforçava substancialmente a opinião dos que a consideravam corresponder a um facto histórico, era necessária a existência de testemunhos coevos do próprio acontecimento (10). Era aqui que o problema se tornava mais delicado uma vez que, como segundo argumento, Maggessi Tavares pretendia como provada a

existência desses testemunhos, sendo um deles o de S. Bernardo de Claraval, e o outro o constituído por uma cópia coeva do celebrado juramento de D. Afonso Henriques. A ser assim, a fragilidade do argumento do consenso seria ultrapassada, porque a fundamentação da tradição recuaria, em termos cronológicos, até à contemporaneidade do próprio acontecimento. Note-se, no entanto, que a este propósito Herculano se apressa em sublinhar que o facto de se provar a antiguidade e mesmo a contemporaneidade da tradição não implica necessariamente a veracidade do milagre, numa época em que "o miraculoso é o regular, e o natural a excepção" (11). O argumento baseado no juramento de D. Afonso Henriques fundamentava-se na existência, em Roma, de uma cópia coeva desse documento, transcrita no volume 51 da Symmicta Lusitana (12), manuscrito da Biblioteca Real, a qual, no entanto, não passava de um traslado do juramento constante da III parte da Monarquia Lusitana de António Brandão. Apesar de, no documento de Roma constar a indicação de que se tratava de uma cópia do texto existente na obra de Brandão, a sua autenticidade como cópia coeva de um documento verídico era abonada por F. Manuel do Cenáculo, prestigiosa e respeitada figura da Igreja portuguesa, nos seus Quidados Literários. A omissão (para Herculano voluntária) da indicação da fonte do traslado por parte de Cenáculo (um fervoroso crente do milagre de Ourique), alterando decisivamente o valor e o alcance do documento, surgia a Herculano como um facto desprestigiante para alguém que, "como elle [Cenáculo], era um homem de letras, um prelado virtuoso, e a todos

os respeitos um varão singular" (13).

O testemunho atribuído a S. Bernardo acerca do milagre era um problema mais grave e complexo. Consistia este argumento no facto de nos seus Sermões respeitantes à paixão de Cristo existir uma referência explícita ao milagre de Ourique (14). Testemunho considerado contemporâneo do acontecimento, funcionava como elemento-chave em favor dos que defendiam a veracidade do milagre. Só que, como sublinha Herculano, essa referência explícita falsamente atribuída a S. Bernardo, datava do século XVIII e era fruto de um processo em que se achava envolvida a Igreja portuguesa. Por isso, o desmascarar desta fraude era-lhe moralmente difícil, mais difícil ainda do que no caso anterior, uma vez que não se tratava da figura individual de um prelado, ainda que de grande prestígio, mas da "honra e [d] a dignidade moral e litteraria do alto clero português no meado do seculo passado" (15), e da própria cúria romana.

A história da atribuição da referência ao milagre de Ourique a S. Bernardo é descrita com algum pormenor no opúsculo Eu e o Clero (16). Em virtude da grande devoção existente em Portugal pelas cinco Chagas de Cristo, o patriarca D. Tomás de Almeida requereu ao papa Bento XIV a concessão ao clero português do ofício e missa das cinco Chagas, existente desde 1733. Requeria-se igualmente que na sequência da sexta lição (que consistia numa passagem de S. Bernardo) se acrescentasse um texto referente ao aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques, pelo qual as cinco Chagas teriam sido inscritas no

brasão nacional (17). Tratava-se, em suma, de um aditamento a efectuar ao ofício, na versão especialmente dirigida a Portugal. Feita a concessão do ofício em 1753, não ficou porém explícito, aquando da sua impressão, tratar-se de um aditamento pelo que o texto surgia como a sequência natural do texto de S. Bernardo, e era-lhe atribuído. E, como acentua Herculano, não houve na Igreja portuguesa ninguém que denunciasse a fraude, a não ser — como aponta com alguma ironia — os jesuítas. Ora é justamente o texto desse aditamento (18) expressamente requerido ao papa em meados do século XVIIIaquele que Maggesi Tavares indicara como sendo da autoria de S. Bernardo.

Para Herculano era, pois, fácil a refutação; mas por ser também dolorosa, uma vez que "lançaria uma torpe mancha sobre nomes illustres e caros à igreja portugueza" (19), escolhera o silêncio: "Agora está V. Em^a habilitado para avaliar se eu procedi com circumspecção guardando silencio ante as refutações que se me dirigiam pela imprensa; se não houve no meu proceder uma dessas abnegações, que não são vulgares, em desprezar um triumpho tão facil como decisivo, preferindo ficar como vencido e humilhado aos olhos dos menos instruidos a salvar o meu nome de uma nodoa litteraria e até certo ponto moral" (20).

Outro factor, porém, inalienável e fundamental para a efectivação da sociedade liberal, o levara a não intervir até então: a liberdade de imprensa, um dos valores que Herculano não só neste momento mas noutros da sua vida pública mais in

sistentemente defendeu (21). Ao criticarem a sua obra nos terrenos da imprensa, os seus adversários mais não faziam, a seus olhos, para lá da justeza ou não das opiniões expressas, do que exercer um direito legítimo. Nessa base, também Herculano fazia uso da sua liberdade, ao exercer o direito de não responder porque assim o entendia.

Temos, portanto, como primeiro núcleo temático, a justificção de um silêncio a que a razão, lógica e opção o conduziram, e a que agora põe fim. A estratégia é audaciosa: sublinhando a sua relutância em refutar os ataques a que se via sujeito, e dando conta das suas razões, Herculano pretende acima de tudo demonstrar que finalmente quebra o silêncio não porque o tenha desejado, mas porque se vê, em última análise, sem alternativa por circunstâncias a que se sente alheio, mas das quais é vítima. E essas circunstâncias são, afigura-se -
-lhe, muito claras.

Afirmara Herculano, em determinado passo, a sua inequívoca "fé" na imprensa, como veículo por excelência da propagação e debate de ideias e opiniões (22). Deste modo, como vimos, não o afligiu o aparecimento de textos contra as suas posições, uma vez que tal facto derivava justamente do exercício dessa liberdade que lhe era tão cara (23). A sua divulgação era feita através de um meio a que também tinha acesso — a imprensa — o que lhe dava potencialmente a possibilidade de resposta e de qual entendeu, na altura, não usufruir.

Entretanto, porém, a situação modificara-se radicalmente, na sua perspectiva. Já não se trata, por parte daqueles

que o atacam, do exercício da liberdade de opinião, no campo adequado — a imprensa —, que ele aceitara até aí. Se inter_uvém — e Herculano di-lo muito claramente — é porque as injúrias passaram da imprensa para o púlpito, o que significa, para ele, uma posição de desvantagem (uma vez que não tem _{ac}esso ao púlpito), rompendo-se assim a posição de igualdade _{po}tencial na defesa de pontos de vista. O que ele verbera é o facto de elementos do clero, não como homens ou cidadãos, mas como agentes da palavra de Deus, terem deslocado voluntariamente o lugar de um possível debate (a imprensa) para um lugar de necessária condenação (o púlpito). Porque, se os "cor_ssarios da palavra de Deus" (24) utilizassem a imprensa ele _{po}deria responder: "Reptado ahi [na imprensa], eu podia _{er}guer a luva, ou deixar, quando assim o entendesse, que o livro incriminado servisse por si mesmo de resposta aos impugnadores. Em um e outro caso procederia livremente, e não ficaria, como no campo em que sou agredido, collocado debaixo de uma _{co}acção moral" (25).

Por outro lado, Herculano afirma ter-se decidido a intervir também porque o seu silêncio fora interpretado, aquan_{do} do aparecimento de um dos dois folhetos avulsos em defesa da veracidade do milagre de Ourique, como sinal de fraqueza, quando, pelo contrário o mantivera por piedade pelas cãs de um velho "que tinha o direito de morrer em paz abraçado com as tradições da sua infancia" (26).

Mas, acima de tudo, a sua reacção verifica-se porque o ataque sistemático de que é objecto é sobretudo fruto de uma

imperdoável confusão de campos entre a história e a religião; vê-se atacado no púlpito na sua qualidade de historiador, sendo-lhe negada, num espaço ilegítimo, a qualidade de "buscador" da verdade histórica. Herculano não abdica da sua independência de historiador, pela qual necessita "julgar os homens e os factos da epocha sobre que escrevia" e, acentua, "por mais erradas que fossem as minhas opiniões, ellas não podiam ser qualificadas publicamente de hereticas [...] " (27). O que para ele está em causa é, pois, muito mais profundo do que a pertinência das opiniões explanadas na sua obra. Apesar de ter a certeza de que se encontra do lado da razão, pretende ir mais fundo: ainda que fossem erradas, as suas opiniões seriam erradas no seu campo próprio, a história; e como tal, nunca poderiam ser chamadas ao campo da religião e justificadas — elas e o seu autor — como herejes e ímpias: "Um sermão não é o meio de refutar erros litterarios, e muito menos o é qualificar taes erros como offensas da fé para os transformarem crimes religiosos" (28).

Toda esta situação tem, a seus olhos, causa e autor. É o púlpito fanático e ignorante que não entende os "deveres do sacerdocio", confundindo irremediavelmente a religião com os negócios mundanos, desprezando soberanamente, neste caso, a suprema dignidade do historiador e o exercício da liberdade. E esta situação é fruto, na leitura que faz do problema, por um lado, do estado presente do clero em Portugal, cuja (histórica) deficiente instrução e compreensão das verdadeiras finalidades tanto da religião como do próprio officio que preen

che o impedem de ser factor de civilização, fomentando, pelo contrário, a ignorância, o fanatismo e a superstição. E, por outro lado, inscreve-se no âmbito da reacção europeia e da crescente afirmação do ultramontanismo. A denúncia desta dupla situação, que será um dos fios condutores e um dos factores de escândalo da intervenção de Herculano nesta polémica, anuncia-se já plenamente em Eu e o Clero.

Por isso, finalmente, Herculano quebra um silêncio por vezes duramente suportado; não por uma reacção natural de defesa a uma agressão injustificada (sendo assim, teria reagido mais cedo), nem porque a questão nuclear — Ourique — tivesse importância suficiente, que já vimos não assumir para Herculano; mas porque ela foi deslocada para um campo que aprofunda a gravidade do seu significado: o debate possível transformou-se em ataque, o agressor sistemático é o clero, que agora do púlpito lança o anátema da heresia e da impiedade sobre quem pretendeu apenas fazer história. Se Herculano faz ouvir a sua voz, é como resposta, não como iniciativa de ataque (29). É esse o sentido das suas palavras que, apesar da relativa extensão, reproduzimos por constituir uma síntese da sua posição: "Se hoje a necessidade de repellir a insolencia covarde, como a insolencia o é sempre, me obriga a expôr [sic] actos vergonhosos e inqualificaveis, a culpa não m'a lancem. Dous annos de paciencia provam que o faço constrangido por aggressões demasiado graves, não por si nem por seus auctores, cousas profundamente insignificantes, mas pelo logar onde se commettem, por serem feitas com a intenção de excitar contra

mim animadversões imerecidas, por se tentar, enfim, converter atraíçoadamente uma questão, que nem chega a ser histórica, em religiosa" (30).

O clero transformara, pois, o problema de Ourique em questão religiosa. Tendo em conta a perseguição sistemática e agressiva de que agora é alvo — pois só assim pode considerar a questão que se desencadeara — Herculano tenta encontrar para ela a explicação possível dentro da lógica dos seus adversários. A posição do clero será, em suma, uma posição de repúdio e rejeição face a alguém que sempre se apresentou como seu inimigo tenaz e conseqüente? "Tem o clero a combater em mim um inveterado e perigoso inimigo? É o seu tão insolito proceder um impeto de vingança, que o excita a repellirum parseguidor implacavel?" (31). Só assim, em caso afirmativo, se poderia talvez explicar, afinal, a pertinaz atitude do clero.

Ainda aqui, é de notar a inteligência da sua estratégia: utilizando a lógica de quem o ataca, Herculano pretende "retoricamente" descortinar os motivos que conduziram à questão por parte do clero. Uma vez que ele, clero, a transformou numa questão religiosa, chamando-a ao púlpito, a explicação mais plausível (e sob certo ponto de vista, aceitável) seria a de que a posição de Herculano, que agora atacava, era a seqüência coerente de uma hostilidade constante à Igreja; e esta, usando do direito legítimo de defesa, considerava-o como inimigo a abater.

Mas mesmo nesse campo Herculano quer demonstrar que o

clero não pode atacá-lo, senão injustamente. Por isso (e não por uma necessidade aparente de justificação, que aliás, não sente, e estaria até, segundo nos parece, em flagrante desacordo com o espírito que imprime ao opúsculo) Herculano refere com bastante enfâse a sua anterior posição face à Igreja e ao clero. Assim, recorda o conturbado período dos anos trinta, em que a Igreja se encontrava numa posição extremamente difícil face ao radicalismo liberal. Identificada com a antiga sociedade e os seus valores, a Igreja e o clero eram agora alvo de uma hostilidade exarcebada e radical por parte de certos sectores liberais: "As idéas do seculo, recalçadas por uma compressão violenta, a que, força é confessa-lo, a maioria do sacerdocio se havia associado, tinham reagido violentamente, e assentavam-se triumphantes sobre as ruinas do passado [...]. De roda de mim jaziam os fragmentos da sociedade que fôra, e no meio delles o clero, disperso, empobrecido, coberto de affrontas, experimentava as consequencias do predomínio de um partido adverso e irritado. A situação da igreja portugueza nessa epocha, e sobretudo a situação dos regulares, sabemos todos qual era" (32).

Neste cenário, em que o liberalismo era primordialmente anti-religioso, Herculano orgulha-se de ter sido a única voz que se levantou em favor da Igreja e do clero, em casos de flagrante injustiça que a nascente sociedade liberal havia permitido e por vezes fomentado: "Na imprensa liberal, revolucionaria, impia, como quizerem chamar-lhe, eu, só eu, tive por muito tempo palavras de affeição e consolo para a des

graça; só eu tive animo para accusar os homens do meu partido d'espoliadores e d'insensatos; para tentar revoca-los à poesia do christianismo, do eterno alliado da liberdade" (33). Não calara, de facto, a sua voz em defesa de situações que em consciência não podia aceitar, e que estavam, em última análise, em dilacerante contradição com a aliança, para ele irrecusável, entre a religião e a liberdade. Por isso denunciava os excessos do liberalismo, em cuja base estaria, afinal, a incapacidade de compreender essa aliança eterna. Desde A Voz do Profeta, de 1837, ao Clero Portuguez (34), de 1841, até à dramática denúncia do problema dos egressos e das freiras do Lorvão (35), mostra-se particularmente sensível às distorções resultantes da política que o liberalismo adoptou em relação ao complexo e fundamental problema da nacionalização dos bens da Igreja e da extinção das ordens religiosas.

Para lá da injustiça concreta e material de certas situações, Herculano via mais longe. Antes de nova inflexão ser dada no campo liberal, antes de começar a ganhar força no seio dos liberais a ideia de que "o templo e o sacerdote eram importantes elementos de paz, e que podiam ser instrumentos da liberdade" (36), já Herculano defendia essa ideia. Era antiga, com efeito, e bebida na fonte da inspiração romântica, a convicção — que irá manter ao longo da sua vida — de que o cristianismo, longe de se opor à liberdade, era antes o seu "eterno alliado". Já em 1837 manifestava convictamente a ideia de que "do evangelho deriva a liberdade, como condição imperterível do homem [...] . A liberdade póde rasgar-se do evan-

gelho; não separar-se d'elle" (37). Esta seria, aliás, uma das chaves orientadoras da sua concepção do liberalismo; porque, como amiúde afirma, civilização, liberdade e progresso são filhos do cristianismo, e não contrários a ele. E o liberalismo, tal como o entendia, só poderia frutificar plenamente à sua sombra (38).

Herculano pretende, pois, sublinhar que, longe de ser um "inveterado e perigoso inimigo" (39) do clero, foi nele que a Igreja portuguesa, no período porventura mais difícil que atravessou após a revolução liberal, encontrou o defensor único mas consequente no campo liberal. Afastada, assim, a última "razão" que poderia explicar o ataque cerrado que, em lugar da gratidão, sofria por parte do clero, Herculano sintetiza as verdadeiras razões que, na sua perspectiva, fundamentam a posição do clero.

Em primeiro lugar, e como já anteriormente sustentara, é atacado porque "[...] usára do direito de historiador" (40), trazendo "[...] para o campo da historia o mesmo amor da verdade singela, que tinha mostrado n'uma das mais graves questões sociaes" (41). Mas esta razão insere-se num quadro mais englobante, de que tem nítida consciência: o acentuar progressivo das forças conservadoras e mesmo reaccionárias da Igreja e do clero que, a partir de Roma, se verifica também em Portugal e que ameaça os valores da liberdade e da tolerância que a sociedade liberal pretende ver instituídos. Herculano sente o direito, mas acima de tudo o dever de denunciá-lo no campo da imprensa. Se o amor da verdade era a mola impulsio-

nadora da história, se o fora também da sua defesa solitária da Igreja nos tempos difíceis de trinta e quarenta, foi também esse mesmo amor da verdade queo levou a assumir os riscos de escrever este texto, consciente das suas possíveis consequências. Por isso Eu e o Clero é para Herculano, e como transparece das suas palavras, um texto de missão, um dos mitos que fez na sua vida — obrigação, em última análise, do homem público que é.

Nesta perspectiva, Eu e o Clero não é nem pode ser, como desde logo é acentuado pelo seu autor, um texto de desagravo puro e simples, mas antes uma advertência; não se trata de pedir a intercessão do patriarca em sua defesa, porque defender-se das ofensas recebidas, conforme dizia, "sei e posso eu faze-lo" (42). O que ele pretende é tão só chamar a atenção para a atitude elementos do clero "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 fez mal [...]" (43); o que Herculano pretende é, afinal, contribuir para, através da palavra, ajudar a inverter um processo que, levando à desagregação do sentido do sacerdócio, é sintoma de algo mais grave e mais profundo. O que ele deseja é que a Igreja não continue a afastar-se da sua verdadeira misão e da verdadeira essência do cristianismo. Já no fim do opúsculo, afirma, com uma palavra de admoestação e de esperança: "Oxalá venha em breve o dia em que o clero deste paiz possa receber uma educação digna do seu elevado destino, e co

nhecer por estudos severos e bem dirigidos, que o ser cristão não é ser nem hypocrita nem fanatico" (44).

Este primeiro opúsculo de Herculano apresenta elementos que permitem considerá-lo como uma síntese daquilo que virá a ser a sua posição face à polémica. Nele se encontram potenciadas as grandes questões que estariam na base do ulterior desenvolvimento da polémica, e da própria avaliação que Herculano dela faz. Com efeito, é clara a noção de que a questão suscitada pela eliminação de uma das tradições mais "sagradas" da história pátria da sua História de Portugal, o milagre de Ourique, suscitaria uma dupla reacção. Por um lado, como é o caso, por exemplo, de Diogo da Fonseca Pereira, e, acima de todos, de Maggessi Tavares (45), ela provocaria um sincero movimento de repúdio pela negação da tradição de Ourique como pedra essencial da identidade e da história nacionais; para estes, a questão era eminentemente histórica. Por outro lado, e numa perspectiva muito diversa, Ourique seria o para um ataque cerrado e para a manifestação duplamente inquetante da ignorância e fanatismo do clero e do ultramontanismo.

Herculano tem desde logo a percepção desta dupla reacção; simplesmente, para ele, a primeira não tem, por natureza, qualquer relevância, e não é em função dela, como acabámos de ver, que entrará na polémica. A exclusão do milagre de Ourique de uma obra histórica era não só natural como necessária — por isso ele se refere aos sinceros defensores das "tradições piedosas" com comiseração, mas também com a mode-

ração e o respeito devidos a quem lealmente defende uma crença sincera utilizando a imprensa.

É contra o aproveitamento de uma questão que "nem chega a ser histórica" (46), contra a sua lamentável chamada ao campo religioso, contra o tom acusatório de tribunal, que Herculano reage, e é aí que detecta os sintomas da recuperação reaccionária de meados do século, que urge debelar sob pena de irremediável perversão do ideário — e do ideal — de uma sociedade baseada na liberdade.

Eu e o Clero é talvez o seu opúsculo mais famoso, a vários títulos, não só no âmbito desta polémica como no conjunto da sua obra de polemista, porque ele vem significar, simultaneamente, o verdadeiro desencadear de uma polémica anti-clerical, por parte de Herculano; "emprestar" trunfos de condenação quase unânime a adversários e mesmo a defensores da sua posição, pela sua extrema violência e radicalismo; ajudar a construir ou cimentar uma faceta de Herculano que proporcionaria leituras mais apressadas do seu pensamento (47) e que bastante mais tarde teria ainda os seus frutos ideológicos (48); e, finalmente, dar uma dimensão política à polémica originada com o singelo facto de Ourique.

Este opúsculo pode, por outro lado, ser considerado como o paradigma mais perfeito de Herculano como polemista. Se, como afirma Oliveira Martins (49), é como polemista que o seu estilo mais se distingue, pela simultânea concisão, clareza e tensão da sua linguagem, Eu e o Clero é o perfeito exemplo desse estilo. É também como polemista — e neste opúsculo em par

ricular — que, de certo modo, Herculano mais se nos revela em várias das suas facetas de homem público e de cidadão: a rectidão de princípios e a apaixonada entrega à defesa das crenças consideradas justas, como exercício da liberdade humana, a transparência e frontalidade de um carácter, o uso público da liberdade, o assumir da por vezes inevitável solidão do homem público consciente de que está do lado da razão, o sentido do indivíduo e da sua força.

Por isso, talvez este opúsculo tenha permanecido e cristalizado como "antonomásia" de um certo Herculano.

2.2. Considerações pacíficas

O segundo opúsculo de Alexandre Herculano, intitulado Considerações pacíficas sobre o opusculo Eu e o Clero, Carta ao Redactor do Periodico — A Nação, surge a 25 de Julho de 1850, cerca de um mês após o aparecimento de Eu e o Clero.

Esta sua nova intervenção aparece na sequência imediata das reacções ao seu primeiro opúsculo, sob a forma de carta dirigida ao redactor do jornal legitimista A Nação, que fora um dos muitos que, como sublinha, lhe haviam manifestado a sua solidariedade aquando da publicação de Eu e o Clero. No seu número de 6 de Julho, o redactor daquele periódico de

fendera Herculano e justificara mesmo o aparecimento da carta ao Cardeal-patriarca (50). Alguns dias mais tarde, a 11 de Julho, o respectivo editorial (51), ainda sobre o mesmo assunto, continha alguns reparos ao conteúdo e significado de Eu e o Clero, que suscitava agora a resposta de Herculano através das Considerações pacificas.

Refere o redactor de A Nação neste seu editorial (52) que a causa desta nova intervenção acerca do opúsculo de Herculano é a sequência natural da posição que anteriormente assumira (53); a sua finalidade é "[...] justificarmos o havermos chamado, no primeiro artigo, a todos estes factos um escandalo, e darmos razão, por que logo ahi dissémos que, achando justissima a causa do desforço do sr. Herculano, tambem achavamos que as suas censuras eram talvez demasiado severas" (54). Reafirmando a pertinência do desagravo de Herculano, o redactor de A Nação sublinha paralelamente que tal facto não anula a excessiva severidade demonstrada em determinados pontos, que julga ser seu dever apontar.

Em primeiro lugar, o redactor de A Nação discorda em absoluto do título dado ao opúsculo porque esse título pressupõe um antagonismo que, a seu ver, não existe, situando a questão entre Herculano e o clero no seu conjunto, quando ela existe, sem dúvida, mas entre o historiador e "[...] um ou outro clerigo imprudente, arrastado por falso zelo, ou mesmo por incompleta instrucção" (55). A questão era, em seu entender, claramente pontual, e portanto de âmbito limitado o que, não lhe diminuindo a gravidade, lhe restringia o alcance. Ao es-

colher semelhante título para o seu opúsculo, Herculano fora longe de mais com uma generalização que alterava, em termos qualitativos, o significado da própria questão, considerando o agressor a nível institucional, o que era grave e injusto para a própria Igreja (56). Na sua opinião, o historiador ata cara também injustamente figuras consagradas da Igreja, ao classificar alguns papas de "intelligencias corruptas, violentas e cubiçosas" (57); uma coisa era a legítima defesa face a uma agressão injustificada, outra era ultrapassar o contexto preciso desse ataque e da respectiva defesa para entrarmos no campo da história e do ataque a figuras intocáveis da Igreja. A seu ver, "O sr. Herculano, levado pelo ardor da sua justa defesa, foi severo, diremos mais foi injusto, quando não parou deante da linha que separava os seus agressores, do que pertence à história, e do que pertence à instituição" (58).

Uma última questão suscitava a censura de A Nação, questão essa contida numa das frases finais de Eu e o Clero. Referindo-se à crescente distanciação e hostilidade da Igreja católica face aos ideais da liberdade e progresso do liberalismo, a que o meado do século assistia, Herculano afirmara, em frase que ficaria célebre: "Quando Roma, que parece ter jurado nas aras de Jupiter Sator o exterminio do catholicismo, crucifica no seu Index nomes como os de Chateaubriand e Lamartine; nomes como os de Gioberti, e Ventura, terei eu, verme que passo à sombra do meu nada, direito de offender-me [...]? Quando a igreja, envolvendo a fronte no véu da sua imensa tristeza [...] contempla aterrada o futuro, ha dor de

indivíduos a que seja lícito um brado?" (59) Depois de defender o princípio de que a condenação de homens, ainda que ilustres, que se afastavam da ortodoxia, fazia parte da obrigação de vigilância que por inerência cabia à Igreja (60), A Nação repudia firmemente a dupla ideia explanada por Herculano: a convicção de que a própria Roma contribuía para o declínio do catolicismo, e de que era possível e até pertinente, em função do seu estado presente, duvidar do futuro da religião católica. Para A Nação estas duas questões não podiam sequer colocar-se. Como pode Roma (entendida como antonomásia do papa) jurar o extermínio da sua própria razão de ser, o catolicismo? Como um verdadeiro católico duvidar acerca do seu futuro, se a religião católica é, por essência, constante, perpétua e eterna?

São estas, em síntese, as reservas feitas por A Nação à carta de Alexandre Herculano ao patriarca de Lisboa. Apesar de distintos em termos de conteúdos, esses reparos convergem para uma linha comum. Todos eles são função de uma preocupação manifestada pelo redactor daquele periódico em delimitar e reduzir a proporções consideradas justas a questão que Herculano perigosamente alargara: o seu injusto agressor não é o clero tomado no seu todo, como deixa entender o título escolhido, a agressão sofrida não consente uma generalização de juízos de valor negativos sobre figuras históricas da Igreja, nem deve ser tomada como sintoma de uma decadência da religião que permita conceber dúvidas sobre o seu futuro. É pois a esta tripla censura, feita em tom moderado e que não põe

em causa o princípio que está na base do aparecimento de Eu e o Clero, que Herculano também de modo comedido irá responder na sua carta ao redactor de A Nação.

No que respeita à legitimidade do título, que pressupõe um antagonismo em relação ao clero, um dos tópicos que maior escândalo provocara, Herculano afirma que a esse respeito é necessário ter dois pontos em consideração. Em primeiro lugar, e em coerência com o espírito de Eu e o Clero, considera não ter sido ele a procurar nem a fomentar esse antagonismo: "[...] o antagonismo não o creei eu: resultou de factos practicados pelo clero, que eu tolerei com paciencia durante annos, e que toleraria talvez sempre em silencio, senão [sic] receasse que no progresso da aggressão chegassem a levantar-me um pulpito diante da porta, para d'ahi me fazerem um sermão sobre a sanctidade dos papas da idade média, ou sobre os milagres referidos por S. Bernardo" (61). Em segundo lugar, "[...] é pelo opusculo, e não pelo seu titulo, que se ha de avaliar até onde esse antagonismo vae, e se elle é legitimo" (62). Sustentando não existir uma única frase no opúsculo em que a sua crítica atinja todo o clero português, Herculano mantém a convicção de que em Portugal o clero bem formado e ilustrado existe, mas é infelizmente minoritário, não sendo ele, como é óbvio, o alvo das suas críticas; continua, assim, firmemente "[...] persuadido de que a maioria do nosso clero é tal como eu a qualifiquei, e se não fosse repugnancia a despedaçar um cadaver, daria aqui as razões da minha persuasão" (63). Havia, pois, em sua opinião, razões que justificavam o

título.

Se Eu e o Clero constitui, como vimos, um dos momentos mais fulgurantes de Herculano como polemista, as Considerações pacíficas, embora num tom bastante diverso, não deixam de confirmar essa faceta; a lógica dos argumentos utilizados, a finura e vivacidade do raciocínio são, com efeito, brilhantes, o que é evidenciado pela argumentação usada ainda acerca da legitimidade e justeza da sua crítica ao clero.

Na lógica dessa argumentação e em defesa da sua posição, Herculano invoca o exemplo de figuras da própria Igreja, como S. Bernardo e Frei Caetano Brandão, cuja censura ao clero do seu tempo ultrapassara em força as suas próprias palavras (64). Ora, segundo aqueles que condenaram a severidade da sua crítica ao clero, e por isso mesmo o atacavam, Herculano praticava quase uma heresia, resultante de uma injusta avaliação do papel e do valor dos pastores de Deus. E se tais críticas significavam o anátema em vida e a condenação eterna de um simples crente que dizer, então, dentro dessa linha de análise, das ainda mais severas palavras daqueles dois membros da Igreja sobre o clero? Assim, usando de uma lógica implacável, Herculano desarticulava a argumentação dos que condenavam a sua atitude para com o clero, servindo-se, como modelo, de representantes ilustres desse mesmo clero. Porque, dentro dessa mesma lógica, teriam os seus acusadores de condenar, com maior razão ainda, nomes como os de S. Bernardo e Frei Caetano Brandão, que, sendo homens da Igreja, não haviam coibido a sua consciência de verberar aquilo que consideravam errado no

procedimento do clero. Por isso afirma, com clara ironia: "[...] suas reverências não de tolerar-me a crença de que não estão no inferno, nem a alma de D. Frei Caetano Brandão, nem a de S. Bernardo" (65).

Finalmente, o último argumento com que destrói a acusação de antagonismo em relação ao clero é, uma vez mais, um portento de lógica. Afirmara o redactor de A Nação a sua total discordância em relação ao título da carta ao patriarca de Lisboa, já que, como vimos, remetia para um enfrentamento entre Herculano e o clero no seu conjunto. Herculano reconhece que "foram apenas alguns que me provocaram do pulpito, e eu chamo à autoria o grande numero" (66). Simplesmente, na sua perspectiva, como pensar de outro modo? Os casos concretos em que fora atacado — em Braga e em Lisboa — haviam chegado ao seu conhecimento por mera casualidade. Como garantir que não se haviam repetido? "Não me será lícito inferir que, não tendo eu uma policia às minhas ordens, ignoro muitos successos analogos?" (67). Mas outra circunstância o levava a pensar que a agressão poderia ter um carácter mais generalizado. Herculano manifesta, de facto, a sua estranheza pelo facto de a hierarquia responsável pelo clero diocesano não se ter pronunciado sobre o que se passava e não ter tentado evitar a proliferação daqueles ataques que considera impróprios do púlpito; assim sendo, é levado a concluir que também os responsáveis hierárquicos, ao não intervirem, de algum modo apoiavam pela aquiescência o conteúdo das censuras que lhe eram dirigidas e consideravam legítimo o local de onde eram

proferidas. Ao manterem o silêncio, deixavam entender que tam bém acreditavam que "[...] a sanctidade dos papas da idade mé dia ou o apparecimento de Ourique são partes integrantes da crença catholica, e que se trepassem ao pulpito, e lhes vies se a talho, me chamariam do mesmo modo impio ou hereje" (68). Como pensar que a hierarquia não está de acordo com os prega dores que do púlpito o atacam, se não intervém num caso em que a Igreja expressamente ordena a discricção e a prudência, como seja a divulgação de factos não muito certos e milagres não provados (69) o que é, justamente, o caso do milagre de Ourique? Herculano julga, pois, ter fortes razões para crer que o seu agressor é, de facto, uma grande parte do clero, e não um ou "outro clerigo imprudente" como sustenta A Nação.

No que se refere ao segundo reparo formulado, e após desfazer um equívoco em que o redactor daquele periódico havia caído (70), Herculano desfundamenta os critérios que haviam levado A Nação a condenar a polémica frase "intelligencias corruptas e cubiçosas", com que qualificara alguns papas da Idade Média. Numa relação imediata de causa/efeito, o redactor daquele periódico condenara a referida frase, que interpretara como sendo dirigida especificamente a Gregório VII e Inocência III (71), uma vez que a Igreja canonizara Gregório VII e porque, embora sem especificar as razões, considerava Inocência III como um dos papas que maior respeito de vis suscitar entre os homens de letras. Mas os critérios de avaliação das figuras históricas não eram os mesmos para Herculano e para o redactor de A Nação. Já que a canonização não

era dogma de fé, nem a ciência e a literatura sinónimos de virtude (72), Herculano tinha como historiador o direito de "[...] avaliar como entender os caracteres históricos" (73). Em resposta ainda a um outro argumento chamado em defesa de Gregório VII — o elogio dos historiadores protestantes aos dois pontífices — Herculano deixa bem claro que para ele uma coisa é o plano da apreciação moral dos indivíduos e outra o da sua actuação no quadro das instituições a que pertencem. De ambas é feita a história, apesar de não poderem confundir-se, uma vez que podem até, como no caso presente, ser claramente divergentes. A contribuição daqueles dois papas para o progresso e afirmação do papado como instituição, no quadro mais geral do progresso humano, enfatizada pelos historiadores protestantes fora positiva, mas não abarcava a "appreciação moral dos seus actos como indivíduos" (74). E era justamente neste plano que Herculano utilizara aquela expressão: apesar de "vastas e energicas", eram "intelligencias corruptas, violentas e cubiçosas", tomando-se aqui como critério o plano moral, regido por normas absolutas. Porque para Herculano — e como elemento-chave na sua concepção da história — a história é também e sempre um juízo moral sobre épocas e indivíduos, juízo aferido por princípios absolutos.

A última questão levantada pelo redactor de A Nação proporcionar-lhe-ia uma importante reflexão sobre uma das questões mais candentes dos anos cinquenta — a reacção religiosa e especificamente católica. Condenara-se em A Nação a célebre frase "Roma, que parece ter jurado [...] o exterminio

do catholicismo", com que o historiador praticamente encerra va a sua carta ao cardeal-patriarca, deixando no ar uma nota de profunda preocupação (75). Referindo que não pretendera dar à frase o sentido de uma acção voluntária, Herculano defende que é através da sua própria acção que Roma pode contribuir para a desvirtuação do catholicismo; e isto não como uma possibilidade meramente retórica, mas como possibilidade real, fruto do estado da Igreja católica e do avanço da reacção religiosa, que ela mesma proporciona. Por isso, paralelamente, e e como decorrência natural desta análise, Herculano mostra-se preocupado, hesitante (como ele próprio diz) em relação ao futuro do catholicismo: para ele, face à situação actual, é justo, ao contrário do que pensa A Nação, a dúvida a cerca do seu futuro. Não se trata aqui do problema da liberdade do historiador que pretende, avaliando o curso da história, traçar linhas de evolução possíveis. É como católico que Herculano pensa ter o direito de julgar e condenar os erros da Igreja sem por isso se excluir do seu grémio: se tal não fosse lícito, muitos nomes ilustres da Igreja que haviam verberado as suas fraquezas, como S. Tomás de Aquino e (novamente) S. Bernardo, teriam igualmente de ser condenados por denunciarem os "pôdres" da Igreja: "Para serdes logicos despo voae a igreja de sanctos, de doutores, de homens illustres, se credes que dentro della eu, que não sou nenhuma dessas cousas, não tenho direito de aferir pelos principios eternos da moral, da justiça, e da caridade evangelica as acções dos papas sem renegar da igreja" (76).

O catolicismo é eterno, e é justamente em função do carácter eterno da religião, pelos seus valores absolutos, que se avalia a acção dos homens dentro dela ao longo dos tempos; e o presente anuncia tempos difíceis, que são um claro resultado da acção da própria Igreja. O problema vem, pois, do interior do catolicismo, e o dever do verdadeiro católico é denunciar-lo e defender os seus valores eternos. Esta a lúcida posição de Herculano.

Com o aparecimento das Considerações pacificas, dois factos se impõem como significativos. Em primeiro lugar, o próprio facto de Herculano responder, em segundo lugar o tom moderado que imprime ao seu discurso. Podemos, de facto, interrogar-nos sobre as causas que terão levado Herculano, como seria até certo ponto lógico na sequência de Eu e o Clero, a não ignorar estes reparos e a responder cordatamente, embora mantendo as suas posições, ao jornal A Nação em particular, quando outros periódicos poderiam também ter suscitado a sua reacção e a sua resposta. Ao optar por uma resposta às objecções formuladas, elegendo A Nação, jornal legitimista, como destinatário e deixando cair todos os outros cujas críticas o seu primeiro texto havia suscitado, Herculano deixava bem clara a admiração que lhe causara a independência, a isenção e o espírito de justiça patenteados por um jornal que, pela lógica das opções políticas, o devia ter atacado (77). O respeito que essa atitude lhe merecera levou-o, igualmente sensibilizado pelo tom correcto, sereno e sincero das objecções,

a responder, retomando uma questão que, como vimos, o desgotou desde o seu início, o que vinha de novo confirmar o seu respeito pela imprensa, como veículo privilegiado para o debate de ideias (78).

Como o próprio título indica, existe uma estreita relação entre as Considerações pacíficas e Eu e o Clero. Em primeiro lugar, porque se trata de uma resposta a três objecções suscitadas por Eu e o Clero, o que implica constantes remissões para este primeiro opúsculo. Por outro lado, o conteúdo das Considerações pacíficas está na continuidade daquilo que se anunciara no texto anterior: isto é, a reafirmação (desta vez, pela quase total omissão) de que o problema do milagre de Ourique lhe surge irrelevante como questão histórica, e que para ele a grande questão que se erige por detrás da polémica é, sem dúvida, a questão da reacção religiosa, que se acentua nos anos cinquenta. Esta é a "placa giratória" da sua intervenção na polémica, que ele pretende agora dar por encerrada, e é, afinal, a grande questão levantada neste seu opúsculo.

2.3. Cartas [...] ao Padre Francisco Recreio

Apesar do desejo expresso nas Considerações pacificas, em que dava por terminada a sua intervenção na polémica (79), Herculano publica, em Outubro do mesmo ano, um novo texto intitulado Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio [...] por um moribundo. Este opúsculo, cujo aparecimento é um tanto inesperado, surge como resposta à publicação de um longo texto do P^e Recreio (80), intitulado Justadesaf-
fronta em defeza do clero, ou refutação analytica do impres-
so Eu e o Clero, Carta ao Em^o Cardeal-Patriarcha por A. Her-
culano, Seu auctor Francisco Recreio, em que numa linguagem veemente e por vezes violenta se pretende demonstrar: "que a Carta [Eu e o Clero] abominavel, e indigna de circular em um paiz catholico é: 1^o Irreverente pela sua forma. 2^o Illusoria e ridicula pelo seu intuito. 3^o Paralogistica em varias das suas argumentações. 4^o Ultrajadora e parcialmente injusta em sua critica. 5^o Indisputavelmente anti-patriotica, e em algu-
mas de suas expressões anti-catholica" (81).

O facto mais notável do opúsculo com que Herculano responde à condenação liminar do P^e Recreio é sem dúvida o inesperado que resulta do tom que imprime ao seu texto. A sua grande arma face à violência do texto de Recreio vai ser a ironia, que traduzirá, não de maneira grave, mas através do riso, o desprezo pelo seu adversário.

Em função das suas características peculiares, a nossa referência a este opúsculo consistirá numa análise diferente

da efectuada em relação aos seus outros textos, uma vez que este se define mais pelo estilo adoptado do que pelo conteúdo. A sensação que fica após a leitura deste opúsculo é de que Herculano terá considerado desadequado e talvez impossível, face ao perfil do texto de *Recreio*, manter o debate ao nível de uma gravidade argumentativa. E assim, não deixando de querer dar uma lição a *Recreio*, recorre estrategicamente à ironia, através da sua variante mais temível, o sarcasmo.

Se a ironia pode definir-se como "figura de estilo em que se exprime o contrário do que as palavras naturalmente significam" (82), este opúsculo é, acima de tudo, um exercício de estilo. Mas não se pense que por isso ele seja menos eficaz, pelo facto de Herculano não ir direito ao assunto. Pelo contrário: de um modo totalmente diferente — inverso, podemos mesmo dizer — este texto resulta tão afirmativo das suas posições como se ele as expusesse directamente. Isto porque, o que podemos chamar de "efeito de espelho" da ironia permite "dizer" o contrário daquilo que afirma, sem mostrar um investimento pessoal nem conceder ao próprio texto a importância formal e o estatuto de uma verdadeira resposta ao longo escrito do P^e *Recreio*.

Todo o texto consiste na utilização desse "efeito de espelho". Se em termos de aparência discursiva, é um Herculano cabisbaixo, contrito, arrependido, ferido de morte nas suas convicções, desmascarado na sua ignorância, que reconhece, agradecido ao bom sacerdote, a áspera censura que o faz voltar ao rebanho de que se afastara, o verdadeiro significado do seu

discurso é precisamente o contrário: o "moribundo" que reclama o perdão de quem lhe deu a morte é alguém para quem a Justa Desaffronta é na sua essência "in-significante"; o arrependimento contrito representa afinal a reafirmação total das posições anteriormente assumidas no texto atacado por Recreio, de que não retira uma só palavra; o regresso arrependido da ovelha desgarrada ao rebanho é a denúncia da absurda chamada ao púlpito de uma questão que nada tem de religiosa; a caridade, a tolerância e a bondade cristãs, qualidades que atribui a Recreio, são o contraponto do que considera ser o seu verdadeiro perfil, feito de intolerância clerical e de uma latente nostalgia pela ortodoxia inquisitorial. A sua estratégia torna-se, deste modo, totalmente eficaz.

Mas Herculano utiliza um outro "requinte" de composição retórica, que podemos designar como "dupla ironia". Não se trata já só de querer significar o contrário daquilo que diz, através da antífrase e da anticatástase mas de fazer duas afirmações antagónicas invertendo-lhes o sentido, o que acentua mais o efeito pretendido.

De resto, se a maior parte dos estudos que fazem uma abordagem estilística da obra de Herculano apontam como tónicas desse estilo a majestade e a grave redundância de que resulta, por vezes, o famoso tom bíblico dos seus escritos, parece-nos que esta faceta do seu discurso, a ironia, não tem sido considerada como uma característica tipicamente herculaniana. Com efeito esta peça, realmente singularizada no conjunto dos seus opúsculos, revela-nos um Herculano diferente,

capaz de oscilar entre o quase "sacerdotal" hieratismo de linguagem e a violência sarcástica e satírica, quase verrinosa, utilizando todos os recursos da ironia.

Neste texto, desde a inversão verbal (antífrase) até à inversão da situação real (anticatástase) e à inversão da situação moral (prospoiese), ele utiliza todas as variantes e desvios que constituem a ironia. Mas não só as modalidades ou tipologias da ironia estão presentes, como também o objecto — ou seja a direcção — dessa mesma ironia: a crítica moral e ontológica tomada como meio de repor "a direito" um mundo "às avessas".

Ora, todos estes artifícios são bem visíveis já no final do opúsculo, em que Herculano resume a visão que tem do texto de Recreio: "Mas ha acaso ahí [Justa Desaffronta] o menor vestígio de desesperação de um pedante ferido na sua tola vaidade; d'essa desesperação que accrescentando o estonteamento da colera à natural curteza, o faz desatinar em phrasas inqualificaveis, com que parece querer transpor a metado absurdo, e com que apenas obtem afogar-se no charco do ridiculo? Nada d'isso. A Desaffronta é exactamente o contrario. Em vez de ser triste exemplo da fraqueza humana, é um modelo de sabedoria christan e ethnica [sic] : em vez de ser um longo rugido de odio impotente, é, pelo unctoso, uma nova Imitação de Christo, e V. R. um novo Kempis. O que V. R. quiz foi salvar esta alminha: foi o amor, não o odio, quem lhe guiou a penna. Castigou para curar: pagou, repeti-lo-hei mil vezes, o mal com o bem. É assim que se manifesta nas suas obras o sa-

cerdote christão. No genero, é V. R. um verdadeiro typo" (83).

O opúsculo a que Herculano respondia deste modo surgia-lhe como modelo exemplar do que para ele estava em jogo na polémica, e portanto da própria visão que dela constrói: o ataque clerical. Mais virulento na forma, mais longo na extensão, o opúsculo de Recreio inseria-se claramente na componente clerical da polémica, da qual seria, aliás, um dos exemplos máximos. Mas para Herculano ele encerrava também uma componente pessoal, a que não se escusa de fazer referência. Herculano intitulara este opúsculo Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio, seguidas da indicação de Recreio como Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Bibliothecario da mesma Academia, Auctor do Elogio Necrologico, da Justa Desaffronta, e de Varias Obras Ineditas. Torna-se evidente a sua intenção, nesta pequena peça de antologia que é o próprio título: a enunciação circunstanciada opera omnia de Recreio pretende atingir o efeito contrário, desmascarando a sua insignificância. Processo impiedoso, sem dúvida, mas extremamente eficaz para a finalidade e intenção do seu texto. O Elogio Necrologico a que Herculano faz referência no título do opúsculo como uma das "coroas de glória" do P^e Recreio tinha uma história, a que o historiador se refere com pormenor (84), o que reflecte desde logo uma intenção bem definida que, a não existir, tornaria insólita a minúcia da sua referência.

Aquando do falecimento de um antigo sócio da Academia Real das Ciências de Lisboa, Mateus Valente do Couto, cavalei

ro da Casa Real e distinto matemático (85), o P^e Francisco Re-
creio pronunciara a 9 de Maio de 1849, em sessão na Academia,
o seu elogio fúnebre (86), que pretendeu ver inserido nas
Memórias da citada instituição, o que foi recusado, publican
do-o então o seu autor a expensas suas (87).

É através de Herculano que sabemos ter sido ele o pró-
prio encarregado pela Academia de examinar a obra em questão,
à qual deu parecer negativo, "vetando" assim a sua publicação
nas Memórias (88). Herculano pretende muito claramente filiar
a excessiva e inaudita violência do escrito do P^e Recreio no
ressentimento nascido daquele episódio ainda recente: na sua
perspectiva, o P^e Recreio considerara o seu parecer negativo
como uma humilhação e uma afronta, que não havia perdoado e
manifestava-o agora duramente através da Justa Desaffronta que
se torna, de certo modo, o instrumento de sentimentos human
mente condenáveis. Herculano queria, pois, mostrar que não
se tratava apenas de um desagravo sincero e totalmente trans-
parente do clero; a seus olhos existia um motivo oculto, que
deslustrava ainda mais o seu autor do que o próprio estilo e
o anacronismo de uma argumentação insustentável, ao assumir
foros pouco dignificantes de uma vingança e de um desforço pes
soais. Simplesmente, manejando com inegável mestria a temível
arma da ironia, como temos vindo a ver, a acusação de Herculano torna-se ainda mais certa porque o discurso explícito exprime rigorosamente o contrário: a "verdadeira" razão do seu veto à publicação do Elogio Necrologico do P^e Recreio nas Memórias da Academia não fora a sua manifesta falta de quali-

dade; mas antes, esmagado pela erudição espantosa e roído de ciúmes pelo esplendor da sua prosa, Herculano usara maquiavelicamente do poder que lhe fora delegado, negando a consagração de tão admirável escrito. Vale a pena escutarmos Herculano: "Vamos à historia: Falleceu um antigo socio da Academia, um velho venerando, o Sr. Matheus Valente do Couto. Usando do seu direito, deitou V. R. ao cadaver o gancho necrologico . Cheirou-o, virou-o, revirou-o e estendeu-o sobre a banca da dissecção oratoria. Talho d'aqui, talho d'ali: Zás. Saiu-se V. R. com o mais estupendo papel, que estes olhos peccadores tem visto e hao de ver antes que os coma a terra. Coube-me a mim a negregada sorte de ser escolhido para censor de tão dou ta lucubração (eu censor de V. R.! A que tempos somos chegados!). Comecei a ler e a abrir a boca ... de admiração. Mas de um lado o demonio do orgulho e do outro o da inveja começaram tambem logo a atihar-me no animo a feroz, temeraria e audaz furia da maledicencia torpe e suja [...] . Sim, eu, hoje indigno neophyto de V. R., não tremi então como varas verdes aocommeter o mais inaudito attentado, ao pôr mãos sacrilegas, suadente diabolo, n'aquella erudita capitulada necrologica! Fiz um parecer horrendo, bestial! Batendo nos peitos, debulhado em lagrymas, o confesso e público" (89).

E o Pê Recreio, não desistindo de dar à estampa a sua obra-prima, acaba por publicá-la à sua custa, desencadeando a admiração e o espanto generalizados por tão fundamental obra, entusiasticamente recebida pela intelectualidade, procurada nos quatro cantos do mundo: "Passam seis mezes, e palavras

não eram dictas, fervem os carteiros nas lojas dos negociantes de livros: "Senhor fulano, esta carta da Russia; dê cá seiscentos e vinte e cinco." — "Senhor sicrano, esta cartada Mingrelia: mil setecentos e trinta e cinco." — "Senhor beltrano, esta carta do Thibet: quatro pintos e cinco réis" — — Eram escriptores, não digo os mais celebres, porque não quero exaggerar, mas os mais solidos e macissos do mundo, que ardiam, que se damnavam por traduzir nas setenta e duas linguas da Torre de Babel o Elogio Necrologico. Os livreiros bufavam. Alguns descontaram letras para pagar os portes d' aquella cartaria infernal. E na placidez do seu triumpho, V. R. olhava com um sorriso angelico para a Academia com a fronte no pó, vencida, convencida e humilhada" (90).

É pois deste modo que Herculano retoma a polémica, modo totalmente diferente do anterior. Se Eu e o Clero, primeira peça da sua intervenção, representava a denúncia de uma situação geral e, a seu ver, de carácter institucional, feita num estilo contundente e simultaneamente grave; se as Considerações pacificas constituem uma resposta séria e sistemática a algumas questões levantadas com civilidade por um periódico legitimista a propósito de Eu e o Clero, a sua resposta ao ataque de Recreio é o exercício do seu terrível e implacável estilo de polemista, não através de uma resposta séria e grave, nem de uma resposta violenta que sustentasse combativamente as suas posições — que seria, em termos de verosimilhança, a resposta adequada — mas antes através do sarcasmo, índice, afinal, de um desprezo que por vezes atinge a sobrançeria.

Aparentemente não existe, pois, uma adequação entre o ataque sofrido e a resposta dada, faceta habitual em Herculano. Ambas as suas intervenções anteriores tinham em comum a seriedade e sinceridade do seu investimento numa questão que considerava grave e que, embora a contra-gosto, lhe merecia uma resposta. Agora, realmente, ele não leva a sério o opúsculo de Recreio; em vez da resposta virulenta mas grave, Herculano opta por uma estratégia diferente baseada no assentimento artificial e malicioso, na humildade e no arrependimento fictícios, que funcionam afinal como um artifício que acentua o profundo desprezo que o texto de Recreio lhe suscitou e sublinha o ridículo em que este a seus olhos caiu.

E porquê a estratégia do riso? Para Herculano, responder com gravidade ao seu adversário era já considerá-lo de igual para igual, embora em campos diametralmente opostos, como aconteceu com particular incidência no caso das Considerações pacíficas e como será o caso máximo dos Solemnia Verba; era ainda reconhecer pertinência e honestidade na colocação de questões passíveis de discussão e considerar a existência de um oponente a respeitar. Ora uma das intenções mais "humilhantes" deste texto é que Herculano, ao optar por uma estratégia baseada numa ironia acerba, pretende colocar em primeiro plano a insignificância do opúsculo e do seu autor, conseguindo atingir Recreio de forma tão implacável e contundente como se de uma refutação directa se tratasse.

As Cartas [...] por um moribundo (91) são o único texto

de Herculano que faz parte desta polémica a não figurar nos Opúsculos. Este facto poderia não assumir relevância, se não fosse a circunstância de o Tomo III dos Opúsculos de Herculano, I de "Controvérsias e Estudos Históricos", que reúne as suas intervenções desta polémica (92), ser ainda da sua responsabilidade.

Sendo assim, a sua deliberada exclusão suscita possíveis explicações. A mais plausível é que o próprio autor o tenha considerado como um texto menor, não só em termos da "posteridade" do próprio texto em si — e Herculano é um homem particularmente sensível ao futuro dos seus escritos —, mas também como peça da sua participação na polémica (93). Fica, de facto, a noção de que Herculano o considera como uma produção de certo modo marginal, que assim é mantida fora da "história da polémica" que consagra nos Opúsculos. Aliás, este texto foi em geral mal aceite, mesmo por aqueles que se situavam bastante próximos de Herculano.

A este respeito, parece-nos que se a comparação a esta belecer com cada um dos seus outros opúsculos fôr feita em função do conjunto de problemas levantados, este é efectivamente o de menor importância: como "retaliação pelo riso" é, de facto, o único momento em que Herculano é gratuito, no sentido em que, de forma impiedosa, tem como fim último a humilhação do adversário. Mas se, pelo contrário, o enfoque se centrar em primeiro lugar na visão que Herculano tem desta polémica em particular, no que ela contém de sintomático, e no que revela de pobreza intelectual e cristalização mental; se o ênfase fôr posto na sua percepção do que é uma polémica,

no que ela tem por vezes de impiedoso para o adversário, no talento e virtuosismo no manejo de determinado instrumento — neste caso um instrumento estilístico, a ironia — então parece-nos que, apesar de tradicionalmente na sombra, em virtude também da opção de Herculano, este seu escrito pode ombrear com os outros textos com os quais forma, afinal, um todo.

2.4. Solemnia Verba (Primeira Carta)

A 20 de Outubro de 1850 Herculano dá à estampa a primeira de duas cartas que intitula Solemnia Verba, Cartas ao Senhor A. L. Magessi Tavares sobre a questão actual entre a verdade e uma parte do clero.

Estes textos respondem aos dois opúsculos que, à data, haviam sido publicados por Magessi Tavares (94), no âmbito desta polémica: Demonstração histórica e documentada da aparição de Christo nos campos de Ourique, contra a opinião do snr. Alexandre Herculano — que surgira logo após a publicação do primeiro volume da História de Portugal, ainda em 1846 e Nova insistencia pela conservação e utilidade da tradição d'Ourique em resposta ao Eu e o Clero do Sr. Alexandre Herculano na parte que tem relação com este objecto — de 1850.

Este último texto surge após o endurecimento da polémica, que assumira uma feição claramente ideológica, em particular com o aparecimento de Eu e o Clero, de Herculano, e da Justa Desaffronta do P^e Recreio. Embora distanciados entre si por um período de cerca de quatro anos, os opúsculos de Maggessi Tavares apresentam uma notável unidade de conteúdos, que nem a evolução da polémica para campos estritamente ideológicos faz desaparecer.

Para Maggessi Tavares o grande problema em debate é, a final, aquele que deu origem à polémica, isto é, o milagre de Ourique, que para ele representa o elemento-chave para a explicação de Portugal como nação independente e a sanção sagrada ao início político da nacionalidade. Mais do que na defesa do milagre como facto realmente acontecido, Maggessi Tavares centra o seu discurso na função social que para ele assume a tradição de Ourique como sustentáculo ideológico da nação e como factor de identidade nacional (95). Não existe qualquer aproveitamento clerical da sua parte, mas tão só a reafirmação de uma crença antiga e para ele eminentemente histórica e nacional.

Mas se a sua defesa de Ourique é pertinaz e consequente, fruto de uma crença sincera e profundamente arraigada, e la é também sempre feita com grande moderação. Maggessi Tavares pertence, de facto, ao estreito núcleo daqueles para quem o reiterar dos seus pontos de vista não é factor de radicalização nem de ataque pessoal.

Numa visão global da primeira carta dos Solemnia Verba

um dos elementos que de imediato se impõem como significativos é o vivo contraste que este texto apresenta em relação à intervenção imediatamente anterior de Herculano, as Cartas ao P^e Recreio. Este novo texto é uma clara prova da sua sensibilidade aos diferentes tons dos adversários na polémica e, em última análise, às diversas questões que ela desencadeara. Dentro da coerência do seu pensamento, que em termos de visão exterior se confunde por vezes com uma rígida defesa de princípios, existe em Herculano a capacidade de discernir não só o que está em jogo mas o modo como está em jogo. Por isso, por que se apercebe de que a perspectiva de Maggessi Tavares em relação a esta questão é distinta da do P^e Recreio, a sua resposta é também de carácter distinto: nela Herculano fundamenta, através dos instrumentos fornecidos pela crítica histórica elaborados por autores da Igreja, a inexequibilidade e o absurdo da manutenção da crença no milagre de Ourique.

Assim, dentro da questão que se levantou, como ele diz no título, "[...] entre a verdade e uma parte do clero", Maggessi Tavares surge-lhe como um adversário leal e correcto, e como tal Herculano retoma a questão que, quinze dias antes, provocara o terrível sarcasmo das Cartas ao P^e Recreio (96). Ao fazê-lo — e do modo como o faz —, Herculano deixa claro (e aqui mais do que nunca, embora essa lógica estivesse na própria base do seu opúsculo dirigido ao redactor de A Nação) que não é a diferença dos pontos de vista o factor determinante de ruptura, mas o modo como esses pontos de vista são utilizados e como é encarada a própria diferença de opiniões.

É assim que um mesmo problema suscita reacções tão diferentes da sua parte: no caso vertente, a defesa do milagre de Ourique não é, para ele, qualitativamente a mesma em Maggessi Tavares e Recreio. Herculano pode deplorar o erro em ambos, mas não julgá-lo do mesmo modo; porque se para Maggessi Tavares essa defesa se baseia na explicitação convicta de uma crença sincera, em Recreio ela transforma-se em pretexto para um ataque violento e por vezes pessoal, marcado pela intolerância e pelo espírito sectário. Por isso nos parece que, sob este ponto de vista, Herculano se mostra muito mais maleável do que pode sugerir uma análise superficial: se a defesa dos seus pontos de vista é inflexível, porque é fruto de uma convicção profunda, ele mostra-se sensível não só à civilidade do adversário, como à sinceridade da defesa de uma crença. E a materialização desse respeito é justamente a resposta em que fundamenta a sua posição.

A polémica não resulta, assim, paradoxalmente, para ele, da simples irredutibilidade de posições, mas da transmutação do debate e da discussão em ataque, intolerância e condenação. Por isso mesmo, como contraste, Herculano sublinha o respeito que lhe merece Maggessi Tavares pela defesa sincera das suas convicções, pela dignidade do uso da imprensa, pela consideração que demonstra por Herculano como seu opositor. Disto são prova evidente as primeiras páginas da primeira carta em que situa Maggessi Tavares no âmbito dos seus adversários na polémica: "No meio dos que me tem combatido, V. S.^a representa a meus olhos a parte san, os homens sinceros do

gremio, da eschola, do partido (como quizerem chamar-lhe, por que os nomes importam pouco) a que V. S^a pertence. [...] Igual testemunho devo deixar aqui, se os meus escriptos tem de viver mais algum dia que eu, àcerca dos Redactores do jornal A Nação. Meus adversarios tambem, não recebi delles na impugnação das minhas doutrinas, senão provas de consideração e de urbanidade" (97). As reflexões que se propõe expor nos Solemnia Verba, individualmente dirigidas a Maggessi Tavares são, afinal, dirigidas a todos aqueles que não vêem nesta polémica um espaço de radicalismo e condenação, mas de debate de ideias, ainda que totalmente antagónicas: "Consinta, pois, V. S^a que [...] eu fale, dirigindo-me a V. S^a, com esses homens probos e leaes que estimo e respeito, embora julgue erroneas, deploraveis até, as suas opiniões n'uma contenda, que, não por minha culpa, vae tomando na imprensa portugueza uma direcção fatal" (98).

Mas se, como temos vindo a verificar, Herculano reconhece a urbanidade de parte dos seus opositores, que corporiza em Maggessi Tavares, também são bem visíveis a relutância que sente em retomar o problema de Ourique, o desgosto e a amargura pela via seguida e pelas proporções alcançadas por uma questão menor, que "o procedimento de alguns individuos da ordem sacerdotal converteu n'uma contenda, que não sei até onde chegará [...]" (99). Reconhece, pois, a possibilidade do debate com os "animos honestos", mas sublinha a impossibilidade de o fazer com homens intolerantes e fanáticos: " [...]" como replicar seriamente a homens, não só ignorantes e inep-

tos, do que elles não tem culpa, mas que falsificam, truncam, omittem as palavras do adversario, que lhe alteram as ideias, que, mettidos no charco mais fetido dos becos da Alfama ou do Bairro Alto, atiram às faces do impio que passa quanto lodo lhes cabe nas mãos, contrahidas e convulsas pela colera?"(100)

Talvez não seja, pois, por acaso que os Solemnia Verba surjam como o opúsculo porventura mais importante de Herculano nesta polémica. Trata-se, com efeito, do seu texto mais marcante no âmbito desta controvérsia, pela enunciação de problemas que o estilo permite e sublinha, pela reflexão que já encerra sobre a própria polémica e o seu evoluir. Após a violenta diatribe contra o P^e Recreio, Herculano retoma a gravidade da discussão, em moldes que nos permitem afirmar ser este o seu único texto verdadeiramente doutrinário nesta polémica.

Nesta carta, Herculano acentua que na base da História de Portugal esteve a tentativa de inserção no grande movimento europeu do desenvolvimento da história como ciência, movimento que em particular a partir dos finais do século XVII, começou a abrir novos caminhos ao rigor no conhecimento do passado. A grande "explosão" da história que se verifica na Europa do século XIX, na qual inclui nomes como Ranke, Guizot e Savigny, filia-a Herculano num significativo esforço de progresso da crítica histórica, nomeadamente da crítica das fontes que nos finais do século XVII se verificou particularmente nos mosteiros beneditinos, com especial relevância para a congregação de S. Maur, onde, com Mabillon, foram lançadas as

bases da diplomática. É do esforço e do labor paciente destes homens que os historiadores modernos são os herdeiros directos, é neles que Herculano pensa encontrar as raízes do inequívoco progresso a que o século de oitocentos assiste no campo da história. Manifestando a preocupação de acompanhar os novos caminhos da história, ele julga que os modernos historiadores que cita, "[...] e tantos outros que a Europa hoje forçosamente conhece e admira" são os modelos de que "hoje forçosamente ha-de tentar aproximar-se quem escrever historia" (101). Porque de facto — e Herculano tem a clara percepção do problema — eles representam um irreversível progresso qualitativo no estudo do passado, que não pode ignorar-se, "se não se quizer deshonnar-se e deshonnar a litteratura do seu paiz" (102).

Foi isso, afinal, que ele quis levar a cabo na História de Portugal, isto é, uma tentativa séria de acompanhar as grandes linhas da evolução da historiografia oitocentista. Mas assim não o compreenderam. Aquilo que, para sua grande mágoa, iria suscitar debate à volta da sua obra, era afinal uma questão historicamente menor e insignificante. Por isso afirma que, no que respeita ao problema específico que mobilizou o confronto entre adversários e defensores — o milagre de Ourique — não era preciso invocar as modernas regras da crítica histórica, de tal modo frágil e inconsistente se apresenta a sua defesa à luz da história; mas, diz ele, "bastam-me as regras acceitas pelos historiadores ecclesiasticos mais respeitaveis, inculcadas por theologos, estabelecidas por

membros illustres do clero, a quem nem uma unica voz ousará accusar de menos crentes, ou sequer de menos piedosos"(103).

E será este, justamente, o seu "programa" para este opúsculo, e a placa giratória do seu discurso: a invocação das regras da crítica estabelecidas para a história da Igreja pelos próprios homens da Igreja, como fundamento da refutação liminar do milagre de Ourique. Repare-se na inteligência de Herculano: para fundamentar a sua posição e defender-se das acusações que lhe são feitas, não vai recorrer aos modernos instrumentos fornecidos pela história uma vez que sabe que, para os adversários que tem e a estratégia que utilizam, a sua eficácia em termos de resultados é nula; pelo contrário, é em autoridades do foro eclesiástico que procura e encontra a argumentação de que necessita. Desta forma, consegue um duplo resultado: por um lado, restringindo-se expressamente a regras de há muito adquiridas e indisputáveis para o estabelecimento rigoroso dos factos, demonstra o erro que é a defesa do milagre de Ourique como facto histórico, sem sequer se tornar necessário recorrer a autoridades mais modernas. Por outro lado — e é este o seu objectivo essencial — coloca os seus adversários clericais perante um difícil e intrincado problema: uma vez que essas regras foram estabelecidas por homens da Igreja, aqueles que viam na sua posição face ao milagre de Ourique um reflexo de impiedade religiosa e não o resultado evidente da análise histórica ficavam sem saída: para o atacar e condenar tinham igualmente de atacar e condenar elementos respeitáveis da Igreja, teólogos e eruditos insus-

peitos de heresia; mas, pelo contrário se reconhecessem como válidas as regras por eles propostas, dentro dos estreitos limites impostos pela própria Igreja, tornar-se-ia grosseira, por uma analogia exuberante, a defesa do milagre de Ourique. Através desta lógica implacável, frequente no seu discurso de polemista e que já encontramos utilizada de modo muito semelhante nas Considerações pacíficas (104), Herculano coloca os seus adversários, e em particular os membros do clero que arvoram contra si a bandeira da heresia e da impiedade, em posição muito difícil.

Mas a sua argúcia não fica por aqui. Após anunciar qual vai ser a base da defesa da sua posição, Herculano sublinha que essa escolha — porque de uma escolha se trata e não de uma "inevitabilidade" — é ainda mais significativa uma vez que o coloca em nítida situação de desvantagem. Ao confinar-se às regras elaboradas dentro dos limites que a Igreja estabelece, abdica voluntariamente do elementar princípio de liberdade que lhe assiste na análise dos factos profanos, por natureza não sujeitos às cauções dogmáticas que existem no campo religioso. Se a Igreja exige do facto religioso, para o estabelecimento da sua veracidade, a necessária verosimilhança e a obediência ao critério de S. Vicente de Lerins, já citado por Herculano (105) — quod ab omnibus, quod ubique, quod semper, não é por certo ultrapassar os limites por ela estabelecidos seguir pari passu os seus estreitos critérios aplicando-os à realidade profana (106).

Ficam, pois, amplamente estabelecidos dois pontos funda

mentais que orientam o seu discurso: por um lado a inconsistência da crença no milagre de Ourique como facto verídico, que lhe permitia prescindir de certas armas que a própria história lhe facultava; por outro lado, a posição incómoda a que remetia os seus adversários do clero, através do recurso ao parecer insuspeito de membros da Igreja.

Mas subjacente a isto está afinal a grande questão que Herculano supõe definir a verdadeira natureza da polémica, e que funciona, a nosso ver, como a grande justificação de Eu e o Clero. A defesa do milagre de Ourique por parte de membros do clero, através de um ataque cerrado e violento a quem o relegou de facto nacional e quase sagrado para o vastíssimo campo das lendas infundadas, traduz e justifica, a seus olhos, a opinião que tão grande escândalo provocara: a pardo aproveitamento político inscrito no movimento de recuperação reaccionária da Europa pós-48, num momento de aparente esgotamento das virtualidades do liberalismo, toda a questão revela de modo agudo o estado de "decadencia intellectual da maioria do nosso clero" (107). É essa, para ele, a explicação do ataque que do púlpito lhe fora continuamente dirigido, quando afinal aquilo que fizera em relação a Ourique fora tão só seguir "as doutrinas estabelecidas, para se estudar e escrever a historia da igreja, por homens que são a gloria e a honra da classe sacerdotal" (108). Esta, de facto, a suprema argúcia de Herculano.

Neste seu opúsculo privilegia, pois, para refutar as razões dos defensores de Ourique, a argumentação doutrinária

aduzida por esses homens "que são a gloria e a honra da classe sacerdotal" (109). No topo de todos eles, refere Jean Mabillon, monge beneditino da Congregação de S. Maur que lançou, com o seu tratado De re diplomatica libri sex, publicado em 1681, as regras da moderna diplomática (110). É a ele que recorre como primeira autoridade, dentro da estratégia de uma estrita observância das regras instituídas por autores católicos para o estabelecimento crítico dos factos e tradições, enunciando os seus critérios. Estes têm como denominador comum a exigência do rigor e da crítica, que deve nortear o trabalho do historiador, isto é, daquele que se debruça sobre os tempos antigos, de contornos por vezes fuidos e imprecisos, feito de cristalizações de imagens, construídas e herdadas. As regras elaboradas por Mabillon (111) pretendem justamente ser um instrumento de inteligibilidade e de ordenação na leitura desse passado, através da crítica rigorosa dos testemunhos que ele deixou.

No complexo percurso que constitui, em história, a procura do verdadeiro e do falso, Mabillon põe em primeiro lugar a tónica no problema da opacidade não só da história como do historiador. Porque, de facto, não é só a história que é opaca, mas também os homens que a fazem: o que lhes faz correr a pena? Assim, como primeiro passo, existe a necessidade de averiguar e estabelecer as "afeições" e intenção do autor, prisma que pode refractar a própria escrita da história. Conhecendo-os e delimitando-os, dá-se um primeiro e fundamental passo para o estabelecimento da correcção ou incorrecção dos

factos por ele relatados. Torna-se necessário, pois, segundo Mabillon, " [...] não nos deixarmos dominar pelas affeições particulares dos historiadores. É necessario, primeiro que tudo, pesar attentamente os dotes do auctor, se é idoneo e sincero; o que o moveu a escrever; se pertence a algum bando ou seita..." (112)

Uma outra questão, que tem a ver com a relação cronológica entre o facto histórico e o testemunho que dele é dado, sublinhada por Mabillon é citada por Herculano: "Devemos averiguar se o auctor que lemos é synchrono (contemporaneo); se escreveu elle proprio, ou se copiou outro; se é prudente nas suas affirmativas, ou se apenas se estriba em conjecturas; por quanto, dada a paridade no demais, deve-se preferir a opinião do auctor coevo à do mais moderno" (113). Mas — o que é fundamental — o facto de o testemunho ser coevo não implica necessariamente a sua veracidade, uma vez que muitos outros factores podem estar em jogo: "Digo — dada a paridade no demais — porque pode acontecer, e acontece às vezes, escrever a historia com inteira madureza o auctor não synchrono, estribado em monumentos serios e boas razões, e o contemporaneo muito ao contrario, ou seja por negligencia, ou seja por ignorancia dos factos, ou seja por alguma prevençãõ, ou finalmente porque o subjuga a força do proprio interesse" (114).

Se, como acabámos de ver, o testemunho coevo, entendido dentro de certos parâmetros de rigor, merece a Mabillon maior confiança do que o testemunho posterior ao acontecimento, o silêncio que rodeia um facto (mais tarde reclamado co-

mo autêntico) na sua própria "contemporaneidade" suscita -
 -lhe uma reacção semelhante. Na sua opinião, deve ser tida co
 mo muito discutível a veracidade histórica de um acontecimento
 to, estribada em testemunhos que lhe são muito posteriores, de
 que o seu próprio tempo não tenha deixado testemunho, apesar
 de ter sempre de encarar-se a hipótese da perda desse teste-
 munho e do seu (re) encontro tardio. Salvaguardada esta pos-
 sibilidade de certo modo remota, entre o silêncio do próprio
 tempo e a tardia defesa da veracidade do facto, Mabillon pa-
 rece não ter dúvidas. Ouçamo-lo novamente: "[...] não se de-
ve confiar demasiado naquelles factos sobre que os escripto-
res rigorosamente contemporaneos, guardaram silencio; [...] .
Se [...] esses escriptores, ou os que lhe succederam, no in-
tervallo de um até dois seculos, nada dizem a tal respeito, e
não obstante isso um historiador mais moderno, sem se estri-
bar em testemunho ou auctoridade alguma, se atreve a asseve-
ra-los temerariamente, bem pequena conta se deve fazer delle,
 aliás abriríamos ampla estrada para errarmos, e para enganar
 mos os outros" (115).

Sucede também existirem várias narrativas, divergentes
 entre si, sobre um mesmo facto, o que propicia uma situação
 dúbia e de interrogação. Neste caso, torna-se necessário fu-
 gir à "tentação do número", que privilegia aquela que apresenta
 ta maior número de adeptos, para eleger um critério diverso de
 apreciação, baseado na probidade e na garantia intelectual do
 autor: "Quando as narrativas variam, não nos devemos deixar
 attrair pela consideração do numero, mas sim pelo merito e

gravidade dos auctores; visto que muitas vezes acontece que a auctoridade de um auctor grave e sincero merece preferir-se ao testemunho de cem de menos fé, porque estes se foram repetindo uns aos outros sem madura discussão e diligente exame das cousas..." (116) O que está aqui em causa é, pois, muito claramente o problema da tradição infundada, que, continuamente alimentada e transmitida, recebe a chancela da verdade, problema que assume particular acuidade com a proliferação de milagres de santos, que, como acentua Mabillon, é necessário submeter a uma crítica rigorosa.

São estes, em síntese, os pontos principais em que incide a preocupação de verdade e rigor do fundador da diplomática francesa, que Herculano cita de modo circunstanciados na sua primeira carta. Esta insistência na citação directa, amplamente utilizada neste seu opúsculo, em relação não só a Mabillon como aos outros autores, surge, a nosso ver, como uma "aposta" deliberada de Herculano. Este podia ter-se limitado a dar conta das grandes linhas orientadoras do pensamento de Mabillon, e assim defender a sua posição, mas certamente a força dos argumentos perder-se-ia, ao colocar-se Herculano como "voz interposta". Ao optar pela citação (afinal, também uma das armas comumente utilizadas pelos seus oponentes — o recurso directo à autoridade), Herculano como que se retira enquanto objecto de condenação e refutação dos seus adversários, cuja crítica recai assim directamente sobre os homens da Igreja. Ao fazer do seu texto como que uma longa citação, torna evidente que a questão, em última análise, não

lhe diz respeito. Como afirmará já no fim deste texto, "Em these, a contenda dos que blasphemam contra a verdade, que fazem a apologia (e que apologia, meu Deus!) das tradições fabulosas, não é comigo; é com os apóstolos, com os sanctos, com os historiadores do catholicismo, com os theologos, com todos aquelles, e com tudo aquillo a que mais importava à hypocrisia mentir acatamento nesta comedia beata" (117).

Mas opta também pela citação porque os seus conteúdos se adaptam de forma por demais evidente à "construção" secular do milagre de Ourique e ao modo de fundamentação que os seus defensores utilizam; isto é, para Herculano as considerações dos autores católicos sobre o rigor que deve assistir à história mostram, no seu conjunto, sem ser necessário ir mais longe, que nem o milagre de Ourique tem consistência como acontecimento histórico, nem a sua manutenção como tradição nacional apresenta qualquer pertinência. E a defesa encarniçada que dele é feita tem na sua base, além de razões de natureza bem diversa, a total ignorância de regras que já no século XVII eram tidas pela própria ortodoxia católica como essenciais para um trabalho histórico rigoroso (118).

Além de recorrer ao pioneiro da diplomática, Herculano apela, entre outros, para Fleury, padre e escritor francês, autor da monumental Histoire ecclésiastique, cujos 20 volumes foram publicados entre 1691 e 1720 (119). Também ele se debruçou com lucidez sobre os problemas da crítica histórica, com particular incidência no que respeita aos factos da Igreja. Consciente de que no domínio do sagrado a fronteira entre

a crença verdadeira e a credulidade é muitas vezes imprecisa, e ingénua ou deliberadamente ultrapassada, Fleury estabelece a necessidade de uma clara delimitação entre ambas, não só no interesse do rigor, mas do próprio catolicismo. Assim, não é por crer em todos os milagres indistintamente que o cristão é mais piedoso; pelo contrário, seguindo neste ponto a própria Sagrada Escritura, que expressamente o recomenda, afirma que "[...] toda a pessoa dotada de bom juízo e religiosidade deve ser cautelossíssima em acreditar factos sobrenaturaes" (120). Fleury é taxativo: "A critica é, portanto, necessaria. Sem deixar de respeitar as tradições, deve-se averiguar quaes são dignas de credito; devemos-lo fazer, até, se não queremos desacatar as verdadeiras, confundindo-as até com as falsas. Sem que duvidemos da onnipotência de Deus, podemos e devemos examinar se os milagres estão bem provados, para lhe não levantarmos falso testemunho, attribuindo-lhe os que elle não fez"(121).

Face ao eloquente testemunho de Fleury, Herculano coloca de novo, tal como fizera nos opúsculos anteriores, o problema da ignorância do clero, mas sob uma perspectiva de algum modo diferente: o enfoque não é agora o da ignorância que gera efabulações históricas como a de Ourique, mas que pressupõe o desconhecimento e propicia a adulteração da própria crença católica. É neste sentido que Herculano se interroga sobre quem é o verdadeiro ímpio e incrédulo: aquele que tem em conta os ensinamentos dos próprios sábios da Igreja, que incitam à prudência na aceitação de tradições e milagres mal

-fundados, ou aqueles que, aproveitando e explorando a credulidade, inculcam no povo a credulidade e a superstição, afastando-se assim dos preceitos da verdadeira religião. Se no seu opúsculo Eu e o Clero Herculano justificava prioritariamente a sua intervenção pela chamada à religião de uma questão essencialmente histórica, num inadmissível atentado à liberdade do historiador, na primeira carta dos Solemnia Verba coloca o mesmo problema perspectivando-o num outro sentido. A aceitação e defesa do milagre de Ourique não é apenas errada e condenável sob o ponto de vista histórico; ao partir do sacerdócio, ela assume a seus olhos uma feição qualitativamente mais grave: porque, se essa crença não faz parte do dogma católico, se está em completa dissonância com critérios reconhecidamente válidos formulados pelos homens doutos da Igreja, então deveria ser proscrita e não fomentada pelo sacerdócio.

O problema é, pois, colocado com clareza: se, apesar de tudo, o clero persiste em defender algo que está errado à luz não só do rigor histórico mas, acima de tudo, do prescrito pela doutrina da Igreja, então o mal é mais profundo e mais dramático, porque tem a ver com a ignorância e o afastamento da índole da religião, por parte dos seus ministros. Daí que num texto que no seu conjunto se apresenta com uma tónica grave e pausada, ainda que não menos contundente, Herculano solte este vibrante apelo, que recorda de modo irresistível alguns passos de A Voz do Profeta e a parte final de O Clero Portuguez: "Mancebos, cujos corações generosos a indignação póde desvairar! No meio destas saturnaes hediondas, que vedes

passar; no meio dos gritos descompostos da hypocrisia, que embriagada de colera deixa tombar dos hombros seu velho e já tão roto manto, e nua e vinolenta pragueja a verdade, atira com a fé aos pés da politica, rasga as sacras paginas, maldiz as cinzas dos sanctos, dos martyres, e dos sabios, não volteis, cheios de horror e de tedio, as costas ao Calvario. Não! A philosophia, a honesta liberdade do pensamento, bem vedes que estão sanctificadas no livro dos livros. O Christo foi o Deus da verdade. Se ao entrardes no templo ouvirdes dizer que a mentira é sancta, que o povo só póde ser virtuoso se crer em falsos milagres, sahi, porque o templo está polluido pela blasphemia e pela calunia; mas não renegueis da cruz. A cruz está pura; a cruz será eterna. Se esta gangrena que corroe o sacerdocio chegasse, o que não creio, a corrompe-lo inteiramente; se não achassemos uma ara, juncto da qual orassemos em espirito e verdade, a cruz lá está hasteada nos cemiterios, sobre os ossos de nossos paes, para nos irmos abraçar com ella" (122).

Como afirmámos anteriormente é talvez neste texto que, no conjunto da polémica sobre a História de Portugal, mais se nos revela o ideário de Herculano. Em termos genéricos, pode dizer-se que o discurso polémico favorece e empola muitas vezes o circunstancial e o imediato da discussão e traz para primeiro plano a capacidade lógica e o virtuosismo no aduzir de argumentos. Por vezes, paradoxalmente, o essencial passa para segundo plano, e a eficácia de resultados reside mais no estilo do que propriamente na ideia defendida, como vimos su

ceder nas Cartas ao P^e Recreio. Ora, na primeira carta dos Solemnia Verba existe a nosso ver uma feliz conjugação entre circunstância e "estrutura", entre a especificidade do texto como peça da polémica e a sua importância como reflexo de posições de princípio do seu autor.

A atitude que Herculano expressa face ao que está em jogo, ou seja, o problema do milagre de Ourique na dupla perspectiva da crença sincera e do aproveitamento clerical, revela alguns pontos fundamentais do seu pensamento. Em primeiro lugar, a primeira carta dos Solemnia Verba tem grande importância para compreender a sua posição perante o clero em Portugal, que considera encontrar-se num momento de profunda decadência, da qual a atitude tomada em relação à questão do milagre de Ourique é paradigma. A seu ver, a atitude do clero releva de dois pontos essenciais — por um lado, a intolerância na acusação de heresia e impiedade que lançou do púlpito, e, por outro, a ignorância traduzida no desconhecimento dos preceitos que a própria Igreja estabelece para se chegar à verdade dos factos. Neste ponto, os Solemnia Verba são a continuação lógica do anti-clericalismo manifestado por Herculano nesta polémica, desde o seu primeiro opúsculo, e a reafirmação da convicção da justeza da dura crítica à classe sacerdotal no seu conjunto.

Mas pode dizer-se que este opúsculo traduz, acima de tudo, a sua perplexidade e amargura perante a sinceridade daqueles que crêem em Ourique. É que, a par da sua utilização como "bandeira" ideológica, a crença no milagre de Ourique man

tém vitalidade, de que é prova evidente a posição de Maggesi Tavares, a quem esta carta é dirigida. A perplexidade e a amargura de Herculano resultam justamente do que representa a manutenção, em meados de um século que assiste a um decisivo avanço da ciência histórica, de uma crença cuja inviabilidade está amplamente demonstrada. É clara em Herculano a consciência do desajuste entre o avanço que a ciência histórica regista na Europa e o seu estado em Portugal, que permite ainda a existência de um debate como o de Ourique.

Para aqueles que viam no milagre de Ourique o símbolo por excelência do amor da pátria e do seu passado, da intervenção divina na sua constituição política, Herculano surgia como o "iconoclasta", o destruidor das origens da história nacional. A exclusão do milagre de Ourique da História de Portugal, natural num estudo histórico, assume para os adversários de Herculano foros de "heresia" histórica, patriótica e até religiosa porque, como facto primeiro da história pátria, representava a mão de Deus na criação política da nação. Herculano pretende mostrar que a sua concepção de história é animada, afinal, de valores idênticos, do amor do passado e das tradições da pátria, mas entendidos e formulados de modo radicalmente distinto. A verdadeira história, tal como trans^{parece} deste opúsculo, passa, para Herculano, pela demarcação da fronteira essencial entre crença e credulidade. Por isso ele mostra o seu patriotismo e o seu amor pelo passado, mas distingue as tradições verdadeiras das tradições absurdas e infundadas, nas quais inclui a tradição de Ourique.

Torna-se aqui necessário sublinhar que Herculano coloca a sua atitude em relação a Ourique a par de, como ele diz, "outras lendas analogas" (123), que povoavam a história nacional. Esta deliberada generalização, com a consequente "banalização" de Ourique, pretende mostrar que a sua posição não é uma questão pontual que diga respeito apenas à rejeição do mito maior da nacionalidade. A sua rejeição insere-se, pelo contrário, na reflexão do que é a história como leitura do passado, com base no rigor da pesquisa documental, nos instrumentos que permitem a elucidação de momentos e zonas de sombra, na procura da cientificidade possível no estudo dos factos humanos do passado.

O verdadeiro significado dessa exclusão reside na impossibilidade da sua manutenção no âmbito da índole da pesquisa histórica entendida como processo de rigor, na procura das verdadeiras tradições e verdadeiras origens da pátria. Por isso, significativamente, no seu discurso ele nivela Ourique às outras "lendas analogas", "milagres absurdos" e "narrativas infundadas": porque todos eles fazem parte de uma determinada leitura e abordagem do passado que não cabem numa narrativa histórica, tal como Herculano a entende e a pratica. E a sua grande mágoa, no que respeita particularmente a esta polémica, talvez mais funda do que a injustificada — mas de certo modo previsível — sanha clerical, reside na constatação da incapacidade de avaliação daquilo que de verdadeiramente importante trouxe a História de Portugal.

Solemnia Verba (Carta segunda)

Como tivemos ocasião de verificar, o factor que desencadeia a intervenção de Herculano na polémica a propósito do milagre de Ourique, em função do modo como o colocara no primeiro volume da História de Portugal, não é o problema específico do milagre mas o aproveitamento clerical que dele é feito. Deste facto são prova os seus dois primeiros textos, Eu e o Clero e as Considerações pacíficas, dirigidas como vimos, ao redactor de A Nação, e também, a seu modo, a carta ao P^e Recreio. Através da análise que efectuámos destes textos, torna-se evidente que o problema nuclear para Herculano passa essencialmente pela questão da reacção religiosa, pelo endurecimento dos círculos políticos e sociais mais conservadores e reaccionários, pela secular incultura da classe sacerdotal no seu conjunto. Deste modo, os dois primeiros opúsculos funcionam como a denúncia enérgica de uma situação de crise que atingia o âmago da sociedade liberal, o primeiro, de carácter mais panfletário e enérgico, o segundo de tom mais calmo mas de reafirmação do mesmo pensamento.

Não é difícil explicar a pouca importância que a questão de Ourique — afinal o problema concreto que desencadeara a polémica — assume para Herculano: por um lado, como questão de incidência histórica, o milagre de Ourique era algo que para ele estava definitivamente encerrado; por outro lado, e como decorrência lógica deste facto, o retomar da sua discussão, nos termos em que fora efectuada, só podia justificar-se como pretexto para um ataque cujo alcance ultrapas-

sava claramente a esfera da história, para se situar no âmbito da questão clerical que agitava o meado do século XIX. Foi como denúncia desse facto que primordialmente Herculano se decidira a entrar na polémica, e fora também em função dela que orientara os parâmetros da sua intervenção.

Paradoxalmente — ou talvez não — é sobre o problema do milagre de Ourique na sua vertente histórica que Herculano elabora aquela que é talvez, a par de Eu e o Clero, embora por motivos diferentes, a sua intervenção mais importante na polémica: o conjunto das duas cartas que dirige a Maggesi Tavares. Se em Eu e o Clero Herculano referira como uma das razões do silêncio que observara até então a inevitável esterilidade de um debate sobre o milagre de Ourique como questão histórica, nos Solemnia Verba, pelo contrário, ele vai tornar-se o núcleo fundamental da sua reflexão.

Não porque entretanto a sua leitura do problema se tivesse alterado, ou tivesse surgido a seus olhos com outra pertinência. A nosso ver, o que se passa é que Herculano terá relativizado o julgamento que a princípio fizera das verdadeiras razões da polémica, que atribuía de modo exclusivo a um aproveitamento político-clerical. Espírito sensível à sinceridade da crença, Herculano apercebe-se de que existe claramente uma dualidade de espaços ideológicos na polémica sobre Ourique. E se em relação ao problema tomado como bandeira do ataque clerical ele se revela o polemista terrível e implacável, em relação àqueles que defendem o milagre de Ourique como manifestação de uma crença profunda, a sua atitude é com-

pletamente distinta. Porque, se a crença é profunda e séria, fazendo parte de um aparelho vivencial e actuante, é forçoso que o seja também a argumentação em contrário. Desta sua atitude é justamente paradigma a troca de correspondência com Maggessi Tavares, cuja primeira carta anteriormente analisámos.

Nela, segundo julgamos ter evidenciado, Herculano coloca, a propósito de Ourique, como grande questão a impossibilidade da sua aceitação como facto histórico, tendo em conta a fronteira de rigor na determinação crítica dos factos históricos que autores católicos de renome estabeleceram. Trata-se, em suma, da enunciação de critérios amplamente aceites que Herculano sublinha com insistência não ser necessário ultrapassar para ficar comprovada a inviabilidade da defesa da aparição.

A "Carta Segunda" dos Solemnia Verba, datada de 6 de Novembro de 1850, dá sequência ao projecto apresentado na carta anterior, prolongando a questão centrada no problema de Ourique. Nesta, Herculano reafirma que, na sua dupla vertente da batalha e do milagre, o modo como esse problema foi colocado na História de Portugal releva da procura da verdade que a investigação histórica implica e a que o perfil pessoal obriga. Sublinha ainda que esse era o único modo em que lhe parecera possível colocá-lo. Ao debruçar-se sobre o reinado do primeiro rei, deparava-se com a evidência histórica da batalha de Ourique; como tal, era forçoso inseri-la no corpo da sua narrativa, reduzindo-a embora às proporções a que os

documentos sobre ela existentes conduziam. Esta atitude era a única possível, uma vez que decorria do rigor da interpretação dos dados disponíveis sobre a batalha (124).

Quanto à aparição, problema que de antemão sabia ser mais delicado, Herculano afirma ter dito "[...] apenas o restritamente necessario para o leitor vulgar conhecer que eu não a admittia" (125). Com isto, pretende o historiador reafirmar que, ao contrário do que lhe era geralmente assacado pelos adversários mais radicais, não existiara nessa atitude qual quer intuito religioso, pois o plano em que se movimentava e ra outro. Herculano acentua que, bem pelo contrário, e apesar de lhe ser extremamente fácil transformar o problema num "es^ucandalo historico" (126) (retomando aqui um dos argumentos que já utilizara no opúsculo Eu e o Clero), o evitara deliberadamente, remetendo todo o problema para a descrição das notas.

É o caso flagrante do pretense instrumento da aparição, o "juramento" de D. Afonso Henriques existente no cartório de Alcobaça, cuja fragilidade podia ter explorado, mas a que se referira apenas em nota: "Se eu fosse o impio, o atheu, e não sei que mais, que por ahí me chamam os padres ignorantes e mal procedidos, não tiraria vantagem dessa falsificação in signe, para mostrar como a hypocrisia costuma fazer joguete das cousas do ceu para fins terrenos?" (127) Tentara, pois, encontrar um ponto de equilíbrio entre a explanação da verdade e a contenção voluntária em virtude de se tratar de uma questão melindrosa. Mas uma coisa era a descrição, e o evitar,

tanto quanto possível, de uma polémica estéril, outra, como ele diz, e perante testemunhos históricos que lhe surgiam como irrefutáveis, "[...] mentir à minha consciencia, levantar um testemunho a Deus, pospôr as doutrinas dos homens mais pios e eruditos do orbe catholico, que falaram de critica histórica [...]" (128).

É este o primeiro núcleo temático da "Carta Segunda" dos Solemnia Verba: o sublinhar de que a questão de Ourique fora colocada com a naturalidade que a sua própria transparência como facto histórico implicava, mas com uma simultânea discrição, para não ferir almas mais sensíveis ou proporcionar uma polémica queo próprio assunto não merecia. O que Herculano não podia era deixar de corresponder às exigências que a história lhe impunha e que, no caso de Ourique, eram muito claras: a redução da lendária magnitude da batalha a um recontro de reduzidas dimensões e o deslocar da "verídica" aparição de Cristo a Afonso Henriques, com a explícita sanção divina ao começo político da nação, para o campo das lendas infundadas.

Nesta segunda carta a Maggessi Tavares, Herculano não se detém nas grandes questões de princípios para fundamentar a inviabilidade do milagre, como fora o caso da sua carta anterior; descendo ao concreto, discute com o seu opositor algumas das objecções que este lhe fizera, e rebate a pertinência dos testemunhos que Maggessi Tavares mantivera como autoridades em favor da veracidade da aparição.

Na célebre nota XVI que no fim do primeiro volume da

História de Portugal dedica à batalha de Ourique, ao referir a lenda da aparição, Herculano remete, entre outros, para o estudo que o erudito Frei Joaquim de Santo Agostinho tinha dedicado, em 1793, ao "juramento" de D. Afonso Henriques, em que provava a falsidade deste documento (129). No mesmo estudo, incluído na Memoria sobre os codices manuscritos, e cartorio do real mosteiro de Alcobaça, ao mesmo tempo que demonstrava a apocrifia do documento, Frei Joaquim de Santo Agostinho asseverava a sua crença pessoal na veracidade da aparição (130). Socorrendo-se desta "profissão de fé" do erudito agostinho, a que se refere com bastante relevo no primeiro dos seus opúsculos (131), Maggesi Tavares considerava ser "contraproducente", nas suas próprias palavras, o facto de Herculano chamar a autoridade daquele clérigo para comprovar a fraude. Para ele, com efeito, o facto de o juramento ser apócrifo em nada invalidava que a tradição do milagre existisse e correspondesse a um facto historicamente comprovado, tal como o agostinho concedia.

Na sua perspectiva, da falsidade do documento não devia (nem podia) deduzir-se a falsidade do facto de que aquele pretendia ser a legitimação; pelo contrário, a sua existência — ainda que forjada — confirmava a existência da tradição. E, como já tivemos ocasião de referir, para Maggesi Tavares a relação entre o milagre e a tradição de Ourique é de certo modo "circular": o facto é verídico e a atestá-lo existe uma tradição que nele teve origem; esta, por sua vez, funciona como legitimação da veracidade do acontecimento a que corres -

ponde. Aliás, o peso da tradição para sublinhar a veracidade do facto é uma constante naqueles que defendem a historicidade da aparição, como transparece também das palavras de Frei Joaquim de Santo Agostinho: "Julgo [...] que temos todas as provas para afirmar com muita probabilidade, que existio Documento; e para afirmar com certeza, que existio Tradição, e em consequencia o Facto" (132).

Por seu turno, Herculano afirma que não era para a esfera da crença íntima de Frei Joaquim de Santo Agostinho que remetia os leitores, mas sim para a análise crítica que ele fizera do documento em questão (apresentado como a prova máxima da autenticidade da aparição), e essa era a prova ineludível da falsidade do documento. Herculano adianta, inclusive, uma hipótese de explicação para a dúplice atitude do agostinho, que tinha a ver com a atmosfera mental do tempo e com o próprio vínculo ideológico que Ourique simbolizava: "O que se vê de tudo aquillo é que o pobre frade, conhecendo o risco de mostrar o que era e o que valia o ridiculo thesouro dos monges d'Alcobaça, quiz ao menos salvar-se protestando pela pureza da sua crença no milagre de Ourique. Talvez se eu vivesse então fizesse o mesmo, em attenção à circumstancia que nos recorda Gmeiner: "onde vigorou o terrivel tribunal da inquisição, a fogueira estava prompta para a verdade" (134).

Por outro lado, Maggesi Tavares considerava ainda que a posição de Herculano pecava por incoerência: se para negar Ourique o historiador se baseava na inexistência de documentos coevos e de confiança que atestassem o sucesso, parecia-

-lhe necessário encontrar as provas palpáveis do estabelecimento da fraude (134). A isto contrapõe Herculano a enunciação, em síntese, dos argumentos válidos para a leitura crítica do facto: "[Para Maggessi Tavares] negando eu que a tradição de Ourique remonte aos tempos a que se refere, devodizer quando, como e para que a forjaram. Onde existe semelhante canon de critica historica? O que eu sei é que ella começou a apparecer no ultimo quartel do seculo XV, mais de trezentos annos depois da época em que se diz succedido o milagre; o que eu sei é que nenhuns escriptos, nem em nenhum documento legitimo, coevo ou quasi coevo, ha o menor vestigio de semelhante tradição; o que eu sei é que os escriptores modernos que a publicaram não se referem a testemunho algum contemporaneo ou proximo; o que eu sei, portanto, é que as regras de critica adoptadas por homens não menos pios que sabios me obrigam a rejeital-a". E acrescenta, com uma imagem cheia de sabor: "Diga-me V. S^a: se um devedor seu lhe pretendesse pagar uma certa quantia em moeda falsa, V. S^a, depois de examinar e convencer-se da sua falsidade, o que fazia? Pelos principios por que pretende julgar-me, devia reconhecel-a por boa e acceital-a, em quanto não podesse mostrar quando, como, por quem e para que fôra forjada. Não vê V. S^a que uma tal regra de critica nos obrigaria a adoptar como verdadeiras até as lendas indicas de Vishnù e de Brama?" (135)

Outro argumento de Maggessi Tavares era o da necessária veracidade de uma tradição nacional multissecular; para ele não era crível que uma tradição como a de Ourique, tradição

nacional secularmente transmitida e aceite, não correspondes se a um facto verídico, até porque tal significava, em última análise, o subestimar da "boa fé [...] crítica, inteligência, honra, e até amor próprio" (136) dos nossos maiores, que a veicularam e tiveram por verdadeira. Passando novamente sobre a óbvia fragilidade de tal argumento, Herculano chama a atenção para a impossibilidade da sua manutenção face ao rigor necessário ao conhecimento do passado, para a urgência — até pelo ridículo — em não deixar que o sentimento patriótico (ou a interpretação muito particular de que é portador Maggessi Tavares) obnubile a exigência da verdade, para a fronteira entre a realidade e a lenda no conhecimento da história pátria. Porque (ao contrário daquilo que pensa o seu opositor e, de um modo mais geral, os defensores da veracidade do milagre), o facto de uma crença estar mais profundamente arraigada, ser largamente aceite e tê-lo sido por longo tempo, fazendo parte integrante do imaginário (político, neste caso) nacional, como é o caso de Ourique, não é critério válido para aferir da sua pertinência como facto histórico; tal como não é a passagem do tempo que a "santifica" ou legitima, como está claramente implícito no pensamento de Maggessi Tavares. Por isso, de modo lapidar, Herculano afirma: "Deus nos livre de pensar que uma fabula que se generalisa, se converte por isso em verdade" (137).

Sendo Maggessi Tavares um fervoroso crente na aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, vai, no entanto, ultrapassar a questão da veracidade do milagre para se centrar particular

mente no problema da tradição e da sua funcionalidade. Se no seu primeiro opúsculo ela estava naturalmente implícita na a afirmação da crença em Ourique, e na leitura que dela é feita, na sua segunda intervenção a defesa da tradição como corporização da memória colectiva sobrepõe-se ao próprio milagre como facto histórico. A questão essencial passa a ser, a seus olhos, para lá da historicidade do milagre, a necessidade da conservação de uma tradição que se mostrou, ao longo dos séculos, historicamente actuante, ideologicamente justificativa, quotidianamente presente.

A Nova Insistencia pela conservação e utilidade da tradição d'Ourique é o texto em que Maggessi Tavares defende a tradição de Ourique e a sua funcionalidade social e política secular, como materialização de uma crença cuja ausência só pode gerar o cepticismo e a dissolvência moral e política. A questão desloca-se da verdade para a utilidade de uma crença que representa a coesão e identidade nacionais, a própria verosimilhança política do país (legitimidade da separação de Leão, argumento em que Maggessi Tavares se mostra em consonância com José Diogo da Fonseca Pereira, autor do segundo opúsculo da polémica surgido em 1847(138)), a especial protecção divina à pátria. Ainda que não correspondesse a um facto verídico, a tradição era actuante porque tinha a legitimá-la uma crença secular, chave da explicação da própria nacionalidade.

É justamente o problema da funcionalidade do milagre, "[...] a conveniencia [para Maggessi Tavares] de não desillu

dir o povo àcerca das suas tradições mentirosas" (139), nas palavras de Herculano, que proporciona algumas das páginas mais penetrantes da sua intervenção na polémica. A questão do milagre de Ourique leva-o, na sequência aliás da primeira carta dos Solemnia Verba, a explanar a sua posição relativamente às incidências de carácter religioso que esta mistificação comporta: o problema do falso testemunho a Deus, numa directa e explícita filiação no pensamento de S. Paulo, a que várias vezes se refere: "Amemos e respeitemos a tradição divina, e tenhamos esforço bastante para repellir mentiras, sobre tudo quando, segundo as palavras do apóstolo, ellas envolvem um falso testemunho contra Deus" (140). Novamente é clara a importância que para ele assume a fronteira entre crença e credulidade, entre a dignidade suprema do cristianismo e a leitura deturpada que é feita da religião de Cristo. Mas uma vez que se trata de um "milagre político", a questão alarga-se e torna-se mais complexa, visto que implica um aproveitamento político do sentimento religioso, por natureza receptivo à intervenção do sobrenatural; constitui, portanto, a manipulação da crença pelo interesse político e pelo aproveitamento do sentimento patriótico. Tentar fazer da religião um instrumento político e da política um palco de possibilidades operatórias da religião repugna profundamente a Herculano, como cristão e como cidadão empenhado.

Este facto supõe não só, na sua perspectiva, uma profunda ignorância daquilo que é a religião, por um lado, e daquilo que é a política e a história por outro. Num ponto — e num

ponto apenas — religião e política se cruzam (ou devem cruzar-se) : na consagração da liberdade. É conhecido o estreito elo que em Herculano une cristianismo e liberdade: o homem só é verdadeiramente livre na sua crença se segue a essência da sua mensagem, porque a religião é liberdade, e esta deriva do Evangelho (141). Por isso afirma: "Para o povo ser livre, é necessário que seja religioso e honesto; não que seja credulo" (142). Na esfera da política e da história o problema coloca-se de modo semelhante: não é a credulidade (religiosa ou "civil"), fomentada com fins utilitários mas o conhecimento do verdadeiro passado e das suas legítimas tradições que fazem do cidadão um homem livre (143).

A insistência de Maggessi Tavares na conservação da tradição de Ourique pela sua utilidade social e política é pois considerada absurda e inexecutável por Herculano. Além de representar um falso testemunho a Deus, inserindo-se numa perspectiva utilitária da religião cristã, ela em nada contribui para a glória nacional, ao contrário do que pensa Maggessi Tavares, no âmbito de uma leitura muito específica da história pátria. Para este, como de modo exuberante se revela na Nova Insistencia, a crença no milagre e na tradição de Ourique é o factor primeiro de identidade nacional que imprime fulgor ao sentimento patriótico e funcionou ao longo de séculos como impulsionador da glória pátria e dos feitos heróicos dos portugueses. Em suma, corporiza o patriotismo e o sentimento nacional. Para ele, a aceitação da tradição continua a ser útil porque é operatória; e como tal, num século em que o cep

ticismo se perfila como elemento maior de corrosão dos valores, é necessário mantê-la; ainda que não correspondesse a um facto verídico, a tradição é verdadeira — uma vez que se "historicizou" através de uma vigência secular.

Nada mais antagónico com o pensamento de Herculano, para quem os valores fundamentais do cristianismo, do amor da pátria e da história não podem fundamentar-se em tradições e milagres inventados. Utilizando a lógica de Maggesi Tavares, no que se refere à utilidade da manutenção de tradições infundadas, pelo seu valor anímico e pelo efeito motivador de que se revestem para os feitos heróicos de uma nação, Herculano pergunta qual foi o resultado dessa manutenção para os árabes, uma vez que foi o islamismo a crença que mais profundamente se estribou em falsas lendas e milagres "conducentes a inspirar o amor da guerra, o entusiasmo das multidões credulas" (144). Feitas as conquistas, as nações muçulmanas decaíram e pulverizaram-se. "As tradições das victorias, as maravilhas celestes dos tempos heroicos do Islam, lá estão gravadas na memoria de todos. Porque não salvam, não regeneram ellas essas sociedades atropiadas e moribundas?" (145)

Buscando o exemplo nacional, Herculano refere os dois momentos capitais de 1383-85 e de 1580, que são o exemplo vivo (para quem dele precisa) do absurdo de uma crença semelhante. 1383-85 representa a decisiva afirmação da nacionalidade face ao domínio estrangeiro, 1580 a perda da independência face ao poderio espanhol. Entre ambos os eventos, o milagre de Ourique erige-se lentamente como o facto maior da his

tória nacional. E, todavia, sem o estímulo do milagre, a independência nacional manteve-se em Trezentos, ao contrário de 1580 em que, existindo já a tradição do milagre, a independência pereceu. Onde estará, então, a função social e política de tradições inventadas? Para Herculano, "Estes dois phenomenos, que determinam duas épocas principaes da nossa historia [...] são a negação mais solemne da utilidade dos embustes religiosos, ou para melhor dizer, anti-religiosos [...]" (146)

Mas o patriotismo entendido apenas como antonomásia da glorificação da pátria pela procura dos exempla, não se alimenta apenas de tradições infundadas. Herculano sublinha que a própria realidade histórica é tornada fábula quando nela falsamente se corporiza a glória nacional. Tomando a história a sua faceta de juízo moral — perspectiva que nele está sempre presente (147) —, é aqui que muito claramente Herculano mostra o seu desamor pela política expansionista e guerreira, matéria de eleição do imaginário patriótico, e que, para ele, com todo o seu cortejo de horrores de misérias e de "esquecimento" da própria pátria, não pode ser exemplo de morigeração para o povo. Herculano retoma neste ponto um dos vectores essenciais da leitura que faz da história, em que a época moderna marca o início irreversível da decadência, face à Idade Média: "De historias d'aggressões e de conquistas brilhantes não se deduz a necessidade de morrer obscuramente pela defeza da terra patria; não se deduz a moderação revestida de firmeza, que faz respeitar pelas grandes as nações pe-

quenas; não se deduzem nem o amor do trabalho, nem o amor da virtude. E em vez de contarem ao povo as façanhas da Africa e do Oriente, contem-lhe qual era, em tempo de Fernando I, o commercio de Lisboa, e o movimento agricola do paiz no seculo XIV. Estejam certos de que a noticia desses e de outros factos analogos lhe é mais proveitosa, material e moralmente, do que recordar-lhe a gloria de batalhas e de conquistas" (148). A história é também amor da pátria; não pelo embuste, mas pela procura das suas verdadeiras tradições, tal como o patriotismo não é o amor vão da glória ou do feito efémero, da dissolução da identidade e dos valores primitivos da nação, mas a busca incessante dessas genuínas tradições que para Herculano são pervertidas e se esgotam com o estabelecimento do absolutismo e o início da Expansão. E assim, o desfazer de fábulas não é cair no cepticismo, como teme Maggessi Tavares, mas um passo necessário para o conhecimento das raízes da nação e das suas veras tradições, ao qual só pode chegar-se através da "[...] morigeração, trabalho, sciencia" (149).

A história como processo de inteligência do passado deve, pois, partir do estabelecimento rigoroso das "res gestae", e não pode constituir uma glorificação insensata da pátria à qual a própria verdade histórica é sacrificada. É absurdo, portanto, pensar a história como discurso utilitário, suporte de tradições infundadas. Além de que, como também sublinha Herculano, os "milagres militares", como é o caso de Ourique, repugnam particularmente à sua consciência de cristão. Para lá destas considerações de carácter mais doutrinal, Her

culano analisa, naquela que podemos considerar a segunda parte do seu opúsculo, a origem da tradição do milagre de Ourique. Não nega a constância da tradição que, como já vimos, é um dos argumentos-chave dos defensores do milagre; o que ele nega é que ela seja coeva do acontecimento, o que torna mais flagrante a impossibilidade de veicular um facto histórico, sendo portanto relevante estabelecer o momento em que essa crença tomou corpo.

Para Herculano apenas um facto surge como indiscutível: 1485 é a data conhecida mais recuada de um testemunho explícito sobre o milagre de Ourique: "Partamos de um facto. O primeiro testemunho sobre a existência da tradição de Ourique, preciso, incontroverso, é o de Vasco Fernandes de Lucena em 1485: tudo o mais são chronicas que se perderam, vestígios que se apagaram, obras que ninguém conhece" (150). Trata-se da oração de obediência de Vasco Fernandes de Lucena, enviado de D. João II, ao Papa Inocêncio VIII (151). Veremos adiante como, segundo dados relativamente recentes, pode hoje fazer-se recuar esta data de finais do século XV para o início do mesmo século. De qualquer modo, a questão levantada por Herculano mantém total pertinência: historicamente tem de partir-se do facto de que o primeiro testemunho dista de séculos do "acontecimento" em que se diz ter origem.

A questão do silêncio multissecular que rodeia o sucesso é aliás nesta "Carta Segunda" um dos pontos em que Herculano mais insiste, ao contrário da primeira carta, que vimos incidir particularmente no problema do rigor no estabelecimen

to dos factos históricos em geral. Trata-se, a nosso ver, de uma tentativa de adequação, por parte de Herculano, à leitura que Maggessi Tavares faz do milagre de Ourique, para mostrar a sua inconsistência. Se o milagre e a tradição que dele resulta assumem a importância que Maggessi Tavares lhes dá, é no mínimo estranho que só em 1485 ele surja explicitamente; porque, a existir antes, teria sido quase obrigatoriamente invocado em circunstâncias bem dramáticas da história nacional, como é o caso da crise de 1383-85. Nem neste momento único da história portuguesa, em que tudo se conjugaria para a sua invocação — acaso existisse a tradição — ele foi utilizado. E porquê? Simplesmente porque não fora ainda inventado.

O silêncio que antes de 1485 rodeia o facto, é assim, para Herculano, prova evidente, talvez a mais gritante, da inexistência mais ou menos coeva da tradição; bem pelo contrário, mostra que se trata de uma tradição construída a partir de meados do século XV, que virá a encontrar a definitiva consagração e fixação com a historiografia alcobacense. A tradição do milagre de Ourique só se torna constante a partir dos finais do século XV; o descontínuo — nunca assumido pelos seus defensores — entre o "facto" e a primeira referência em forma que lhe é feita é que se torna significativo para Herculano.

O primeiro testemunho inequívoco que ele considera é, como dissemos, o de Vasco Fernandes de Lucena, em 1485. É hoje possível fazer recuar esta data até ao início do século XV,

mais precisamente até 1416. Em 1957, Lindley Cintra publica um importante trabalho (152) em que sublinha a importância da descoberta da Crónica dos Sete primeiros Reis de Portugal, ou Crónica de 1419 (153) (também assim chamada por ter sido redigida a partir desta data), uma vez que permitia fazer recuar de 1505, data da Crónica d' El Rei D. Afonso Henriques de Duarte Galvão, para 1419, a data da mais antiga narração em forma do milagre.

Como se verifica, estranhamente, Lindley Cintra considera que antes da descoberta e publicação da Crónica de 1419, o relato mais antigo do milagre era o que surgia na Crónica d'El Rei D. Afonso Henriques, de Duarte Galvão, de 1505; ignora pois a sua existência no texto da oração de obediência de Vasco Fernandes de Lucena (que aliás confunde com o Vasco de Lucena da Corte de Borgonha): "[...] até ter sido dado a conhecer este importantíssimo texto, o relato de data mais recuada em que se encontrava o "milagre" narrado por extenso era o de Duarte Galvão [...]" (154). Como explicar o facto, se o próprio Cintra conhece a oração de Lucena, e a ela se refere? Em nota de rodapé do mesmo trabalho, Cintra afirma que "O próprio Vasco de Lucena se referiu a Ourique no discurso que em 1485 pronunciou em Roma perante o papa Inocêncio VIII; não aludiu no entanto à lenda da aparição. Pode ver-se o trecho que interessa da sua oração em António de Vasconcelos, O escudo nacional português, na revista Lusitânia, I, 1924, p. 175 ou em A. B. da Costa Veiga, Estudos de História Militar, I, parte 2ª, pgs. 240-241" (155).

A explicação plausível para o desconhecimento de quem referencia de Lucena a Ourique existia a narração do milagre residirá no facto de ele próprio ter consultado a citação da oração que é feita por Costa Veiga ou por António de Vasconcelos nos textos por ele indicados. Ora tanto a citação de Costa Veiga como a de António de Vasconcelos não são integrais, interrompendo-se justamente no momento em que vai ser referido o milagre, talvez porque o interesse de ambos pelo problema de Ourique incidisse explicitamente na batalha e nas armas portuguesas, e só marginalmente no milagre (156).

Já nos anos setenta, Aires Augusto do Nascimento dá conta da existência de um manuscrito latino-medieval intitulado De ministerio Armorum (157), datado de 1416, que inclui uma referência explícita ao milagre de Ourique. O aparecimento deste texto faz portanto recuar em três anos a primeira referência à aparição, em relação à estabelecida anteriormente na Crónica de 1419.

Sublinhe-se que o ponto actual da situação, em nada invalida a pertinência da argumentação de Herculano: o hiato entre "facto" e tradição mantém-se significativo, o silêncio pesado de séculos, para poder aceitar-se a "inultrapassável" tese da constância da tradição escrita e oral sustentada pelos defensores da veracidade do milagre.

Como já dissemos, Herculano vai responder nesta "Carta Segunda" a algumas das objecções e a alguns testemunhos que Maggesi Tavares mantém como autoridades em favor de Ourique. O historiador demonstrara em Eu e o Clero a falsidade do "tes

temunho" de S. Bernardo e da cópia "coeva" do juramento na Symmicta (158), argumentos reputados de verídicos e fundamentais por Maggesi Tavares. Este, na sua segunda intervenção acede a reconhecê-lo como um erro pontual, considerando no entanto que não põe em causa a pertinência de toda a plêiade de testemunhos quinhentistas e posteriores, por si igualmente apontados. Referindo-se a S. Bernardo, afirma: "O erro que eu commetti é em verdade sobre um objecto de importancia; por que a opinião de S. Bernardo [...] é de grande pezo; mas as outras citações que alli faço, e correm entre nós, e existem na nossa historia pelo credito dos seus authores; e sem referencia ao facto attribuido a S. Bernardo, ou dependencia sua; são factos que se corroboram uns aos outros; e que ao seu complexo resultaria um maior gráo de crença; se a elle poderemos juntar a opinião de S. Bernardo; mas pela falta deste Santo, alli introduzido por engano, não se vê a prova da inexactidão de todos os outros, embora, como elle não sejam coevos da monarchia" (159).

É clara a attitude de Maggesi Tavares, que assim conce de igual peso a todos os testemunhos que aduz, independentemente do momento em que foram produzidos; o facto de serem manifestamente falsos os testemunhos "coevos" que referiram não parece a seus olhos retirar validade aos testemunhos posteriores, anulando, deste modo, o significado do silêncio de três séculos que entre eles se interpõe. O problema, tal como ele o coloca, implica uma "lógica de quantidade"; isto é, torneando o óbice inultrapassável da inexistência coeva ou pró-

xima de testemunhos do milagre, Maggessi Tavares considera a tradição de Ourique tanto mais firma e comprovada quanto maior for o número de testemunhos em seu favor. A existência de uma constelação de autores que a partir de Quinhentos veiculam a tradição constitui factor de "prova" fundamental, como se cada um deles constituísse prova por si só, que se robustece com outros testemunhos idênticos mas distintos em termos de fonte, convergindo todos para a demonstração comum.

Ora, todos esses testemunhos correspondem a um facto só: a efectiva existência da tradição no século XVI, mas não mais do que isso. Uma vez que não existem testemunhos coevos, e datando o relato mais antigo de finais do século XV (160), os testemunhos quinhentistas só podem ser considerados como o reflexo de uma socialização e da incorporação, a nível do discurso de poder, de uma tradição datada, que encontrará a sua fixação definitiva com a historiografia de Alcobaça, nomeadamente a partir da "descoberta" do instrumento da aparição em 1596, de que dá conta Frei Bernardo de Brito na Crónica de Cister, em 1602 (161). Em termos de prova, é igual a existência de dez ou de vinte autores do século XVI e posteriores a defender a veracidade da tradição: a historicidade de um facto não é fruto de uma realidade cumulativa, muito menos quando o facto que se pretende provado se verificou a uma distância secular dos "elementos de prova", e o silêncio contemporâneo é iniludível. É neste sentido que Herculano afirma, citando Gmeiner, teólogo católico austríaco dos finais do século XVIII, a que aliás já recorrera na primeira carta dos So-

lemnia Verba (162), "[...] que não provém maior certeza a um facto historico de ser relatado em livros de muitos autores mais modernos, cada um dos quaes foi copiando o que outro tinha dicto. Todos elles junctos não valem mais do que o primeiro que o referiu". E conclui: "Assim, tendo nós escriptores dos fins do seculo XV que relatam o milagre, todas as autoridades que V. S^a cita do seculo XVI annullam-se completamente" (163). Anulam-se, na perspectiva de Herculano, não como prova da existência da tradição, mas como factor de prova da veracidade histórica do facto de que são portadores.

Mas, como dissemos, se prescindir do "testemunho" de S. Bernardo, Tavares reafirma a sua crença nos testemunhos aduzidos por dois grandes vultos da Igreja portuguesa de Setecentos, a que recorreu também na Demonstração Historica e Documentada. Trata-se do célebre bispo de Beja, Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas e do P^e António Pereira de Figueiredo, da Congregação do Oratório, ambos crentes convictos na aparição de Cristo nos campos de Ourique. É sobre os testemunhos que cada um deles carregou em favor da aparição que Herculano se debruça no resto do seu opúsculo, com particular incidência nos do P^e Pereira de Figueiredo, constantes do famoso texto datado de 1786, Novos Testemunhos da milagrosa Apparição de Christo Senhor Nosso a El-Rei D. Affonso Henriques antes da famosa batalha do Campo d'Ourique: e Exemplos Parallelos, que nos induzão à pia crença de tão portentoso caso, de que aliás Frei Manuel do Cenáculo se socorre nos Cuidados Literários (164).

Os testemunhos produzidos por Cenáculo, além da cópia "coeva" do juramento na Symmicta são um outro índice, escrito em Roma, de documentos respeitantes a Portugal, a célebre doação de D. Afonso Henriques ao Mosteiro de Claraval, uma obra que se diz ser tradução, do tempo de D. Afonso IV, de uns Commentarios de Afonso X de Castela, uma passagem de uma crónica inédita dos reis de Portugal que Cenáculo diz ser do tempo de D. Afonso IV, existente na Câmara de Évora (165). Herculano faz uma apreciação rápida destes testemunhos, desde a impossibilidade de discutir a pertinência histórica de um índice não datado até à inexistência dos pretensos Commentarios de Afonso X o Sábio, passando pela fraude em que, desde o estudo que João Pedro Ribeiro lhe dedica nas Dissertações Cronológicas, se sabe consistir a Carta de feudo ao Mosteiro de Claraval (166). Quanto aos outros testemunhos, Cenáculo limita-se a retomar os carreados pelo P^e Figueiredo nos Novos Testemunhos.

Para Herculano, a posição do primeiro bispo de Beja encontra-se em flagrante contradição com a posição de prestígio que detém no seio da Igreja e da intelectualidade portuguesa. Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814) ocupa, de facto, um lugar de destaque no mundo cultural do século XVIII em Portugal. Participa nas reformas pombalinas do ensino, nas quais teve parte activa como presidente da Junta da Providência Literária, em 1770 e da Junta do Subsídio Literário, em 1772. Espírito esclarecido, atento aos problemas culturais do seu tempo, defendeu Verney e o Verdadeiro Método de Estudar (1746)

aquando da ampla polémica que esta obra suscitou. Já retirado no seu bispado, após a morte de D. José e a queda de Pombal, continuou a ocupar-se dos problemas da pedagogia e do ensino público, promovendo a criação de escolas e a formação de mestres. Teve igualmente papel fundamental no enriquecimento dos fundos de diversas bibliotecas (Pública de Lisboa, Évora, Varatojo, Convento de Jesus, etc.), assim como no desenvolvimento dos estudos da diplomática no nosso país, ao promover a publicação, em 1733, da 8ª parte do Nouveau Traité de Diplomatique dos beneditinos D. Tassin e D. Toustain e conseguindo, em 1775, a criação de uma cadeira de Ortografia Diplomática no Arquivo da Torre do Tombo (167).

É em face deste perfil que Herculano, retomando uma ideia já explanada no Eu e o Clero, reafirma a posição difícil em que se encontrava para desmascarar a lenda de Ourique, e que de certo modo o levava ao silêncio durante dois anos: a refutação de uma "pia fraude" que se erigira como símbolo máximo da nacionalidade significava, para lá da ambiguidade das ressonâncias de carácter religioso que ele já previra, a inevitável referência a figuras prestigiadas que haviam participado na sua construção e ampliação, como é, justamente, o caso de Cenáculo (168).

O caso do P^e Pereira de Figueiredo, cujos Novos Testemunhos constituem um topos de referência obrigatória na literatura a favor do milagre, é tratado por Herculano de modo bastante especial. O P^e Pereira de Figueiredo (1725-1797), da Congregação do Oratório, foi considerado um homem de grande

cultura e erudição e um dos maiores latinistas europeus do seu tempo, tendo sido autor de importante tradução da Bíblia com base na Vulgata. O seu Novo Método de Gramática Latina, de 1752, representou, no campo do ensino desta língua, uma revolução que levou ao fim o longo "reinado" da Gramática do P^e Manuel Álvares. Mas, sob uma outra perspectiva, a sua publicação constituiu mais uma peça do problema mais vasto da tensão entre Jesuítas e Oratorianos, muito viva em Portugal no século XVIII, e da qual o P^e Figueiredo participou activamente, ao erigir-se como fundamentador doutrinal das posições de conflito de Pombal com a Santa Sé. Silva Dias, no seu trabalho Portugal e a Cultura Europeia. Sécs. XVI a XVIII, ao ocupar-se da acção da Congregação do Oratório no âmbito da problemática cultural e religiosa de Setecentos, sublinha esse papel do P^e Figueiredo (169).

A posição de Herculano perante o P^e Figueiredo e os seus Novos Testemunhos é, como dissemos, bastante peculiar. Já no seu primeiro opúsculo afirmara sobre aquele texto: "[...] os Novos Testemunhos, do celebre e implacável inimigo dos jesuítas, o padre Pereira, livro que se o não tomarmos como uma longa ironia, deshonra a memória de uma das mais fortes inteligências que Portugal tem gerado" (170). Na "Carta Segunda" dos Solemnia Verba Herculano, antigo aluno do Oratório (171), desenvolve ideia semelhante, pretendendo "salvar a face", de modo artificioso, a uma figura a que dedica visível admiração: para não dar crédito a uma anedota que circulava a propósito do aparecimento dos Novos Testemunhos (172), esta obra,

a seus olhos, só podia ser fruto de uma ironia do seu autor; de outra forma seria "[...] indigna de um homem que pulverizou as pretensões illegitimas e insolentes da curia romana, e que fez tremer boa meia duzia de hypocritas e pedantes do seu tempo" (173). Faz, pois, uma clara alusão à atitude tomada pelo P^e Figueiredo que se colocou ao lado do Estado quando do conflito com a Santa Sé, em 1760, posição que fundamentou alguns anos mais tarde na Tentativa Teológica e na Demonstração Teológica textos de cariz acentuadamente hostil ao centralismo romano, ideia, a que, como se sabe, Herculano era particularmente sensível. Estes textos do P^e Pereira, especialmente o primeiro, alcançaram aliás ampla projecção não só em Portugal como na Europa, tendo sido objecto de várias traduções e reimpressões (174).

Herculano irá pois analisar os Novos Testemunhos do P^e Figueiredo. Na sua "Introdução", este justifica o aparecimento do seu trabalho como resposta à necessidade de uma fundamentação cronologicamente mais recuada do milagre de Ourique. Para defender a sua veracidade, consubstanciada no juramento do primeiro rei, contra a opinião manifestada por alguns escritores castelhanos, António de Sousa de Macedo e António Caetano de Sousa, respectivamente autores da Lusitania Liberata (1645) e do Tomo IV do Agiológico Lusitano (1744), haviam elaborado longas listas de testemunhos de autores portugueses e estrangeiros (175), nos quais se dava conta da existência da tradição antes da "descoberta" por Bernardo de Brito do auto do juramento, em 1596. Ficava assim, a seus olhos, e

aos do P^e Pereira de Figueiredo, provado não ter sido forjado por Brito o juramento de Alcobaça, mas estribar-se numa tradição anterior. Quanto à aparição, o P^e Figueiredo concedia ser problemático ajuizar da sua autenticidade tendo por base testemunhos que não ultrapassavam, em antiguidade, o reinado de D. Manuel (176). O seu propósito era, pois, aduzir testemunhos mais antigos a favor da veracidade do milagre. Com esta finalidade, apresenta quatro testemunhos, dos quais se ocupa individualmente.

O primeiro (177) é o de Olivier de la Marche (1426-1502), nobre borgonhês das cortes de Filipe o Bom, Carlos o Temerário e do Imperador Maximiliano, que, na introdução às suas Memórias, iniciadas em 1492, ao falar sobre as origens das armas portuguesas, faz referência ao milagre de Ourique (178). Esta referência de La Marche, pela sua imprecisão, é muito possivelmente fruto de informação oral, de histórias que circulavam ao nível da elite da Corte de Borgonha, onde era clara a influência portuguesa. Recorde-se que a mãe de Carlos o Temerário era D. Isabel, filha de D. João I. O carácter oral do conhecimento de La Marche sobre a história portuguesa é patente na confusão que estabelece entre o rei da batalha de Ourique, o da aparição de Cristo, e ainda o do famoso episódio do Bispo Negro, facto que Lindley Cintra sublinha no seu trabalho (179). A fragilidade deste testemunho não escapa, aliás, a Herculano (180).

Entre os portugueses que poderiam ter informado La Marche sobre a história de Portugal é de referir a destacada

presença do humanista português Vasco de Lucena na Corte de Carlos o Temerário, que Olivier de La Marche conheceu de perto, e ao qual se refere no início das suas Memórias. A este propósito é necessário não confundir Vasco de Lucena com Vasco Fernandes de Lucena, confusão em que caem vários autores, entre os quais o próprio Herculano, como se verifica no texto que agora analisamos (181).

Era este, pois, o carácter do primeiro testemunho do P^e Figueiredo: um testemunho tardio, confuso, eivado de contradições devidas a um conhecimento oral, longínquo e pouco seguro do problema.

O segundo "novo testemunho" é o de Vasco Fernandes de Lucena na já referida oração de obediência ao papa Inocêncio VIII, integrado na embaixada enviada por D. João II em 1485 e que, como vimos, constitui para Herculano a mais antiga referência em forma ao milagre. Além de denunciar a insuficiência probatória de um documento de finais do século XV três séculos depois do acontecimento, a análise deste testemunho apresenta também o interesse de ser perspectivado no quadro das conturbadas relações de Portugal com a Santa Sé no reinado de D. João II. Aliás, como noutros lugares, Herculano deixa transparecer a profunda antipatia que nutre por este rei, a seus olhos responsável pelo "golpe mortal nas velhas liberdades desta nossa terra" (182), e pela época que inaugura — posição constante da sua reflexão sobre as origens da decadência nacional.

O terceiro testemunho consiste na pretensa referência

ao milagre na resposta que dois letrados — Frei João Xira a Vasco Pereira, confessores do Rei — dão à consulta feita por D. João I, sobre o projecto da expedição a Ceuta, em 1415. A descrição da resposta dos letrados, favorável às intenções do Rei, é feita por Zurara na Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I (183). Segundo o P^e Figueiredo, o texto refere-se claramente à aparição de Cristo a D. Afonso Henriques. Na sequência da indicação dos exemplos de vários outros reis que lutaram contra os infiéis, surge a referência a D. Afonso Henriques, como modelo nas tarefas de dilatação da fé. Vejamos o excerto em questão: "[...] temos ante nossos olhos a memoria do mui notavel, fiel e catholico christão elrei D. Affonso Henriques, cujas reliquias tractamos entre nossas mãos. Vêde, Senhor, os signaes que trazeis em vossas bandeiras, e perguntai e sabei como e por que guiza foram ganhados; os quaes certamente de todas as partes mostram a paixão de Nosso Senhor Jesu Christo, por cuja reverencia e amor o bemaventurado rei offereceu o seu corpo em o campo de Ourique, ven cendo * aquelles cinco reis como vossa mercê sabe" (184).

É este o texto em que o P^e Pereira vê a clara referência ao milagre de Ourique. Nele contudo nada aponta para a evidência que o P^e Figueiredo quer fazer crer, a ponto de o instaurar como um dos quatro novos e decisivos testemunhos em favor do milagre. O seu raciocínio é especioso. É, segundo ele, a alusão à presença das quinas nas armas de D. João I que constitui a prova explícita do milagre de Ourique: "[Esta passagem] mostra clarissimamente ao nosso intento, como

elles, e por boca delles toda a Corte, e Nação Portugueza naquelle tempo tinham por hum facto certo, e notorio, que as Quinas das nossas Bandeiras são na mente do primeiro Insti-
tuidor huns mysteriosos symbolos da Paixão de Christo; e que a origem das mesmas Quinas se deduzia, e devia deduzir do mi-
lagroso Apparecimento de Christo ao primeiro Rei deste Reino no Campo d'Ourique, e das palavras com que o mesmo Senhor o consolou, promettendo-lhe victoria, e estabelecendo nelle para si hum novo Imperio" (185).

Significativamente, o P^e Figueiredo eliminou da sua citação da Crónica a frase subsequente, que Herculano transcreve, e que elucidada, sem deixar dúvida, o verdadeiro sentido da referência a D. Afonso Henriques: "Considerae isso mesmo (do mesmo modo), Senhor, se elle duvidára se o seguinte trabalho era serviço de Deus, não tivereis vós hoje em dia esta mui nobre cidade (Lisboa) nem a villa de Santarem, com outros logares [...]" (186). Fundamentando-se numa passagem obscura (em termos do que se quer dar como provado), o P^e Figueiredo pretende que já em 1415 o milagre de Ourique constava de uma tradição perfeitamente assente e official. Ora, na verdade, o texto não contém, em definitivo, qualquer referência ao milagre: só que, como acentua Herculano, o problema é independente da presença ou não dessa referência em Zurara. Ela não existe; mas ainda que existisse (e sabemos hoje, como vemos, que ela consta de dois textos datados de 1416 e 1419), seria sempre uma referência quatrocentista para provar a autenticidade de um facto que se diz ocorrido no século XII. Es

ta a questão de fundo, questão inultrapassável: "Mas supponhamos tudo quanto quizerem. Adoptemos como exacto o texto impresso de Azurara: vejamos ahi a apparição, embora não haja lá uma unica palavra a similhante respeito. O testemunho isolado de Fr. João Xira em 1415 não seria um pouco tardio para provar um successo de 1139, profundamente esquecido nos chronicons e monumentos coevos? Não o rejeitam as regras da critica sincera; regras estabelecidas accordemente por tantos e tão respeitaveis escriptores ecclesiasticos; regras, emfim, cuja solidez e experiencia demonstra de continuo aos que se votam a serios estudos historicos?" (187)

A existir na Crónica de Zurara, essa referênciã só poderia ser tomada como elemento capaz de fazer recuar a data do estabelecimento da tradiçã e nunca como testemunho da historicidade do facto. É neste sentido que a descoberta do texto De ministerio Armorum e da Crónica de 1419 assume importância, porque traz a lume elementos importantes para a genealogia da tradiçã; e seria nesse âmbito que Herculano os situaria se deles, à data, tivesse conhecimento.

O quarto testemunho invocado pelo P^e Figueiredo diz respeito ao celebrado auto da apariçã, o juramento de D. Afonso Henriques, monumento máximo dos crentes na apariçã. Consiste este "novo testemunho" na convicçã de que antes do aparecimento desse instrumento em Alcobaça, em 1596, existia já em Santa Cruz de Coimbra o juramento do primeiro rei. O P^e Figueiredo diz, no entanto, não saber se é o mesmo documento, que terá eventualmente transitado para Alcobaça, ou se se tra

ta de dois documentos diferentes (188). Ficava assim provado, a seus olhos, que Brito não inventara o documento.

Os documentos em que o P^e Figueiredo se baseava para provar a existência anterior do juramento em Coimbra são ambos retirados da Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Sancto Agostinho (1668), da autoria de D. Nicolaude Santa Maria. Em 1556 pretendeu o Mosteiro de Santa Cruz instruir um processo que levasse à canonização, por Roma, do fundador da nacionalidade (189). Para tal, foram ouvidas testemunhas sob juramento, entre as quais o idoso D. Manuel Galvão, Cónego Cartorário do Mosteiro de Santa Cruz. Do seu depoimento dá conta D. Nicolau de Santa Maria, depoimento que diz incluir referência ao auto do juramento como fazendo parte das "Memorias antigas" de Santa Cruz. O segundo documento, também retirado da Chronica dos Conegos Regrantes, é uma descrição do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, da autoria do P^e D. Francisco de Mendanha, publicada em 1540, em que se diz existir também referência ao juramento.

Não nos foi possível encontrar o texto de D. Francisco de Mendanha, obra raríssima, a que nem Barbosa Machado (presumivelmente), nem Inocência F. da Silva (com certeza) tiveram acesso. Só se conhece esta obra pela referência que D. Nicolau de Santa Maria lhe faz na Chronica dos Conegos Re-
grantes, Parte II, Livro VII, cap. XXII. D. Nicolau refere e reproduz a respectiva tradução do original italiano, ordenada por D. João III, pelo Cónego D. Verissimo (do qual não indica o apelido), intitulada Descripção e debuxo do mosteiro

de Sancta Cruz de Coimbra. O extracto a que o P^e Pereira de Figueiredo se refere como constituindo prova do conhecimento do juramento bastante tempo antes de 1596 é o passo em que, após a entrada na Igreja, se descreve a capela: "A primeira sepultura he do invictissimo, & muito alto, & muy poderoso Senhor El-Rey Dom Affonso Henriques de gloriosa memoria, primeiro Rey deste Reyno de Portugal, Principe dotado de grandes virtudes, & de tanta fé, esperança, & charidade, como mostrou em todas as acções de sua vida. A fé mostrou bẽ quando apparecendo-lhe Christo Nosso Redentor posto na Cruz, cercado de Anjos no Campo de Ourique, rompeo nestas palavras: vós a mim Senhor, se o fazeis por me acrescentar a fé, parece não ser necessario, pois vos conheço, & confesso por Deos verdadeiro, filho da Virgem Sagrada, segundo a humanidade, & do Padre Eterno por geração divina. Aos infieis Senhor, pera que vendo a grandeza desta maravilha creão em vós. Ao que o Senhor respondeo com suave tom de voz: Não te apareci destemodo pera acrescentar tua fé" &c" (190). As últimas linhas do texto sugerem, de facto, uma analogia com o texto do juramento. O resto faz parte da tradição que à data estava já constituída (muito próxima da narração de Duarte Galvão, de 1505), e portanto não constitui problema. O facto é que nos é impossível verificar tanto a sua sequência, omitida a partir da indicação de "etc", como a própria fidelidade ao original da Descrição, dado que a nossa única fonte disponível é a sua reprodução na Chronica. Tanto Inocência como Herculano na Carta Segunda dos Solemnia Verba, se mostram muito rigorosos na

apreciação que fazem acerca da probidade intelectual de D. Ni colau de Santa Maria. Tratar-se-á de um acrescento que, na altura em que escreve (1668), fazia parte integrante e quase "obrigatória" do discurso político e ideológico nacional? É talvez o mais provável. No entanto, a existir no texto de Mendanha, seria importante para um mais rigoroso estabelecimento da evolução e fixação da tradição de Ourique, no que respeita ao juramento, e não, evidentemente, como para o Pe Figueiredo, como "prova" da veracidade da tradição.

A atitude de Herculano perante este testemunho é muito clara. Demonstrada, sem margem para dúvidas, a apocrifia do juramento de Alcobaça (191), este testemunho invocado pelo Pe Figueiredo remete, também ele, para um processo de mistificação histórica, difícil de deslindar nos seus meandros, mas claramente fruto de "uma serie de vergonhas e miserias rupanantes [sic] , e sobre tudo de falta de juizo" (192), a que dedica duas rápidas páginas, nas quais destaca algumas das fraquezas mais evidentes de semelhante testemunho (193).

Ele próprio faz uma apreciação global dos testemunhos trazidos pelo Pe Figueiredo: "Eis aqui os testemunhos que Pe reira colligiu. Os primeiro e segundo são dos fins do seculo XV e ainda assim, ao que parece, reduzem-se a um só (194). Pe rsuadem-no o affirmar Olivier de La Marche que sobre a questão das armas portuguezas ouvira pessoas notaveis de Portugal com que tractara tendo-se espraçado pouco antes em encarecidos e logios à sciencia e talento de Vasco de Lucena. O terceiro é uma passagem, aliás viciada, de Gomes Eannes, a qual, quer

viciada, quer correcta, não contém uma unica palavra àcerca da apparição. Finalmente o quarto é o juramento de Affonso Henriques, que consta existia em Sancta Cruz muito antes de Fr. Bernardo de Brito encontrar o de Alcobaça, o qual não sa be se é o mesmo que estava em Sancta Cruz, mas que nós sabemos perfeitamente que é falso. Eis aqui os testemunhos do mi lagre de Ourique, que tanto peso e auctoridade, que não há pa- ra que se desejem outros mais graves", citando o P^e Figueire do (195).

Podemos, por conseguinte, dizer que, depois do temível sarcasmo das Cartas ao P^e Recreio encontramos nos Solemnia Verba, o tom da pacificação. Ambos os textos representam, afi nal, duas faces de Herculano perante uma questão cujo proble ma nuclear é o mesmo; ambos convergem para uma mesma conclu são que se encontra já, aliás, na óptica de Herculano, incluí da nas premissas do problema — isto é, a inexequibilidade e o absurdo da crença no milagre de Ourique.

Mas no primeiro caso, a sua reacção é uma das possíveis reacções do agredido — pela negação, pela recusa e um diálo go que se apresenta aliás neste caso, impossível, pelo esma gar do opositor, No segundo é a idêntica afirmação face à questão de Ourique, mas agora enquadrada num discurso que se pretende explicativo, em que se nota uma proximidade face ao próprio adversário, a preocupação em explicar a sua posição: em suma, o diálogo.

Como tivemos já ocasião de afirmar a propósito da pri-

meira carta, os Solemnia Verba são um texto fundamental de Herculano nesta polémica. Naquela, Herculano orientara a sua argumentação no sentido de mostrar como, ao ocupar-se do milagre de Ourique, nunca fugira à estrita observância dos critérios de rigor formulados por autores católicos de reconhecida autoridade. Não é ainda a Maggessi Tavares que se dirige, mas, através dele, a quem colocara a questão em função de critérios da ortodoxia, por quem lhe confundia o próprio espaço de actuação. A "Carta Segunda" é de carácter diverso, esta sim, essencialmente dirigida a quem, como Maggessi Tavares, cria no milagre de Ourique sem que tal significasse um juízo condenatório de características clericais. Herculano traz, finalmente, o problema para o campo específico da história, desmontando com base no rigor de análise que ela implica, os testemunhos que Maggessi Tavares, numa lógica cumulativa, sucessivamente carregara nos seus opúsculos.

Os Solemnia Verba compõem-se de duas cartas, a primeira de 20 de Outubro, a segunda de 6 de Novembro de 1850. De acordo com a intenção expressa no final da primeira carta, os Solemnia Verba encerravam um triplo projecto (196), que no entanto não vai avante, interrompendo-se aqui a série de cartas que Herculano tencionava dirigir a Maggessi Tavares. A justificação para tal dá-o o próprio Herculano no fim da segunda carta. Entre o aparecimento das duas, Maggessi Tavares publica, a 25 de Outubro, um pequeno opúsculo intitulado Carta em resposta a outra do sr. Alexandre Herculano que temporariamente Solemnia Verba em que, com a sua costumada urbanidade,

se retira da polémica, dando-a por encerrada, pela parte que lhe toca. A seu ver, o radicalismo e a paixão por que enveredara o debate já nada tinham a ver com a primitiva questão sobre a aparição de Cristo nos campos de Ourique e que fora, a final, a questão que o levara a nela participar.

Esta opção de Maggesi Tavares leva Herculano a dar igualmente por terminada a correspondência a ele dirigida, interrompendo assim o projecto de prolongar a discussão: "Terminarei por dizer, que sinto haver V. S.^a declarado pela imprensa que se retirava da arena da discussão. Por mais opostas que sejam em tantas cousas as nossas doutrinas, a contenda pacífica com um homem honesto, cortez e instruído, era-me summamente agradável. Mas d'hoje avante, dirigindo-me a V.S.^a, diz-me a consciencia que não faria uma acção boa. Até certo ponto seria ferir pelas costas um adversario leal. Cessou por isso a nossa correspondencia" (197).

Os Solemnia Verba, penúltima intervenção de Herculano, encerram o núcleo específico do debate centrado sobre o milagre de Ourique. Contudo, a questão clerical que o envolveu — e que igualmente nos interessou por elucidar em grande medida a posição de Herculano, os tempos e as características da sua intervenção — assume ainda certa relevância no seu último texto.

Com efeito, ainda que a sua tónica essencial resida no problema da batalha enquanto confronto militar — problema contíguo, mas marginal em relação ao nosso estudo — o problema clerical estará ainda bem presente neste derradeiro texto de Herculano.

2.5. A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica

A polémica toma nova inflexão quando, em 1851, é publicado o opúsculo de António Caetano Pereira, Exame historico em que se refuta a opinião do Sr. Alexandre Herculano sobre a Batalha do Campo de Ourique (198).

Com efeito, o académico Caetano Pereira afasta-se dos problemas que até aí haviam constituído o núcleo do debate — o milagre de Ourique e a questão do clero — e faz incidir a sua intervenção sobre o problema militar. Pretende ele, contrariamente à opinião de Herculano, dar como provada a grandeza da batalha, com base na existência de testemunhos árabes. O propósito de Caetano Pereira é, pois, recuperar a versão tradicional da batalha, restituindo-lhe a importância de grande feito militar de consequências fundamentais — a afirmação da nacionalidade portuguesa e o golpe decisivo no poderio muçulmano —, que Herculano pusera em causa na História de Portugal. A estratégia de Caetano Pereira assenta não num discurso retórico e apaixonado, mas numa tentativa serena de fazer valer os seus pontos de vista, estribado no conhecimento da língua e das fontes árabes, que lhe advinha da sua qualidade de professor dessa língua no Liceu Nacional de Lisboa. Ao longo dos vinte breve parágrafos em que articula o seu discurso, Caetano Pereira pretende provar a insuficiência dos conhecimentos de Herculano no que respeita às fontes árabes para assim inviabilizar a leitura que o historiador havia efectuado do famoso sucesso.

É este texto que suscita o último opúsculo de Alexandre Herculano na polémica (199), intitulado A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica. Carta ao Redactor da Semana (200). Este opúsculo é fruto, pode dizer-se, não do interesse espontâneo de Herculano, mas da solicitação queo redactor do periódico A Semana expressamente lhe fizera no sentido de responder às críticas daquele académico. Investido a fundona preparação do quarto volume da História de Portugal, que viria a sair em 1854, e trabalhando já no seu estudo sobre a Inquisição, Herculano não se mostra muito disposto a fazê-lo (201). Mas, ao contrário do que ele próprio esperava, o opúsculo de Caetano Pereira usava de um certo comedimento, delimitando cuidadosamente a questão que desejara tratar, o que era um pouco insólito no cortejo dos ataques violentos que na imprensa lhe eram dirigidos. Por isso, embora claramente irritado com as proporções que a polémica havia tomado, vai responder. Ultrapassando, de certo modo, a componente estóica do seu temperamento, tantas vezes sublinhada por Oliveira Martins, vai dar vazão, antes, à amargura e ao ressentimento, sem prejuízo do rigor que imprimirá à sua resposta. Assim, a sua crítica ao opúsculo de Pereira e à Academia a que este pertencia, assumem um tom desagradável provocando, por seu turno, da parte de Pereira, textos marcados também por outra linguagem e por outra intenção (202).

Não é nosso propósito, porque sai da esfera desta análise, determo-nos sobre o problema histórico-militar da batalha de Ourique, tal como é equacionado por Caetano Pereira e

por Herculano, na resposta que elabora e em que contesta qua se ponto por ponto as objecções do primeiro. Limitamo-nos a sublinhar que no essencial a posição de Herculano foi confirmada pelos estudos que homens como David Lopes dedicaram ao assunto (203). Neste seu último texto interessa-nos sobretudo o significado do "preâmbulo" de que o historiador faz anteceder a sua resposta sobre a questão militar de Ourique, por constituir a sùmula da sua leitura global da polémica.

Estas primeiras páginas constituem, de facto, uma nova e violenta diatribe anti-clerical, posição que resume a sua severidade e a denúncia daquelas que considera serem as verdadeiras razões que conduziram à polémica. Estamos longe da urbanidade dos Solemnia Verba, em que o respeito pela dignidade de uma crença convicta, ainda que errada, o levava a um comedimento de atitudes, a uma certa gravidade de discurso e de argumentação e ao respeito pelo adversário. Este facto explica-se porque, a seu ver, as verdadeiras razões da polémica não residiam na simples defesa do milagre de Ourique. Aqueles que, como Fonseca Pereira ou Maggessi Tavares acreditavam na pertinência de um debate sobre a historicidade do milagre e da defesa dessa crença "nacional", não se encontram no centro do litígio como pensam, mas sim nas suas margens. Por isso, se acede a dialogar com esses, pelo contrário, é terrível na denúncia daqueles para quem a questão de Ourique é apenas pretexto que corporiza uma questão mais grave que insidiosamente se acolhe à sombra de um problema falsamente hístórico. É esta a posição que motiva e condiciona a sua parti

cipação na polémica, e é justamente desta leitura que as primeiras páginas de A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica são reflexo.

Nelas retoma-se, pois, a virulência do ataque ao clero, em cuja impreparação e fanatismo o autor julga encontrar, em parte, a explicação para o problema que se levantou, e que mais não vem do que confirmar a sua "crença na atrophia moral e intellectual da maioria do nosso clero" (204). Mas o problema ultrapassa largamente as fronteiras de uma questão nacional, para se erigir como sintoma de uma questão mais grave. Herculano insere-o, de facto, no quadro da reacção ultramontana na Europa, de que a attitude do clero perante a História de Portugal e o seu autor é reflexo, e cuja vaga de fundo é imperioso travar. E por isso mesmo julga que "as misérias que ahí vão pela imprensa contra mim são um veu que encobre, ou antes descobre por demasiado raro, negocio mais grave" (205). Para ele o grande desafio que a sociedade liberal e o catolicismo enfrentam na época é, sem qualquer dúvida, a reacção religiosa. Esse desafio é claro: "Trata-se hoje de saber se a Europa catholica se ha de infeudar de novo às corrupções da curia romana com o seu cortejo de jesuítas de todos os formatos, de todas as idades e de todas as mascaras ; com os seus titeres inquisitoriaes, com os seus Torquemadas em miniatura" (206).

A questão de Ourique só pode ser integralmente compreendida se entendida como a materialização em Portugal do espirito de intolerância, do atentado à liberdade de pensamento

que essa reacção comporta. O que se ataca nele é, afinal, e para lá dos aspectos concretos em debate, "o progresso das novas ideias, a independência das opiniões, não porque eu seja o mais forte, mas porque circunstancias que não preparei, nem provoquei, me collocaram na primeira linha do combate" (207). E se o combate se anuncia duro, é dever de cada indivíduo, de cada cidadão, lutar com as armas ao seu alcance para ajudar a inverter aquele processo.

No que lhe diz respeito, afirma ter a consciência de dever cumprido na luta contra a reacção, "escrevendo a história" (208). Ela é, para Herculano, a arma privilegiada de que dispõe no campo da intervenção política e social. Não porque ele a coloque ao serviço de paixões ou interesses, mas porque sendo para ele uma mera arqueologia do passado, a história é elemento aferidor de épocas e indivíduos, exemplo moral, instrumento de elucidação do passado e de prevenção do futuro. A história como lição, como procura da analogia de situações pretéritas com o presente, como elemento que permite iluminar e explicar fenómenos do presente é, de facto, uma das características do modo como Herculano pensa a história. Assim pode entender-se a ressonância quase bíblica das suas palavras, ao referir-se à componente cívica quase "sagrada" da missão do historiador: "Allumiado por essa luz moral, que nunca devemos perder de vista, espero levar ao cabo o empenho que tomei, até porque a historia de Portugal é uma das mais ricas em lições para nos prevenirmos contra as astucias de hypocritas, e essas lições são hoje altamente profi

cuas [...] Quando a justiça de Deus põe a penna na dextra do historiador, ao passo que lhe põe na esquerda os documentos incontestáveis de crimes que pareciam escondidos para sempre debaixo das lousas, elle deve seguir avante sem hesitar, embora a hypocrisia ruja em redor, porque a missão do historiador tem nesse caso o que quer que é de divina" (209).

Mas apesar de se tratar de palavras que espelham uma atitude global de Herculano perante a história, elas reflectem também a intenção concreta que lhes preside. É para nós muito claro que o historiador tem em mente com estas palavras o estudo que preparava sobre o estabelecimento da Inquisição em Portugal, libelo terrível muito justamente considerado como prolongamento da polémica que mantivera com o clero, e que viria a lume três anos mais tarde. Aliás, ele próprio anuncia esse seu projecto neste opúsculo, ao afirmar que, se não responde pontualmente aos ataques que lhe são dirigidos, tal não significa que, a seu tempo, não lhes venha a dar uma resposta global que considere adequada: "Quando digo que não posso refutar mentecaptos indecentes, não quero significar que essa guerra que se me faz, atroz na intenção, ridícula nos efeitos, ha de ficar sem punição. Não sou homem disso; mas também não sou homem que gaste polvora com guerrilhas. Heide ir buscar a seu tempo as columnas de infantaria e os macis - sos de cavallaria que estão atraz dellas" (210).

E de facto Herculano retirar-se-á da polémica, retomando-a depois, naquilo que a seus olhos ela tem de constitutivo e essencial, na História da Origem e Estabelecimento da

Inquisição em Portugal, obra cuja intenção determinada está bem patente, não só no espírito e na modelação do próprio texto, como na apreciação, já de certo modo distanciada, que dela efectua, em 1863, no "Prefácio" da terceira edição da História de Portugal. Vale a pena, parece-nos, recordar as suas palavras: "A obra [História de Portugal] fizera ruído e suscitara a animadversão daqueles que querem acomodar a história às credices do vulgo, às preocupações nacionais, aos interesses que nela se estribam, e não corrigir e alumiar o presente pelas lições da história. As repetidas e variadas agressões contra o livro e ainda mais contra o autor denunciavam, em geral, a existência e os intuitos de uma parcialidade irritada [...] Provocado injustamente, repeli essas agressões, porventura com demasiada dureza, e, descobrindo nelas um pensamento anti-liberal, fui mais longe. Ao livro sem intenção política fiz seguir um que a tinha. Vendo no partido que engrossara a ocultas, e que, antigo, se recompusera com elementos novos, um perigo para a sociedade, trouxe à luz uma das mais negras páginas da sua genealogia [...]. Os três volumes da História do Estabelecimento da Inquisição provaram, sem réplica possível, uma verdade importante para a solução da luta que agita a Europa; provaram que o fanatismo ardente e ainda a simples exageração do sentimento religioso são mais raros do que se cuida e que o vulgar é a hipocrisia, de todos os frutos da perversão humana o que mais severamente foi condenado pelo divino fundador do cristianismo" (211).

Neste contexto, parece-nos que o próprio Herculano atri

bui à História da Origem a Estabelecimento da Inquisição em Portugal uma dimensão muito concreta, deliberada e intencional. Iríamos até, correndo o risco de abuso de interpretação, ao ponto de incluir essa obra entre as peças verdadeiramente doutrinárias que integraram a polémica de Ourique. Com efeito, formalmente desligada dessa polémica, distanciada, na sua função imediata, dos opúsculos que a constituem, essa obra é no fundo o retirar "debaixo das lousas" os esquecidos argumentos que ajudam a explicar, afinal, a falsa questão de Ourique. É através de uma construção histórica de carácter panfletário mas também científico que Herculano responde ao partido que "engrossara a ocultas" e que no fundo e também a ocultas, se servira da questão de Ourique como mero pretexto para manipular opiniões.

Ultrapassando, pois, essa questão, responde àqueles que considera os seus verdadeiros motivos e constrói uma obra "com intenção política". Encontramos, assim, confirmada a asserção de Oliveira Martins relativamente à assunção do passado e da história como mestre e instrumento para a inteligibilidade do presente, ao afirmar que Herculano "levava para o estudo do passado as preocupações do presente, porque essas preocupações eram a essência da sua vida moral" (212). Como historiador, ele não se demite da sua condição de cidadão, e é nessa dupla qualidade que intervém no presente utilizando as lições e as analogias que a história oferece. Assim, a História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal não dá apenas conta do historiador: dá conta também do cida-

dão e do político, duas facetas que, afinal, ele não desligou da sua missão de historiador.

Não nos parece, pois, deslocado, remetendo para o "Prefácio" de 1863, sublinhar também quanto um distanciamento cronológico de cerca de dez anos permite igualmente um distanciamento emotivo e até, diríamos, uma certa autocrítica. À ardente emotividade da polémica no seu auge sucede uma visão crítica e despojada na sua componente afectiva e emocional, mantendo todavia todos os seus fundamentos de carácter científico e histórico. Parece-nos também que esta atitude releva da grandeza moral, da irrecusável honestidade intelectual que nos parece ser, para além da impetuosidade e mesmo violência manifestadas em alguns dos seus opúsculos, uma das constantes do perfil de Herculano.

Sendo o seu último opúsculo na polémica, A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica e também o seu fecho formal por parte de Herculano, e numa análise, ainda que reductiva, deste texto, podemos encontrar nele os principais tópicos que num discurso algumas vezes copioso e contundente se encontram disseminados ao longo de todos os outros opúsculos e constituem, em última análise, a visão, a leitura e até a vivência de Herculano em relação à polémica de Ourique.

3. A polémica como denúncia do ultramontanismo. O exercício da liberdade.

Em 1876, na breve introdução que precede o primeiro To mo das "Controvérsias e Estudos Históricos" (Volume III dos Opúsculos), em que reúne os seus textos sobre a questão de Ourique, Herculano refere-se-lhes em termos que resumem a avaliação que faz daquela já distante controvérsia: "Conteme te volume diversos escriptos sobre duas questões históricas. A primeira, que se refere às tradições fabulosas àcerca da batalha de Ourique, quasi que não tem valor algum à luz da sciencia. Expôr semelhantes tradições era, por assim dizer, refutá-las, e perante a historia tal refutação seria de sobra" (1).

De facto, e como tivemos ocasião de verificar pela análise detalhada que efectuámos dos seus textos polémicos, o sentimento que Herculano exprime com maior insistência, a par da sua crítica ao clero, é o desencanto pela fraqueza conceptual da polémica, ou melhor, a perplexidade que advém da própria possibilidade de um debate sobre o milagre de Ourique, numa época de efectivo avanço e fundamentação da ciência histórica na Europa, e também, de certo modo, em Portugal (2). É esse o sentir, como dissemos, que subjaz a todos os seus textos, com particular evidência para as duas cartas que dirige a Maggessi Tavares.

A questão que se levantara em torno de Ourique era uma falsa questão, que à luz da história não chegava (nem podia

chegar) a ter pertinência nem a constituir-se como tema autônomo de debate. Assim sendo, e como atitude lógica — capacidade de que Herculano particularmente se orgulhava — as razões da questão só podiam encontrar-se num registo necessariamente diferente, inserido no quadro social e político que agitava a Europa de então e que se prolongara, em desenvolvimentos concretos, até à época em que escreve. A sua explicação para a questão é tão transparente em 1876 como o fora no momento do debate: "Se a religião era extranha ao assumpto , ou antes ganhava na supressão de uma pia fraude, perdia com isso a maioria do sacerdocio, atarefada, hoje mais que nunca, em tecer a rede de suppostos milagres em que parece querer a mortalhar o catholicismo" (3).

Mais de vinte anos passados sobre a célebre contenda, Herculano mantém o primitivo diagnóstico que fizera sobre as razões que a ela presidiram, agora confirmadas, a seus olhos , pelo próprio caminho que o catholicismo parecia seguir após a instituição do dogma da Imaculada Conceição (1854), a Enciclica Quanta Cura e o Syllabus, e as resoluções do Vaticano I, em que pontificava a infalibilidade papal.

A sua publicação nos Opúsculos, mais de vinte anos depois, traduz igualmente a coerência de uma atitude antiga, a atitude que o levara a responder àqueles que o haviam atacado: não uma necessidade de justificar uma posição de carácter histórico, antes o sentido cívico de uma intervenção política e socialmente premente. É pois, não pelo seu (inexistente) interesse científico, mas como reflexo de intervenção cívica que

Herculano considera a questão de Ourique e vem a consagrar os seus textos nos Opúsculos.

Esse sentido da intervenção cívica, característica constante do seu perfil, é particularmente sensível nos anos em que se desenrola a polémica. O ano de 1846, em que sai o primeiro volume da História de Portugal, era igualmente o ano da complexa revolta da Maria da Fonte, cuja repressão vai possibilitar o regresso de Costa Cabral ao poder. Apesar de se atenuarem as características ditatoriais que caracterizaram o seu primeiro período de vigência, o cabralismo continua a exercer um poder de certo modo repressivo, que se manterá até ao movimento da Regeneração, em 1851. Em 1850 é publicada a famosa "Lei das Rolhas", que limitava de modo significativo a liberdade de expressão, contra a qual Herculano interveio prontamente, apesar da acusação de silêncio sob o consulado de Costa Cabral, que, no âmbito da sua polémica com a Regeneração, em 1853 lhe dirige Rodrigues Sampaio (4).

Os tempos eram, de facto, difíceis. Ainda que significasse o fim do cabralismo, a Regeneração nascia, como penetrantemente observa A. José Saraiva, já sob o signo da contra-revolução que se acentuava na Europa, após o "terror vermelho" que 1848 representara (5). Este gerara, com efeito, uma reacção generalizada com repercussões também em Portugal (6), que Herculano desde cedo demonstra ter detectado. O Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino ao Partido Liberal Português (7), de 1858, é um dos textos em que ele mais claramente reflecte sobre o vasto e

complexo problema da reacção europeia e suas ressonâncias em Portugal. Aí adverte para a necessidade de um alerta constante contra tais progressos, que uma análise atenta da história europeia mais recente torna de certo modo óbvias (8).

No caso concreto da introdução em Portugal das irmãs de caridade francesas, sobre a qual polemiza neste texto, Herculano demonstra mais uma vez a importância que nele assume a história como factor preponderante para a elucidação do presente, ao oferecer à reflexão momentos cuja analogia com o presente não podem nem devem ser desprezados. Naquela tentativa aparentemente benigna Herculano vê o espectro da também aparentemente benigna introdução da Companhia de Jesus no país, em século já longínquo: "Ha tres seculos que também dos frades de um instituto novo, chamado a Companhia de Jesus, entram sòzinhos em Portugal. Um delles abandonava logo este pais para atravessar o oceano e ir embrenhar-se entre as gentilidades da Asia. Ficou o outro. Foi o que bastou para nucleo de uma associação, que em breve dominou tudo [...]. Este exemplo memoravel e de triste recordação domestica deve ser inutil para nós? As apprehensões actuaes serão menos justificadas do que as dos homens instruidos, sisudos e experientes do meado do seculo XVI? Ha quem diga que sim, ha quem pense que a historia serve só para pasto de uma curiosidade van; quem supponha que as leis da humanidade não são sempre as mesmas; que onde se deram causas identicas não se hão de repetir os mesmos effeitos. Deploramos a intelligencia dos que assim pensam" (9).

Apresentando factos que considera como provas concretas do avanço da reacção ultramontana em Portugal, Herculano vê na tentativa da introdução das irmãs de caridade no nosso país não um facto avulso e sem significado, mas, pelo contrário, peça fundamental do avanço e recuperação reaccionários: "É d' estes precedentes que principalmente deriva a gravidade da introdução das irmãs de caridade francesas em Portugal, introdução que, segundo já mostrámos e continuaremos a mostrar, não se póde reputar alheia à conspiração organizada neste país contra a liberdade; que não é, que não póde ser senão uma nova phase della" (10).

A questão religiosa é talvez aquela em que, para Herculano, mais claramente se consubstanciavam os perigos e os sintomas da reacção pós-1848, num crescendo de desencanto que atinge porventura na sua carta a José Fontana o ponto máximo de explicitação. Se n' A Voz do Profeta, e pensando particularmente no caso português, a linha de força é a defesa da religião "tradicional" contra o radicalismo da esquerda liberal, muito mais tarde, em 1871, e como corolário de um processo de que, como temos vindo a ver, cedo se apercebe, Herculano empreenderá a defesa do catolicismo contra a reacção religiosa que mina, por dentro do próprio catolicismo, a Igreja e os fundamentos da religião. O perigo não vem do exterior, proveniente de acontecimentos como as conferências do Casino: o grande perigo vem do interior do catolicismo. Essa a grande questão, e é nesse sentido que lucidamente afirma, referindo-se ao absurdo da proibição das conferências: "Não se toma

a fortaleza divina; mas póde ser minada e alluida por uma guarnição desleal. É esse actualmente o grande perigo que a ameaça; não são os discursos do Casino. A situação da igreja assimilha-se hoje àquella em que se achava no IV seculo, quando o aryanismo, no dizer de S. Jeronymo, triumphava por toda a parte, e até o papa Liberio adheria à formula ariana do conciliabulo de Sirmio e acceitava como orthodoxia a heresia. Esta situação tristissima da igreja é cousa um pouco mais grave para a religião do Estado do que todas as hostilidades imaginaveis dos seus adversarios leaes" (11).

Mas o problema do avanço reaccionário em Portugal não é apenas equacionado como fazendo parte de um movimento de carácter mais geral e à escala europeia. Existem especificidades no caso portuguezs, que Herculano não deixa de acentuar. A sua crítica ao clero portuguezs, que se torna porventura paradigmática como facto público com a polémica de Ourique, na qual, como vimos, algum clero tomou parte activa, é em Herculano ponto de reflexão de toda uma vida, em que frequentemente chama a atenção para a necessidade de reformas da educação e da instrução do clero (12).

A sua attitude perante o clero é, de modo geral, enquadrada dentro dos parâmetros de crítica a uma vivência adulturada da religião católica, ao esquecimento da vocação pastoral, ao fomento da credulidade, à hipocrisia como arma de natureza política, a uma deficiente instrução e preparação para as tarefas que lhe estão cometidas. E, enquadrada dentro destes parâmetros essa attitude crítica é, como dissemos, uma

constante da sua reflexão de homem público, um dos elementos que mais profundamente moldam a vertente anti-clerical do seu pensamento, mas que reflecte paralelamente a importância que os problemas religiosos assumiram na sua vida e obra.

Parece-nos ser na célebre e fundamental carta a José Fontana o lugar em que de modo mais lapidar Herculano resume a visão que tem do problema da religião em Portugal, polarizada entre a crendice e a superstição, reflexo de uma "propedeutica" religiosa secularmente deficiente e lacunar, e o cepticismo, que gradualmente se instala em determinados níveis da escala social; em qualquer dos casos, o desconhecimento dos verdadeiros fundamentos da religião católica. Portugal surge-lhe, de facto, em 1871, como um "[...] país, onde, por ignorancia do clero inferior e má-fé ou desleixo dos prelados, as maiorias incultas crêem nas bruxas, nos feitiços, nas mulheres de virtude, nas almas penadas, na permutação de milagres por ex-votos de cera, e onde, falando geralmente, as minorias inteligentes e instruídas buscam estonteiar-se, supprimir uma voz interior que fala de Deus, com a indiferença ou com o scepticismo [...]" (13).

Referimo-nos mais atrás ao problema da reacção generalizada a que a Europa assiste após os tumultos de 1848, e que a nível religioso se manifestam num aprofundamento do ultramontanismo católico. Vimos também como para Herculano tal situação reclama uma urgente inversão do processo. Este problema não pode, no entanto, parece-nos, ser perspectivado num único sentido. Se a reacção religiosa e especificamente ultra

montana é um facto que ultrapassa em amplitude as fronteiras da própria religião, a grande importância que assume não pode ser explicada apenas através de uma leitura política e "ideologizada" do sentimento religioso.

Com efeito, essa amplitude explica-se também pelo facto de coincidir grosso modo com um iniludível renascimento da crença religiosa que não tem pouco a ver com uma certa construção romântica do homem e do transcendente. Existe, pois, no ultramontanismo católico um claro aproveitamento dum facto irrecusável: o renascimento do sentimento religioso no mundo pós-iluminista. Também Herculano se apercebe muito claramente desta realidade, da qual ele próprio participa. O seu texto Do Christianismo é justamente orientado, além da condenação do catolicismo "militante", segundo estes dois vectores: por um lado, a violenta crítica ao enciclopedismo anti-religioso, responsável, a seu ver, pelos progressos do cepticismo e da descrença; por outro lado, e paralelamente, a constatação da ultrapassagem dos fundamentos dessa atitude, pelo ressurgir inequívoco da crença. Com efeito, verifica-se uma superação do princípio de inteligibilidade que estava na base do iluminismo — a noção de que o progresso e a civilização eram incompatíveis com o Evangelho, confundindo com a leitura que dele fora secularmente feita, a nível institucional.

Herculano defende, pelo contrário, a possibilidade de uma conciliação entre a civilização, o progresso e a religião, contra o iluminismo, afirmando que "a guerra entre o Evangelho e o progresso era absurda; era guerra entre luz e luz, não

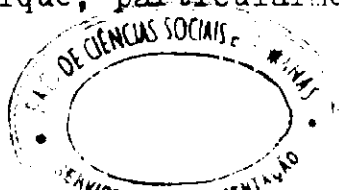
entre luz e trevas. Concordes a fé e o saber, a sua acção sobre os destinos das nações brevemente será immensa e irresistível" (14). É assim que tanto Lamennais (ainda que com reservas) (15), como especialmente Rousseau lhe surgem como paradigma de uma atitude nova que se anuncia contra os princípios do século da "irreligião": o ressurgimento do sentimento religioso. E defende mesmo, firme na sua convicção: "E se o christianismo não triumphou ainda completamente das preocupações vergonhosas do seculo passado, não se carece de grande perspicacia para antever que não tarda o dia em que a Europa seja outra vez verdadeiramente christan" (16).

Herculano dá pois conta de uma esperança que no entanto se viria a revelar de certo modo iludida pelo aproveitamento que o ultramontanismo católico e a reacção de um modo geral fazem desse renascimento religioso. No Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino exprime claramente esse pensamento, citando em apoio da sua tese palavras de Guizot em relação a uma situação similar em França: "[Guizot] descreveu com rapidos traços n'um livro recentissimo [Mémoires, T. I], o character da reacção clerical e absolutista a que impiamente foi sacrificado o sentimento religioso que renascia em França." "O mal que ainda dura — diz Mr. Guizot — [...] é a guerra declarada por uma porção consideravel da igreja catholica de França à sociedade franceza actual [...]. O movimento que reconduzia a França para o christianismo era sincero e mais grave do que parecia. Entregue a si, e sustentado pela influencia de um clero que só se preoc

cupasse de renovar a fé e a vida christã, aquelle movimento teria grandes probabilidades de se propagar e de restituir à religião o seu legitimo imperio. Mas, em vez de se conservarem nesta alta esphera, muitos membros do clero catholico e seus cegos partidarios desceram a questões mundanas, e mostraram-se mais ardentes em repôr no antigo molde a sociedade franceza, com o intuito de restituir à igreja a anterior situação, do que em reformar e dirigir moralmente os espiritos" (17).

Mas esse aproveitamento explica-se também em parte pelo radicalismo que certos sectores liberais manifestaram perante a religião. Herculano não deixa, de facto, de assacar o papel negativo que a seus olhos o liberalismo teve, em certa medida, na efectivação desse aproveitamento reaccionário do ressurgir do sentimento religioso. A leitura que faz do problema articula-se, de facto, também por essa vertente: ao atacar a religião, o liberalismo proporcionou uma aceleração ou um aprofundamento, conforme os casos, de uma tendência "passadista" da religião, propiciando a sua aliança com os princípios e os valores da antiga sociedade, e portanto, uma política ultramontana a médio prazo.

Digamos que a nova sociedade não conseguiu, passados os traumatismos inerentes à instauração de uma nova ordem, recuperar para o seu campo uma aliança com a religião — sonho tão caro a Herculano e a certo pensamento romântico liberal. Tal sentimento (que como vimos, Herculano recorda no âmbito da polémica de Ourique, particularmente em Eu e o Clero) é



bem patente, a espaços, na sua obra — lembremos o episódio da entrada do soldado liberal e o encontro com o sacristão, na volta do exílio, nas Cenas de um ano da minha vida, episódio evidenciado por A.J. Saraiva (18), Os Egressos, As Freiras de Lorvão, e A Voz do Profeta, tal como O Clero Portuguez, opúsculo bastante raro, de 1841, retirado da circulação pelo próprio autor (19). Neste último exprime com veemência a sua perplexidade pelos excessos cometidos pelo primeiro liberalismo, terminando com o seu verbo grave e autêntico: "Ai dos que abominam a cruz, porque a cruz é eterna! Quem passa como sombra van são os homens e as suas paixões, as gerações e os seus crimes, os povos e as suas leis insensatas" (20).

Herculano ensaia, pois, uma análise múltipla da reacção europeia e suas ressonâncias em Portugal. Retomando a questão levantada sobre Ourique, torna-se óbvio que o factor primordial da sua intervenção se encontra justamente na necessidade da denúncia de uma situação política e socialmente inquietante. A questão histórica invocada não pode, tanto por sua natureza como em função da lógica da análise, que efectua, assumir-se senão como um pretexto prenunciador de outros intuitos. Este é, de facto, a sua leitura do problema, que conseqüentemente molda o espírito que preside à sua intervenção.

A polémica é para ele o espaço em que se evidencia a materializa de modo mais claro sentido cívico que preside à actuação e vivência do cidadão empenhado. Ela é, de facto, um "modo de estar" que lhe é muito peculiar, correlato da sua

imagem de cidadão. Várias vezes se tem dito que, de certo modo, Herculano se "perdeu" nessas "guerrilhas", como ele próprio lhes chama, desviando-se de outros trabalhos mais importantes. Mas elas podem ser vistas, sob outra perspectiva, não como factor de dispersão, mas como momentos indissociáveis da sua imagem e do modo de encarar a sociedade, o facto público e a própria concepção de cidadania (21).

Em carta ao Duque de Palmela, de Dezembro de 1868, define de modo singular essa capacidade de intervenção, derivada não de uma acribia cultivada, mas de uma necessidade constitutiva e vital de intervir na sociedade: "Quanto ao país, e às minhas profecias, acredite que o contrário do ditado ninguém é profeta na sua terra é que é verdade. Na nossa terra, onde temos obrigação de conhecer os homens e as coisas, é que possuímos elementos para prever o futuro" (22).

É através da polémica — e em várias e de vários tipos se viu envolvido ao longo da sua vida — que em Herculano mais claramente se evidencia a atenção ao tempo e a importância que para ele assume, por assim dizer, a "circunstância" das grandes questões do seu tempo. É esse aliás o sentido da "Advertência previa" ao primeiro volume dos Opúsculos, publicado em 1873, em que demonstra bem a consciência do "império da circunstância" em parte significativa da sua obra, assumindo-a como vivência inevitável. Diz ele: "Os escriptos aqui reunidos, os quaes, na sua maior parte, foram inspirados por impressões momentaneas, perderam o interesse que lhes provinha das circunstancias que os provocaram; mas, ainda assim,

dem ficar como marcos milliaris que ajudem a assignalar as luctas e o progresso das idéas em Portugal no decurso de mais de trinta annos [...]. A demasiada vivacidade, a talvez exagerada energia com que frequentemente ahí são expostas e defendidas taes e taes idéas e combatidas outras, revelam a indole impetuosa mas sincera de quem escreveu essas paginas" (23).

Uma vez que "o homem imprime necessariamente em todos os actos da vida as condições do seu ser" (24), porque a crença é factor estruturante do homem como ser e cidadão, existe nele uma particular veemência e uma entrega total na defesa dos seus pontos de vista, uma capacidade de proximidade das questões, o que lhe permite exercer a crítica, mas uma simultânea distanciação no julgamento. Se no início da sua primeira carta a Maggesi Tavares afirma não ser "dos menos sujeitos a ceder às vezes aos impulsos da vivacidade" (25), é porque justamente ele tem da intervenção pública como materialização do dever cívico uma noção quase sagrada, em que o exercício da liberdade se entrelaça com a exteriorização de uma atitude moral. O seu conceito de cidadania é totalizante porque de certo modo tende para a exclusividade. Como afirma em 1858, "Só ha uma cousa nas obras humanas que tenha em si mesmo a sua causa final; é a arte. Tudo o mais tem por objecto a sociedade ou o individuo" (26).

Herculano sempre defendeu a necessidade do debate público das ideias, como factor de dignificação da cidadania e simultaneamente como a explicitação porventura mais adequada e clara do exercício da liberdade do cidadão. A imprensa assu

me nele particular relevância como espaço privilegiado na ver tente pública do debate ideológico lato sensu. É a componen- te pública que legitima e dá significado social ao debate e à troca de ideias, ainda que antagónicas. Por isso existe ne- le um visível respeito pela imprensa, instituição que permite a propagação do facto público, a informação, o fomento do pro- gresso. Já em 1838, no artigo "A Imprensa", considera-a como "o maior factor da sociedade moderna, o que marcou a maior e- pocha da historia universal, fazendo surgir a revolução mãe, a revolução das revoluções, a revolução por excelência. Se a civilização progride com tanta rapidez a este seu invento o deve [...]"(27). Ela é, pois, um factor prioritário de progres- so e de civilização de que a sociedade moderna dispõe, e a sua missão última é contribuir "para que a sociedade se me- lhore e civilize [...]" (28).

Mas simultaneamente manifesta uma certa "vertigem" pe- lo imenso e incontrolável poder que nela pressente, pela du- plicidade que ela carrega em si por natureza, pelas possibi- lidades infinitas de um mau uso desse instrumento social, dentro dos parâmetros de observância da liberdade da sua uti- lização: "Quantos milhões de cabeças na hora em que isto es- crevemos se estão em toda a superficie do globo repassando da palavra imprensa! [...] Quantos centenaes e milhares de pennas estão neste momento lançando para dentro deste vaso, sempre em fervura, os mistos mais extranhos; a verdade, o so- phisma, a mentira; a impiedade ou a fé, o fel da calumnia ou incenso da lisonja, a caridade ou o ódio, a innocencia ou

corrupção, a honra ou o desaforo, a animação ou o desalento, as sementes da paz ou as da guerra!" (29).

Tal como noutros lugares da sua obra, também a polémica de Ourique mostra a importância que a imprensa reveste para Herculano. Tanto em Eu e o Clero, como nas Considerações pacificas ou nos Solemnia Verba é muito clara a reverência pelo "sacerdócio da imprensa" (30), o hábito em "patentear livre e singelamente as [...] opiniões acerca dos homens e das cousas" (31). É deste facto que nos parece derivar, em parte, a própria dualidade de registos discursivos, nele tão frequente: o respeito pelo justo e adequado uso da imprensa suscita-lhe o respeito pelo adversário e um tom análogo — é o caso particular das Considerações pacificas e dos Solemnia Verba, na polémica que estudamos. Mas quando a utilização da imprensa escapa ao sentido do "sacerdócio cívico" para enveredar pelo ataque gratuito, a violência na argumentação ou até mesmo pelo ataque pessoal, Herculano é terrível na sua utilização — já não como instrumento, mas como arma, em que os seus dotes de temível polemista mais evidentemente se mostram — como é o caso das Cartas ao P^e Recreio.

Mas apesar de tudo, e em última análise, também essa componente de radicalização no seu uso faz talvez parte da sua própria natureza; por isso mantém que "a imprensa livre é a mais bella das instituições; é-o até muitas vezes quando a transformam as paixões; porque dos seus desvarios das luctas que suscita resulta não raro brilhar a luz da verdade" (32).

A defesa da liberdade da imprensa é, com efeito, corre

poderes civis instituídos perante uma questão que ultrapassa a sua esfera de acção, e que reside na manifestação — isto é, na exteriorização — da liberdade de pensamento. Com uma limpidez absoluta, equaciona a questão de modo notável: " O que é grave em si, e como tendencia, e como symptoma, é a intervenção da policia preventiva nessa questão: é a policia violando um direito anterior à lei positiva, o direito da livre manifestação das ideias [...]. O governo parece ignorar que o bom ou mau uso dos direitos absolutos está acima e alémdas prevenções da policia. Dizer-se que se respeita a liberdade de pensamento, sob a condição de não se manifestar, é pueril. Na manifestação é que reside a liberdade, porque só os actos externos são objecto do direito, e a liberdade de pensar em voz alta é um direito originario [...]" (35).

Mas além de desafio ao princípio absoluto da manifesta^{ção} da liberdade de pensamento, e uma vez que esta é geradora de civilização e progresso, a censura é também para ele, no quadro geral do progresso humano, contínuo e invencível, uma inequívoca negação dessa tenência, "uma insolencia do passado contra a dignidade social da geração presente" (36).

A sua atitude perante o duplo problema da liberdade de imprensa e a censura revela-se porventura em toda a sua extensão em 1851, aquando do aceso debate que mantém com o jornal legitimista A Nação (37). No âmbito desta contenda, A Nação atacara a memória de D. Pedro IV em moldes que suscitaram o veemente protesto de Herculano, em artigos publicados no jornal O Paiz. A questão chegou mesmo a enveredar por um tom

de violência verbal e por um debate encarniçadamente ideológico. Mas no momento em que as autoridades intervêm, processando A Nação por difamação da memória do rei, Herculano, em atitude de grande dignidade cívica e sublinhando o valor, que lhe era tão caro, da liberdade de expressão e debate, dá a discussão por encerrada — porque para ele os assuntos públicos devem ser discutidos no campo da imprensa e não ser objecto de sanção por parte dos poderes constituídos. Nesse sentido afirma, dirigindo-se aos redactores de A Nação, no último artigo que publica sobre o assunto: "Se o tivéssemos sabido a tempo [do processo] o nosso artigo teria sido suprimido. Desde o momento em que a auctoridade interveiu [sic] no combate, a questão acabou para nós. D. Pedro e a sua vida pertencem hoje à historia: na nossa opinião defendê-lo ou agredir-lo não pertence ao ministerio publico [...]. De hoje á vante até que se conclua o processo da Nação, o orgão do partido do sr. D. Miguel não nos ha de encontrar mais no campo da imprensa, ainda mesmo quando nos aggredisse. A perseguição sanctificou e tornou para nós inviolaveis os nossos adversarios politicos" (38).

Num último sentido a componente pública de que toda a polémica se reveste, assume particular importância em Herculano. Do homem público, tal como ele o entende, é inseparável o juízo da história. Tal como pela história o passado é aferido e julgado, também o presente, que um dia será história, será por sua vez alvo de julgamento. É na consciência sempre presente deste facto que Herculano equaciona as suas

atitudes de homem público e de cidadão: a preocupação pelo julgamento do porvir — afinal a concepção da história também como última sanção, porque "lembra, caracteriza e julga" (39), facto particularmente visível nas suas intervenções de polemista.

Tentámos neste capítulo acentuar dois aspectos que nos parecem particularmente relevantes da visão e da vivência de Herculano sobre a polémica de Ourique. Por um lado, a explicitação daquelas que são, a seus olhos, os verdadeiros motivos que presidiram à polémica, para lá daquela que ele sempre considerou como "cortina de fumo" e manobra de diversão: o problema da historicidade do milagre. É muito claro o juízo e a avaliação que faz dos genuínos intuitos da polémica, que para ele não se esgotam no motivo invocado, mas são, pelo contrário, de natureza essencialmente diversa: isto é, um dos vários sintomas da materialização da reacção europeia em Portugal, da impreparação e fanatismo de parte significativa do clero. Herculano concebe pois a polémica de Ourique como fazendo parte de um plano organizado e vasto, em si próprio um pequeno elo que, desligado do contexto que lhe atribui é insignificante, mas que nele inserido assume as suas verdadeiras proporções.

Não que ele não veja que também nela interveêm indivíduos sinceramente crentes no milagre como facto histórico e que por esta vertente articulam a sua participação na polémica — é o caso particular de Maggesi Tavares. Herculano sa-

be-o, e também para esses a sua atitude é, como vimos, orientada de forma diferente. Simplesmente, e como tentámos também acentuar, na sua perspectiva esses homens — ao contrário do que supõem — não estão no verdadeiro centro do debate, mas fora dele; porque o problema que pensam ser a questão fundamental, é por essência anacrónico.

É na intolerância clerical, no ataque que julga concertado que por razões conjunturais se corporizou num ínfimo aspecto da sua obra que Herculano detecta a gravidade dos tempos que se anunciam. E é justamente segundo essa avaliação que se decide a intervir e em função dela que maioritariamente orienta a sua intervenção, cuja vertente essencial de inteligibilidade é exactamente o sentido do dever cívico da denúncia de sintomas que considera inquietantes.

A polémica de Ourique não pode, pois, ser desligada da sua componente pública, pelo facto de ser a denúncia de uma situação grave. Ela é, como tantas outras suas intervenções, orientada por uma aguda percepção do sentido cívico, do exercício da cidadania e da liberdade, do papel fundamental do uso da imprensa: questões, afinal, inseparáveis da explicitação do do seu pensamento e indissociáveis da sua concepção de homem de letras e de cidadão.

4. Os tempos, a crença e a história: anti-clericalismo em Alexandre Herculano

Uma das facetas mais nomeadas da vida pública de Alexandre Herculano, e que maior importância assume no delinear do seu perfil e da imagem que dele se constrói é, sem dúvida, a do anti-clericalismo, componente essencial não só do seu pensamento, mas também da sua acção pública. Se nos é lícito tentar estabelecer, num domínio em que por vezes os factores de delimitação cronológica são difíceis e fluidos, o momento em que decisivamente essa faceta se acentua, apontaremos para a polémica originada pela publicação do primeiro volume da sua História de Portugal.

Se outros problemas se encontravam virtualizados como possíveis núcleos de debate, é um facto que a polémica da História de Portugal veio a erigir-se em termos públicos não como um debate de carácter histórico — como a obra, afinal, que a provocara — mas essencialmente de carácter ideológico e religioso. A participação de Herculano nesta polémica, iniciada com o emblemático Eu e o Clero, contribui, aliás, de modo decisivo para fixar a imagem pública de um Herculano profundamente anti-clerical.

A violenta denúncia do clericalismo e do ultramontanismo, pela qual, como vimos, ele maioritariamente orienta a sua intervenção, originou que à imagem do Herculano anti-clerical fosse relativamente fácil associar a de homem "ímpio" e anti-religioso ou, pelo menos, desdenhoso das coisas da religião.

Dentro desta lógica peculiar, fomentada por aqueles que o atacavam, Herculano é apontado e anatematizado como um dos expoentes da impiedade e da hostilidade à religião. É nomeadamente o caso de um dos seus mais ferrenhos e agrestes adversários nesta polémica, o P^e Francisco Recreio, que faz destas acusações um dos núcleos fundamentais do ataque a Herculano (1). Por outro lado, a constância e a firmeza da sua "campanha" anti-clerical, faceta pública que se acentua a partir dos anos cinquenta (2), levaram a que de algum modo se mantivesse essa identificação cómoda e imediata — mas em grande medida inexacta, porque parcelar — alimentada quer por adversários, quer por uma leitura mais apressada dos seus textos e intervenções públicas.

Impõe-se, pois, uma reflexão sobre a natureza do anti-clericalismo de Alexandre Herculano como "peça" fundamental do seu pensamento. Mas, paralelamente, sublinhando que ele é também, em termos religiosos, um crente sincero e convicto, como aliás transparece do conjunto da sua obra, pretendemos fazer ressaltar a íntima relação e a coerência que nele assumem ambas as posições.

Em Herculano crença religiosa e anti-clericalismo, longe de se excluírem ou confrontarem, coexistem. Mais: são, a nosso ver, interdependentes em termos da inteligibilidade dos dois conceitos. Este facto torna-se claro, como explicitaremos mais adiante, na sua leitura do iluminismo setecentista e, já no fim da vida, na sua intervenção aquando da proibição das Conferências do Casino: a presença, em ambos os casos, de um

anti-clericalismo violento, por vezes, mas a afirmação paralela de uma convicção religiosa profunda. No âmbito da polémica de que nos ocupamos, o opúsculo Eu e o Clero é paradigma desta ambivalência do pensamento herculaniano, ao representar simultaneamente a manifestação de um anti-clericalismo convicto e do apego aos princípios da religião católica. Crença e anti-clericalismo são, de facto, dois pólos indissociáveis no pensamento de Herculano.

O anti-clericalismo é nele não uma atitude anti-religiosa e de afastamento e condenação da religião mas, pelo contrário, a denúncia — através da história, passada e presente — da subversão daquilo que considera ser a verdadeira crença católica. Por isso consideramos também necessárias algumas palavras, ainda que breves, sobre a concepção herculaniana do catolicismo. Com efeito, só equacionando o seu pensamento em função desta dualidade nos parece possível entender a natureza do seu anti-clericalismo — afinal, um vector-chave do seu perfil de homem, historiador e cidadão.

O problema da crença como atitude é algo que percorre de modo constante a sua obra. Sob certa perspectiva, Herculano é, acima de tudo, um homem que crê. E a crença é nele não uma atitude passiva, mas de participação total do próprio ser; não a credulidade, "doença moral" (3), mas a participação do afecto e da inteligência, nascida da escolha livre e consciente. Daí que nele seja sempre patente a entrega em defesa daquilo que acredita, de que resulta, em parte, a noção do dever da intervenção cívica e a sua estatura de polemista. Pa-

ra Herculano, o homem é (ou deve ser) a projecção das suas crenças.

É a este respeito significativa a introdução que faz a A Voz do Profeta, trinta anos depois da sua primeira publicação. A propósito de um texto extremamente datado em que, numa linguagem de ressonâncias bíblicas, condenara o radicalismo e a paixão da Revolução de 1836, Herculano pretende, em 1867, justificar a antiga violência do seu texto, ininteligível, segundo ele, no tempo presente, dominado pela indiferença, cepticismo e materialismo: "Os homens que em 1837 se agrediam violentamente na imprensa e no campo tinham, de feito, habitos e sentir diversos dos actuaes. As febres politicas eram então ardentes, indomaveis, porque derivavam de crenças. [...] Sem paixões violentas e exclusivas não ha as energias que assombram" (4). Este respeito pela veemência da crença como princípio orientador do homem é aliás, um dos elementos-chave que permite compreender certas atitudes de Herculano na polémica de Ourique. Como vimos, ele ajuda a explicar, em grande parte, a atitude moderada de Herculano perante Magessi Tavares, um dos mais consequentes defensores da veracidade do milagre.

A crença é pois, em Herculano, uma necessidade não só psicológica, como moral e cívica. Ela é, no fundo, o referente primacial do homem face a si mesmo, aos outros homens, à sociedade, às instituições. Como ele próprio afirma, o homem "não nasceu para o scepticismo, para um estado violento, porque ele precisa de crêr, quando [sic] mais não fosse ao me-

nos na voz esperançosa ou ameaçadora da consciencia" (5). Em 1843, no fragor do debate sobre a Escola Politécnica e o monumento a D. Pedro IV, Herculano demonstra mais uma vez um horror quase "aristotélico" ao vazio representado pelo cepticismo e pela incredulidade: "[...] cada dia da vida nos destroe uma crença e gera em nossa alma uma dúvida. O scepticismo completo será acaso o termo final do cogitar humano? Esta idéa é repugnante: esse abysmo de incertezas aberto nas fronteiras da morte é horrendo. Aterra-me pelo menos a mim, e por isso combato. É guerrear por medo" (6). A ausência de crenças representa a dissolução do próprio significado do homem como ser individual e social, a impossibilidade da construção de qualquer projecto, a incapacidade, no fundo, do exercício da liberdade.

Em 1835, em importante artigo no Repositorio Litterario, ao pretender situar-se no seio do movimento romântico, Herculano refere o sentido em que se reconhece naquele movimento e afirma em seguida, por contraposição, aquele em que o rejeita: "[...] porem naquelle sentido que a esta palavra se tem dado impropriamente, com o fito de encobrir a falta de genio e de fazer amar a irreligião, a immoralidade e quanto ha de negro e abjecto no coração humano, nós declaramos que o não somos, nem esperamos sê-lo nunca. [...] Falamos de Byron. Qual é, com effeito, a idéa dominante nos seus poemas? Nenhuma ou, o que é o mesmo, um scepticismo absoluto, a negação de todas as idéas positivas. Com um sorriso espantoso, elle escarneceu de tudo. Religião, moral, affectos humanos, mes

mo a liberdade e a esperança foram seu ludibrio. A leitura dos seus poemas só produz, em geral, descoroçoamento e desesperação" (7). Significativamente, Herculano não se considera romântico naquilo que, a seus olhos, este movimento tem de sombrio, de obscuro, por assim dizer, de "dissolvente". Para ele a ausência de crença, no caso concreto que aponta, de Byron, é a vertigem do vazio, a derrocada de valores, o moralmente interdito; por isso para ele a obra de Byron só pode produzir "descoroçoamento e desesperação". Digamos que a crença é, como atitude, o vector estruturante da faceta "apolínea" de Herculano. Daí, talvez, a sua transparência: porque não abdica da crença.

Já em Vale de Lobos, nos seus últimos anos de certo modo marcados por um calmo e cansado desencanto, reafirma a sua incompreensão — por feitiço mas também por formação — pe las ideias que lhe surgem sem transparência. Neste caso concreto, respondendo a Oliveira Martins, e reflectindo sobre a nova dialéctica hegeliana, afirma: "Já agora os velhos liberaes morrem sem chegar a comprehender que o incompleto, o imperfeito, o vicioso, das instituições civis e do viver civil hão de achar remedio na contradicção, na fórmula These - - Sim Antithese - Não Sinthese - Sim e Não" (8).

No campo religioso o problema pode colocar-se de modo idêntico, atingindo aqui, aliás, a sua maior acuidade e importância, uma vez que as suas posições anti-clericais suscitaram bastantes vezes, como sublinhámos anteriormente, o lançar do anátema do sentimento anti-religioso e anti-católico

sobre Herculano.

Existe nele (e para lá do seu caso pessoal) a consciência da necessidade do sentimento religioso; não no sentido místico do termo, como acentua Oliveira Martins (9), mas como uma "necessidade psychologica de crer" (10). A crença religiosa representa para ele, e antes de mais, uma necessidade humana a preencher, necessidade íntima, é certo, mas também necessidade social, de que aliás ensaia, a espaços, uma interessante leitura de carácter sociológico, ao estabelecer uma relação evidente entre a incredulidade e o estatuto social, considerando-a mais intensa nas classes superiores, e pensando existir pelo contrário, uma maior persistência das crenças religiosas tradicionais nas classes mais baixas (11). Sem o suporte da crença, o homem encontra-se despojado de referentes indispensáveis; sem ela, surgem o abismo da incredulidade, a vertigem do cepticismo e, numa última instância, a indiferença religiosa que é, afinal, a morte da crença. Herculano distingue, com efeito, a incredulidade e o cepticismo, por um lado, da verdadeira morte da crença, contida na indiferença, por outro. A crença que ainda suscita sentimento, mesmo o terror ou o ódio — no fundo, a paixão —, não está ainda morta: "A escuma da colera, o lodo da injuria que titans da impiedade arremessavam contra o ceu, estão ainda attestando nos escriptos daquella epocha [o século XVIII] que todos, ou quasi todos elles, tremiam das penas infernaes, e que, pra guejando de Deus, os cabellos se lhes eriçavam de terror. A verdadeira incredulidade não se irrita, porque despreza, e o

desprezo repugna à colera. A indiferença silenciosa, grave, quasi benevola, é a manifestação legitima da morte de toda a crença" (12).

Este problema é aliás muito claramente equacionado na sua leitura do iluminismo. Existe nele, sem dúvida, uma proximidade conceptual do iluminismo. Tanto em termos de conteúdos, como de estratégia ou mesmo de vocabulário, o ataque que faz ao catolicismo oficial e tridentino apresenta uma filiação clara no "tribunal dos philosophos" (13); ele é, nesta perspectiva, também um "filho" da Enciclopédia (14). Mas por outro lado ataca, por vezes com muita virulência, a época dos "filósofos". Esta aparente contradição explica-se porque, para ele, o iluminismo não se limita a denunciar, no campo religioso, o catolicismo absolutista e a superstição secularmas fere, ou pretende ferir, a religião na sua essência. É isto que Herculano não aceita, e mais, não pensa ser possível, porque o sentimento religioso é para ele uma tendência natural do homem (15).

É nesta perspectiva que nos parece possível — e até necessária — uma conciliação entre António José Saraiva, que enfatiza primordialmente o ataque ao vector anti-religioso do iluminismo (16), e Oliveira Martins, que sublinha especialmente a "dívida" conceptual de Herculano para com o iluminismo setecentista (17).

Aliás neste aspecto particular, Herculano participa claramente de uma das linhas de força do movimento romântico. Num mundo novo — o mundo liberal — que nascera sob o signo

da hostilidade à religião, assiste-se ao renascer do sentimento religioso e à apologia do cristianismo, contra a incredulidade e a secura iluministas, renascimento de que o arauto porventura mais paradigmático é Chateaubriand, com o Génie du Christianisme, de 1802. De facto, em vários escritos Herculano dá conta da sua esperança e mesmo fé no renascimento efectivo do cristianismo, após o "vendaval" iluminista. Só que, participando desse renascimento, não irá partilhar da sua componente ultramontana e "jesuítica", que a dado momento e em certos círculos ele irá assumir.

A defesa que empreende da crença religiosa contra a subversão iluminista, contra "esses gélidos filhos do século XVIII" (18) é aliás profundamente tocante porque vivencial. Se a necessidade da crença é uma evidência, se a religião lhe surge como o fio de prumo constante da vida do homem, é porque ele já sentiu a sua ausência, já viveu o abismo da incredulidade, a ilusória soberba dos que se consideram "possuidores da chave do universo" (19). Tendo com eles partilhado a ausência da crença, "[...] nos dias do opróbio e de miséria é que experimentei quanto é vão o filosofar do incrédulo. A incredulidade é um complexo de ideias que apoucam o espírito, e que o tornam vazio do consolo, que, em meio da desventura, só se encontra no seio da religião" (20). Porque, ao contrário da filosofia, na qual a construção de sistemas e ontologias perpetuamente se sucede, a religião é constante e imutável nos seus preceitos: "A história da filosofia é a história de um edifício começado ha milhares d'annos, em que um secu-

lo revolve os fundamentos que outro lançou, para lançar os seus, os quaes igualmente são revolvidos pelo seculo seguinte, cujos trabalhos condemnará o que vier após elle. [...] Constancia, perpetuidade, só a tem os preceitos immutaveis das crenças religiosas" (21). E por isso, "[...] a incredulidade como crença, a negação como systema é impossivel em relação à totalidade, ou ainda, ao maior numero dos individuos" (22).

Será também o problema da crença religiosa um dos pontos pelos quais Herculano se afasta da chamada Geração de 70. Segundo António José Saraiva (23) esboçam-se em Portugal (para além da obediência ao catolicismo tradicional), duas posições perante o catolicismo: o catolicismo liberal dos românticos, anti-clerical, e uma atitude diversa de uma geração nova, ateia, para a qual o catolicismo é uma realidade sociológica que deve ser estudada como tal, geração essa que, além de anti-clerical, é anti-religiosa, em nome da razão científica. Para lá de alguns pontos em comum, algo de profundo separa estas duas gerações, o que virá claramente ao de cima em 1871, a propósito da proibição das Conferências do Casino.

O apelo dos organizadores das Conferências à intervenção de Herculano, como imagem tutelar de cidadão, nomeadamente em relação à conferência de Antero de Quental, recebe resposta de Herculano na carta que este dirige a José Fontana, A supressão das Conferências do Casino, o texto porventura mais paradigmático e esclarecedor do catolicismo e do anti-clericalismo de Herculano. E é justamente nessa medida muito claro acerca do que o une ao grupo do Casino e do que irremedia

velmente o separa dele.

Herculano aproxima-se da nova geração pela manifestação de uma atitude anti-clerical constitutiva; mas desde logo as razões são fundamentalmente diferentes ou, se quisermos, estamos perante "anti-clericalismos" distintos, porque diferentemente fundamentados. Assim, a sua posição vai no sentido da utilização da história não para uma denúncia do catolicismo mas, pelo contrário, para melhor evidenciar a inequívoca crença no catolicismo autêntico, adulterado pelos homens. É assim que o ataque tenaz que faz ao "neo-catholicismo" reacionário que, na esteira de uma evolução secular, mina a própria Igreja, só pode entender-se em função da defesa que paralelamente empreende daquilo que considera ser o verdadeiro catolicismo. Podemos compreender assim o (quase) paternal conselho ao feroso Antero que, em última análise, é injusto no juízo condenatório totalizante que faz da religião católica, porque na verdade não lhe conhece a verdadeira essência: "Quisera eu que o sr. Anthero do Quental conhecesse melhor a doutrina e a tradição verdadeiramente catholicas, porque havia de ser menos injusto com o catholicismo, embora não fosse menos severo, ou talvez o fosse ainda mais, com os padres" (24).

E esse será, afinal, o fundamento da distância que existe entre Herculano e o grupo do Casino: a noção de que a crença é uma tendência natural do homem que não pode suprimir-se, e de que a resposta ao desvirtuamento da Igreja pelos homens é, não a incredulidade e a indiferença, mas o joeirar do verdadeiro catolicismo: "Para combater essa influencia, [do clero]

quando nociva, a incredulidade superciliosa não é a melhor das armas, porque a incredulidade é a negação de uma tendência natural do homem, a religiosidade; é o espírito violando-se a si próprio" (25). Daí também que o texto seja, além da diatribe anti-clerical, um "breviário" do catolicismo de Herculano: porque, nele, ambos existem indissoluvelmente ligados. De facto, como já afirmámos, o anti-clericalismo de Herculano é essencialmente o resultado da aferição dos tempos em função daquilo que ele pensa ser o verdadeiro catolicismo. É este, julgamos, o denominador das posições anti-clericais que ele, com notável constância, mantém até ao fim da vida.

Herculano tem do cristianismo e do catolicismo uma concepção talvez surpreendentemente despojada. A religião é para ele essencialmente simples, baseada na fé, na palavra de Deus, na tradição constante, na imutabilidade do dogma, na hostilidade ao centralismo romano. Esta concepção de uma religião despida de uma ritualização insensata e hipócrita, reduzida à essência da sua mensagem evangélica, poderia tornar de certo modo ambíguo o catolicismo de Herculano, aproximando-o de uma sensibilidade protestante. (26). E se pontualmente podem existir algumas coincidências na abordagem do fenómeno religioso, não nos parece contudo que tal pressuponha uma opção (ou mesmo uma tentação) de Herculano para lá das fronteiras da catolicidade. Talvez tenha sido J. A. da Silva Cordeiro, em 1896, numa curta mas vigorosa reflexão sobre o seu perfil quem mais lapidarmente exprimiu os parâmetros da religião de Herculano, ao afirmar ser ele "christão por indo

le e catholico por systema" (27).

Herculano reconhece a importância fundamental do momento da Reforma, do protestantismo como denúncia e recusa da perversão da mensagem de Deus pela Igreja. Em 1876, em carta a Barros Gomes, sustenta mesmo que a importância e o futuro dos movimentos reformadores são o espelho da decadência e corrupção de Roma que, a não existirem, teriam inviabilizado aqueles movimentos: "Sem os abusos da côrte de Roma, podiam ter apparecido Luther o e Calvino. O lutheranismo e a reforma calvinista é que não teriam apparecido, ou, se o tivessem, iriam decaindo e esmorecendo até se extinguirem no isolamento e na obscuridade" (28). O protestantismo representou a possibilidade histórica da recuperação das virtudes primitivas da Igreja, possibilidades que no entanto não conseguiu realizar. Para Herculano, a virtude essencial do protestantismo foi sem dúvida a denúncia e a reacção contra a corrupção de Roma. Mas surgindo como reacção violenta e radical, levou longe demais a sua acção, repetindo os erros que verberara, lançando-se também na senda da intolerância, do fanatismo e da heresia, ao atacar o dogma, ponto em que, como se sabe, Herculano sempre se mostrou inflexível, como exuberantemente demonstra a carta a José Fontana.

Em 1853, no auge da questão com o clero e no âmbito da polémica fundamental que manteve com a Regeneração, Herculano explana, de modo lapidário, a sua visão do protestantismo: "O Protestantismo tem um lado bom e um lado mau. Na sua origem era protesto contra os abusos da Corte de Roma, resulta-

do quase necessário do poder excessivo que o papado se arrogava. Enquanto reclamavam a antiga disciplina da Igreja e in vectivavam contra os abusos e corrupções da centralização papal, os protestantes tinham razão; quando feriram o dogma dei xaram de a ter e deram a vantagem aos seus adversários. Mas o que era revocar a sociedade religiosa à disciplina primitiva? Era descentralizá-la; era pôr o concílio acima do papa, o legislativo acima do executivo; era restaurar amplamente o princípio electivo da jerarquia eclesiástica; era restituir aos metropolitans as suas funções, aos bispos a sua independência. Ficando aí os protestantes, teriam salvo a sociedade cris tã; lançando-se aos desvarios da heresia, perderam-na e perderam-se" (29).

A sua posição, no seio do catolicismo é portanto clara. Pode, no entanto, ser perspectivada a dois níveis diversos. Mo vendo-se no campo dos princípios absolutos, é anti-clerical, condenando o catolicismo ritualizado, e procurando a crença original, ou o que ele a supunha ser, no âmbito de uma certa visão romântica do catolicismo. Catolicismo idealizado? É essa, como efeito, a leitura de Oliveira Martins, que dizia ter Herculano abraçado "a tradição religiosa, ou antes, aquela pseudotradição de um catolicismo liberal inventada pelo romantismo [...]" (30). Também Silva Cordeiro faz uma leitura se melhante, afirmando que "[...]" até 1870 Herculano ficára entretanto catholico-liberal — d'esse catholicismo romanesco que depois de Chateaubriand até Dupanloup e Lamennais (na primeira phase) embalou toda uma geração de poetas e de cren

tes entre o liberalismo kantista do século XVIII e a sugestão poética da cathedral gothica..." (31) Mas, paralelamente a essa procura de uma crença primitiva, Herculano não deixa de considerar a necessidade do catolicismo, por assim dizer, "tradicional". É porventura quando consciencializa a importância do catolicismo como factos de identidade e unidade social que mais claramente se mostra a sua opção pelo catolicismo.

A crença católica, tal como a entende é, para lá da fé interior e da adesão íntima do crente, um facto social e civilizacional iniludível. Ela é um referente indispensável à identidade dos povos, constituindo uma "rede de afectos" que está na base da coesão social. É por isso que, por exemplo, reage de modo muito vibrante em defesa da "religião de nosso país", contra a intolerância e a iconoclastia da esquerda liberal, em 1877 (32).

Numa aparente divergência em relação ao plano dos princípios absolutos, Herculano advoga a necessidade concreta da perenidade do catolicismo popular, feito de tradição, de rito e de afecto, único meio pelo qual, segundo ele, é possível objectivar e tornar actuates as virtudes morais e civilizadoras do catolicismo junto da sensibilidade popular(33). É neste sentido que reflecte sobre e benéfica instituição das festividades religiosas, únicos momentos em que, na sua opinião, o homem do povo encontra a religião e dignifica a existência. Afirma, por exemplo, a propósito da Missa do Galo: "A Missa do Galo é como as outras festividades católicas uma boa

instituição religiosa, porque é rica de sensações e afectos para o homem do povo. São estas festas populares as balizas que os humildes e pequenos deixam em cada ano de vida para a sua história íntima: é lançando os olhos para esses marcos, que eles medem por gratas recordações o caminho que andaram na viagem do existir — tudo o mais é a estrada, plana sim, mas coberta de urzes, de um trabalho contínuo, uniforme, material [...]; existir que fora mais próximo da vida animal que da humana, a não serem essas horas das festas religiosas, em que a grosseira sensualidade se mistura e enlaça com as ideias do Céu; em que, para assim o exprimir, estas se materializam, e aquela se espiritualiza" (34).

A ambivalência, ou porventura a tensão entre a fé depurada e a religião "popular" (35) é portanto clara: por um lado, a sensibilidade e a percepção da componente social do catolicismo levam-no a uma defesa nostálgica e por vezes quase idealizada de um catolicismo como "rede de afectos", próximo do tradicional, indispensável à coesão social e à sensibilidade popular; por outro lado, a exigência racional e cívica e a inteligibilidade pela história levam-no a procurar e a denunciar as distorções que considera existirem na interpretação e na prática secular do catolicismo, particularmente a nível hierárquico e institucional. Para Herculano, a história ensina que os homens deturpam a verdadeira crença, o que faz com que, sendo católico indiscutivelmente, mantenha uma posição crítica perante a sua prática e a interpretação que dela é feita.

Na perspectiva herculaniana, a ruptura e a perversão do catolicismo passam pelo século XVI e pelo Concílio de Trento. É com Trento que a Igreja católica, procurando dar resposta ao grande movimento de contestação da Reforma, adopta como elemento estruturante de organização o centralismo absolutista. Esta analogia entre organização da sociedade civil e a da Igreja é um dos pontos fundamentais na análise que Herculano faz do desvirtuar do catolicismo e do papel da Igreja: "A resistencia à revolução gerou, porem, a assembléa de Trento. Trento exprime um facto notavel. A egreja servira, seculos antes, como de typo à sociedade temporal: a sociedade temporal, onde as liberdades da idade media tinham cedido já o campo ao absolutismo victorioso, reflectiu na reorganização da egreja" (36). É o estabelecimento do absolutismo que cerceia a liberdade e fomenta a intolerância e a defesa da ortodoxia dentro da Igreja católica.

De facto, integradas na leitura mais vasta das épocas históricas — neste ponto, o caso para ele fundamental da Idade Média e do Renascimento —, a análise e a compreensão da nova evolução da Igreja católica são inseparáveis da análise da sociedade civil: O Renascimento representa o paganismo (tanto em termos éticos como estéticos), vindo, no seio da Igreja, "substituir as tendencias cristans pelas tendencias pagans" (37), significando o estabelecimento da centralização, do absolutismo, o esbater das liberdades; em suma, o início da decadência. O catolicismo torna-se militante, afastado dos preceitos do cristianismo, as normas de uma vida voltada pa-

ra a salvação das almas e a caridade prática tornam-se progressivamente alheias a um clero cada vez mais corrupto e ignorante; a intolerância e a aliança com o poder temporal tornam-se os instrumentos da ortodoxia.

Doravante, a tradição oficial da Igreja passará a ser uma aliança contra-natura, uma "sancta alliança" (38) entre o Trono e o Altar. "Contra-natura" porque, para Herculano, o centralismo e o absolutismo da Igreja representam a subversão de um dos laços mais profundos da religião: a aliança indissolúvel entre o cristianismo, a liberdade e a civilização. Para Herculano, a liberdade é filha do Evangelho, e o absolutismo na Igreja vem perder a tradição de liberdade e tolerância. Em 1876, numa época em que, após a encíclica Quanta Cura a Igreja formulara uma orientação hostil aos princípios liberais e após as resoluções conciliares do Vaticano I, essa questão se mostrava particularmente aguda, Herculano resume de modo lapidar o seu pensamento: "As instituições liberaes estão declaradas incompativeis com o christianismo pela igreja official. [...] Continuamos a crer que a liberdade se concilia com o catholicismo, embora o sacerdocio hierarchico, arvorado por motu-proprio em juizo das instituições sociaes, maldiga da porta do templo o liberalismo. O templo profanado pela mentira e pela heresia ha de cair; os phariseus da lei nova hão de desaparecer. [...] Então o christianismo e a liberdade, o pai e a filha, poderão abraçar-se em perpetuo amplexo no terreno purificado e sancto das convicções sinceras" (39).

Um dos anseios de Herculano será justamente reencontrar essa aliança perdida, isto é, a harmonização necessária entre o ideário liberal e o cristianismo, simultaneamente contra a tradicional aliança espúria, contra o liberalismo radical, contra, mais tarde, os ideários da esquerda pós-liberal.

Herculano participa neste ponto de um tema fundamental de reflexão de um sector importante do século XIX romântico e liberal, que teve o seu auge em França: a procura da fundamentação de uma aliança entre a religião e a liberdade. Se num primeiro momento a afirmação do liberalismo se faz — tam bém — contra a religião, e por seu turno o romantismo é originariamente anti-liberal (40), num segundo momento a procura irá no sentido da fundamentação da religião como princípio de liberdade, uma vez que não há incompatibilidade entre ambas, bem pelo contrário. Em carta a Barros Gomes resume a sua posição: "Mundo religioso liberal é a conciliação da sociedade religiosa com a sociedade temporal moderna, com o liberalismo; conciliação que foi o sonho dourado de tantos catholicos mais ou menos illustres, mais ou menos obscuros; que foi o sincero empenho dos Gioberti, dos Ventura de Raulier, dos Montalembert, dos Lamartine, e, se é lícito citar um nome insignificante no meio de tantas celebridades, que foi o meu sincero empenho neste cantinho do mundo..." (41).

O catolicismo liberal constitui uma procura difícil, é certo, não isenta de ambiguidades, pela precária situação face a uma Igreja irredutivelmente hostil aos novos tempos, face ainda ao sector liberal "filósofo", procura que seria fi-

nalmente condenada em termos oficiais pela hierarquia católica em 1864, através da encíclica Quanta Cura e do famoso Syllabus (42). Com esta situação e a sua sequência natural, o concílio do Vaticano I, a posição crítica de Herculano acentua-se, acentuando-se igualmente a sua distância em relação a uma instituição em cujos novos princípios não se revê. Em 1876, nas vésperas da morte, é um Herculano desiludido e desencantado, mas sempre firme nas suas convicções que, confessando-se "catholico da velha eschola" (43) a Barros Gomes, se refere em termos muito duros às alterações dogmáticas instituídas por aquelle concílio, o que nem o de Trento — e sabemos o que ele significa para Herculano — fizera (44). O Vaticano I viera pôr em causa, a seus olhos, um dos princípios-chave do catholicismo — a imutabilidade do dogma —, em veredando por inovações escandalosas como o marianismo e o infalibilismo, a que Herculano ferozmente se opõe. Diz ele a este propósito: "Pede-me V. Ex^a que me reconcilie com o ultimo concilio. [...] Para mim aquella assemblea não passou de um conciliabulo, de uma espécie de latrocinio d'Epheso, que poderia ser fatal ao catholicismo, se o catholicismo não fosse immorredouro, como é" (45). E manifesta a esperança que a vaga "neo-catholica" se venha a mostrar efémera: "O christianismo, e especialmente o catholicismo, não temem a razão: precisam della. Ora, é o catholicismo, estribado na razão, que me afasta invencivelmente da nova religião do marianismo e do infallibilismo, heresias recentes, heresias de especulação, e que hão de passar como tem passado centenares de outras;

como ha de passar o protestantismo, consecuencia fatal das corrupções de Roma. O arianismo foi muito mais importante, muito mais persistente, menos afastado da verdade e, sobretudo convicção e não negocio. E, todavia, passou. O catholicismo é eterno, e não pode haver dous catholicismos" (46).

Não é portanto o sentimento religioso ou o catholicismo em particular o alvo do Herculano anti-clerical, mas a "leitura" que dele é feita, a adulteração e o desvirtuamento da crença que Herculano pensa ser necessário — e possível — re encontrar na sua pureza original. É assim que os seus grandes textos anti-clericales representam simultaneamente um recurso à história, como factor de intelligibilidade e explicação, no âmbito das grandes questões religiosas do seu tempo, e simultaneamente a enunciação da sua fé.

Tentámos mostrar que, sendo Herculano inequivocamente crente, as raízes do seu anti-clericalismo, tão claramente patente na polémica de que nos ocupamos, e o factor primeiro da sua intervenção, se encontram no seio da própria concepção que tem da crença. Por isso se tornou necessário estabelecer um percurso, ainda que rápido, sobre a religião de Herculano por que se torna extremamente difícil, se não impossível, entender a vertente anti-clerical do seu pensamento dissociando-a da sua concepção do catholicismo. É que o anti-clericalismo é, para ele, não o fruto da irremediável subversão da crença, mas o correlato do modelo para ele puro e imutável do cristianis

mo, uma decorrência quase necessária face à distância efectiva entre a mensagem evangélica e a prática institucional multissecular.

Também aqui, o império da história — a história como factor por excelência de inteligibilidade: para Herculano, o anti-clericalismo surge necessariamente a quem, seguro da crença límpida e quase "primordial", mergulha, pela história, na espessura dos tempos e na acção dos homens, e encontra os momentos e as causas em que a crença fundamental se adulterou. É este, segundo nos parece, um dos problemas em que, com maior nitidez, surge uma das constantes da maneira de "estar" e do pensamento de Herculano: a inequívoca tensão entre a circunstância e o valor absoluto, se quisermos, entre a própria história, como fluir por vezes contraditório e dilacerante, e o valor eterno, moralmente equacionado.

II

OS DEFENSORES DE OURIQUE: MEMÓRIA E TRADIÇÃO

0. Introdução

Quando Alexandre Herculano encontrava, como vimos, o fio de inteligibilidade da polémica de Ourique no vasto e complexo problema da reacção religiosa, ia de facto ao encontro de uma das linhas que orientaram a intervenção dos seus adversários nesta controvérsia.

Os seus dois primeiros opúsculos, Eu e o Clero e as Considerações pacíficas, potenciavam, aliás, as grandes questões que para ele se erigiam como fundamentais para a explicitação da polémica: a reacção ultramontana na Europa, com o perfilar de uma ortodoxia recuperadora de valores que se pretendiam para sempre inviabilizados e, em Portugal, além das repercussões deste movimento, uma inadequação de parte significativa do clero para as funções que lhe estavam, por inerência, cometidas. Uma vez que, na sua perspectiva, o problema levantado em torno de Ourique era um falso problema histórico, a sua explicação efectiva tinha de residir numa outra instância que era, justamente, a da reacção religiosa.

Herculano equacionara, pois, a questão de um modo incisivo e contundente, dentro de parâmetros que a seus olhos esgotavam a explicação da polémica. Nestes termos, o ataque ao clero e o enquadramento da questão no âmbito de uma situação

mais vasta, que ultrapassava, inclusive, as fronteiras do país, suscitarium um clamor de protestos que alargaram decisivamente a polémica que, na sua primitiva formulação, se pretendia de natureza histórica. É o caso muito particular das intervenções de António Lúcio Maggesi Tavares e de José Diogo da Fonseca Pereira.

A defesa do clero por parte daqueles que crêem ter sido injusta e violentamente atacado por Herculano vai constituir, com efeito, um vector da maior importância para a modelação do perfil da própria controvérsia. A reacção mais eloquente vai, como é natural, partir de elementos do clero. É o caso dos padres Caetano Francisco de Faria, Francisco Recrio e José de Souza Amado que, embora variando substancialmente de estilo e até de intenção, participam de um denominador comum que é, justamente, defender uma classe que fora, no seu conjunto, atacada por Herculano.

O P^e Caetano Francisco de Faria restringe a sua intervenção à publicação de dois pequenos folhetos (1) em que, numa linguagem de certo modo comedida mas sinceramente magoada vê nas palavras de Herculano, na verdade por vezes violentas, um ataque injustificado a todo o clero como classe. Não ponho em causa o elemento despoletador da irritação de Herculano — o ataque a que foi sujeito no púlpito —, P^e Caetano de Faria pretende sublinhar a injustiça que representa o anátema lançado pelo historiador a todo o clero, o "infeliz Clero portuguez" (2), num tempo em que as cicatrizes de 1834 não haviam ainda sarado.

De tom e intenção completamente distintos é o conjunto dos longos opúsculos publicados pelo P^e Francisco Recreio no âmbito da polémica (3). Numa perspectiva global, a sua intervenção constitui, de longe, a mais violenta e radical de toda a controvérsia de que nos ocupamos. Partindo de um mesmo intuito de desagrado do clero perante as opiniões expendidas por Herculano a seu respeito, os textos do P^e Francisco Recreio vêm, sob certa perspectiva, dar pertinência à leitura que Herculano fizera sobre as verdadeiras razões subjacentes à polémica: a intolerância, o fanatismo clerical, o espírito ultramontano, a defesa explícita do Index, o ressentimento e mesmo o ódio aos valores mais caros do liberalismo, a esperançosa expectativa por um ressurgimento "vingador" de um catolicismo "à antiga" são tópicos que incessantemente percorrem as páginas por vezes verrinosas deste antagonista de Herculano.

E, apesar de demonstrar nos seus textos a firme crença na "tradição theocratica" de Ourique, que tenta fundamentar de modo inatacável, situa a questão levantada no âmbito da defesa da ortodoxia e dos valores católicos. Na Sincera Defeza da Verdade afirma de modo muito claro "que a questão do Clero, não é o milagre da Aparição de Ourique [...]. São todas as doutrinas, que dizem respeito ao dogma, à moral, à disciplina vigente do Catholicismo; que ao clero sim cumpre defender contra os erros e ataques da irreligião, ou do protestantismo, manifesto ou solapado" (4). O pensamento do p^e Recreio insere-se pois, sem qualquer dúvida, na atmosfera ul

tramontana que, no ano de 1850, era uma realidade efectiva.

O P^{re} José de Souza Amado faz da questão religiosa o pico fundamental da sua participação na polémica. Se, com o P^{re} Recreio, a par da defesa do clero, como vimos, existe uma efectiva preocupação em fundamentar a tradição de Ourique, nomeadamente no seu último opúsculo (5), com Souza Amado encontramos-nos longe do problema originário da polémica, ao qual não faz, inclusive, a menor referência: a questão fundamental para ele é, sem dúvida, a questão religiosa que agita o meado do século. As Cartas sobre o Estado actual da Religião Catholica em Inglaterra, opúsculo com que participa na polémica são da autoria de C. I. Aubert; a respectiva tradução, efectuada por Souza Amado, é acompanhada de considerações contra Herculano e o P^{re} Rodrigo de Almeida, um dos mais consequentes defensores de Herculano. Esta obra analisa a suposta — e ansiada — decadência do protestantismo e rejubila-se com o avanço do catolicismo em Inglaterra, cuja "conversão", nomeadamente após o Bill de 1829, se pretende imminente.

A leitura que Souza Amado efectua da posição de Herculano é equacionada segundo parâmetros semelhantes aos do P^{re} Recreio, embora sem cair na violência discursiva deste. A atitude crítica do historiador perante o clero revela, a seus olhos, uma inequívoca proximidade da "heresia" protestante, que de modo sistemático pretende desmascarar. Seguro da sua convicção de que Herculano é daqueles que gostariam de "vêr o protestantismo livre, poderoso, activo nas margens do Tamisa para vir ensaiar-se, estabelecer-se nas margens do Têjo" (6),

Souza Amado adverte o historiador para que, tendo a Religião Católica consigo o Trono, os Bispos, a Faculdade de Teologia e os Povos (7), é impossível o cumprimento dos "desígnios" de dissolução da fé católica que animam Herculano. Para Souza Amado, a questão que o P^e Rodrigo de Almeida (8) pretende ver terminada é simples: ela resume-se, a seus olhos, ao ataque do historiador ao Clero e à Igreja, o que não é novo na história, e para o qual não deve haver contemporização por parte do poder, no qual confia para calar as calúnias de Herculano (9).

A sua intenção imediata, no que respeita a Portugal, para além das críticas a Herculano, é, significativamente, advogar a necessidade do rápido restabelecimento das ordens religiosas, a exemplo, de resto, do que sucede noutros países. O exemplo inglês é aliás invocado: mesmo nos tempos mais difíceis de repressão do catolicismo, mantiveram-se em Inglaterra os Beneditinos e os Jesuítas; tal como, na "bárbara Turquia", "Os Frades [...] não só são permittidos, mas florescem à sombra da mais bem entendida, e respeitada liberdade" (10).

Este opúsculo insere-se, pois, claramente, no vasto movimento ultramontano que se verifica na Europa, dentro de um espírito bem determinado na recuperação de um catolicismo militante, cujos alicerces o liberalismo abalara, recuperação que, na perspectiva de Souza Amado, firmemente se anuncia.

Para a pertinência que Herculano faz da polémica chama a atenção Luís Augusto Rebello da Silva, nas suas Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, sobre o uso que faz do pulpito e da

Imprensa uma fracção do clero portuguez. A sua leitura é, com efeito, bastante próxima da de Herculano, ao situar a questão no âmbito da "reacção religiosa", que "procura vingar-se do susto, com que tremeu os dias tempestuosos do anno de 1848" (11).

Se, no entanto, esta vertente explicativa para o sentido global da polémica não pode ser iludida, por dar conta, em grande parte, do significado e do intuito de muitas das intervenções, é um facto que o problema do milagre continua no centro de um debate a que os seus defensores concedem total validade, e que não se esgota, portanto, na "hipocrisia" assacada por Herculano. É óbvio que não deve subestimar-se a componente fortemente ideológica e circunstancial que anima os defensores do milagre numa "cruzada" que surge, por natureza, anacrónica; mas é um facto que o milagre de Ourique encontra eco ainda no século XIX, como parte integrante e inalienável de uma explicação da nacionalidade erigida por verdadeira e transmitida durante séculos como suporte, em grande medida, de um discurso de poder.

Disso é justamente índice a maioria das intervenções sus citadas no âmbito desta polémica oitocentista, em que, como veremos, o milagre de Ourique surge como parte integrante da história nacional, como narrativa das origens, espaço da memória colectiva e decifração de um destino comum.

1. A aparição de Cristo nos campos de Ourique — verdade, ve
rosimilhança e funcionalidade

A veracidade da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques antes da batalha de Ourique é um dos pontos fundamentais, pode dizer-se, a razão de ser da intervenção de parte significativa dos adversários de Herculano nesta polémica. Para lá das diferentes estratégias e até intuits que presidem às várias intervenções, a reivindicação da veracidade do milagre como facto histórico é um elemento preponderante na quase totalidade dos opúsculos suscitados pela História de Portugal de Alexandre Herculano.

Existe, com efeito, uma crença efectiva na historicidade do milagre de Ourique; uns, como Maggesi Tavares e Fonseca Pereira, pelo facto em si, como marco inicial da nacionalidade, cuja explicação é indissolúvel da sanção sagrada que lhe presidiu; outros, como o P^e Francisco Recreio, também por essa razão, mas inserida por sua vez num ataque sistemático e violento às posições assumidas por Herculano e à História de Portugal no seu conjunto, num claro alargamento ideológico da questão de Ourique aos problemas derivados do acentuado cariz anti-clerical que pauta a atitude de Herculano, particularmente após a publicação de Eu e o Clero.

Mesmo António Caetano Pereira, que após o endurecimento ideológico e formal da polémica pretende, numa primeira fase, confinar-se ao problema militar da batalha de Ourique e das suas consequências políticas, no claro propósito de in-

troduzir uma componente "científica" no conjunto dos textos que se opõem a Herculano, deixa claramente transparecer olaço indissolúvel que a seus olhos existe entre a batalha como começo político e o milagre como sanção sagrada da nacionalidade (1). A unanimidade da crença na historicidade do milagre é, pois, um facto indesmentível no conjunto dos textos que a posição de Herculano suscita.

Para este, e utilizando um discurso de natureza histórica (para não falar nos problemas de carácter religioso que implicava) a inviabilidade em aceitar tal facto estriba-se na óbvia modernidade do aparecimento da tradição relativa ao sucesso, e portanto na inexistência de documentos coevos que o transmitam. Com efeito, e como sublinha na "Carta Segunda" dos Solemnia Verba, o primeiro testemunho explícito conhecido sobre o milagre de Ourique data de finais do século XV (2) o que, permitindo fixar o início da tradição, não pode funcionar como prova da veracidade de um facto que se diz ocorrido em 1139. Tal crença apresenta-se-lhe como uma explicação marcada por uma deficiente informação, resíduo de uma mentalidade arcaica ou ainda — o que é mais grave — instrumento conscientemente ideológico. E, acima de tudo, representa a incapacidade em superar uma imagem cristalizada e "hiperbólíca" da nacionalidade, que não corresponde aos quesitos que a historiografia científica impõe.

Para os defensores da aparição, pelo contrário, a sua prova mais exuberante reside no que consideram ser a tradição constante que atesta e suporta a historicidade do facto.

Deste modo, um dos vectores que mais insistentemente orienta a estratégia dos que pretendem dar como provada a aparição de Cristo ao primeiro rei, é a procura de uma tradição constante, que numa linha contínua, une a memória à contemporaneidade do facto. Daí a necessidade de um recuo cronológico cada vez mais acentuado na procura de testemunhos da tradição, como é o caso do "testemunho" de S. Bernardo, referido por Magessi Tavares no seu primeiro opúsculo, a que Herculano, como vimos, dedica particular atenção em Eu e o Clero (3). A importância concedida pelos crentes no milagre a este "testemunho" demonstra, justamente, a necessidade em procurar a prova da contemporaneidade do facto e do início da tradição.

É essa procura de um continuum cronológico, de uma cronologia sem "interstícios" nem hiatos que define em primeiro lugar a estratégia dos crentes no milagre de Ourique. Como consequência, a lógica que preside ao seu discurso é uma lógica de autoridade, que se apresenta como elemento estruturador dessa tradição constante, e que se traduz na invocação do testemunho dos mais variados autores de várias épocas que veiculam a tradição. Sublinhe-se o duplo significado de que se reveste este recurso à autoridade: significa ele, por um lado, a necessidade em recorrer a um critério de qualidade, através do apelo a autores de grande erudição ou prestígio literário, que deste modo concedem maior "peso" à defesa da tradição; mas, por outro lado, significa uma inequívoca tentativa de cimentar a tradição através de uma lógica de quantidade: a veracidade da tradição afirmar-se-á tanto mais inde-

mentível, quanto maior for o número daqueles que a têm por verdadeira. Assim, para os seus defensores, a tradição de Ourique é fortalecida simultaneamente pelo recurso aos auctores, numa lógica de "prestígio", e pela quantidade dos testemunhos invocados, numa perspectiva claramente cumulativa.

É essa a posição de Maggessi Tavares que, na sua primeira intervenção, em 1846, afirma a modéstia dos seus propósitos no quadro da defesa do milagre. Não pretende, como efeito, carrear testemunhos por si descobertos, mas confinar-se a transmitir o testemunho de toda uma plêiade de autores que ao longo dos séculos veicularam a tradição. A sua posição deixa claramente transparecer a importância fundamental que a tradição secularmente transmitida assume como prova da veracidade do facto: "Sem que pois nada confiemos em nossos recursos intellectuaes para aduzir novos argumentos; muito confiamos com tudo nas provas daquelles Auctores já citados e tantos, e de tal pezo são elles por sua erudição, e auctoridade que só por desleixo nosso, e pouco aptos para servir-nos dos recursos que a história por elles e outros escripta nos fornece, he que poderemos talvez não demonstrar com evidencia a tradição não interrompida do facto milagroso de Ourique" (4). O seu propósito é, pois, o de demonstrar a constância de uma "tradicção não interrompida", que se erige como prova da veracidade do milagre.

Também José Diogo da Fonseca Pereira (5) faz da constância da tradição o "terceiro argumento" dos onze com que intenta responder à posição de Herculano perante a batalha a

o milagre de Ourique.

É contudo o P^e Francisco Recreio que leva até às suas últimas conseqüências a procura dessa cronologia contínua, para ele prova iniludível da historicidade do milagre. O último dos opúsculos deste violento adversário de Herculano e grande admirador de Agostinho de Macedo (6), é o exemplo acabado da procura desse continuum cronológico. A "Primeira Parte" de A Batalha de Ourique e a Historia de Portugal de A. Herculano. Contraposição critico-historica (Obra dividida em seis partes) apresenta-se, acima de tudo, como uma "biografia" ou uma "genealogia" da crença, que se pretende sem descontinuidades cronológicas — simultaneamente uma das obsessões e um dos fundamentos dos defensores do milagre. Neste opúsculo, pretende o P^e Recreio estabelecer uma panorâmica global da tradição, desde as pretensas fontes coevas até aos autores consagrados que a veiculam, assegurando deste modo uma correspondência entre a "universalidade" da crença e a sua veracidade.

A sua estratégia vai justamente no sentido de enunciar a "cerrada coluna" (7) dos eruditos que, ao longo dos séculos sustentaram a grandeza da batalha e a aparição milagrosa de Cristo em Ourique, contra a opinião "pirrónica" de quem pretende "deitar por terra uma das principais columnas do edificio immortal da historia nacional" (8). Esta "cerrada columna" prolonga-a o P^e Recreio até à sua contemporaneidade. Como efeito, Recreio preocupa-se em sublinhar que também o século XIX conservou e transmitiu ileso a tradição de Ourique, dando par

ticular relevo à atitude do clero português, que nunca deixou de referenciá-la. Colocando a questão de modo muito peculiar, o P^e Recreio sustenta que tal crença não é apanágio de clérigos que Herculano acusa de ignorantes e fanáticos, mas de elementos prestigiosos e até daqueles que "affincadamente se desposaram com a causa da proclamada liberdade" (9).

Parece, pois, óbvio que para o P^e Recreio e para os que com ele combatem a favor da conservação da crença no milagre como acto de fundação, a sua finalidade é fornecer um modelo lógico para resolver a questão da nacionalidade; é manter firme a estrutura do mito como realidade histórica e política. Para isso, erigem-se como opositores do que, a seus olhos, é uma bárbara profanação da sacralidade intocável das origens.

Para os crentes no milagre, a verdade histórica apresenta-se como uma realidade em que o facto de determinado acontecimento ser "universalmente" aceite lhe confere um carácter de verdade que lhes surge como indisputável. Para Herculano, e no âmbito de uma concepção radicalmente distinta, enquadrada numa compreensão radicalmente diversa da explicação dos factos históricos, estes contêm em si uma verdade que existe em termos absolutos, para lá da maior ou menor socialização da respectiva crença: concepção singular para quem, como os crentes no milagre, justamente invoca como argumento primacial a existência de uma tradição multissecular que legitima a verdade do facto.

Mas para os defensores do milagre a tradição de Ourique não é apenas contínua; ela é igualmente uniforme, idênti

ca, sempre igual a si própria. De resto, não podia deixar de assim ser: se o facto a que corresponde é verídico, a tradição a que deu origem veicula-o "tal como aconteceu". Por isso não podem aceitar que tenha sido a passagem do tempo que a engrandeceu e amplificou, conferindo-lhe uma dimensão que não tivera de início, como pretende Herculano. É neste sentido que o P^e Recreio ataca o historiador e sustenta taxativamente a identidade entre facto e tradição. Assim, afirma que "não foi pouco a pouco que foi engrandecendo o successo da Batalha de Ourique [...] ", mas "o successo mesmo que, logo em sua origem [...] foi havido por grande, sem precisar da tradição para pouco a pouco se engrandecer" (10). Para o P^e Recreio, corporizando neste ponto o sentir de todos aqueles para quem o milagre e a grandeza da batalha eram indisputáveis, o facto é idêntico desde a sua origem; a tradição erige-se, pois, apenas como veículo da memória e não como factor de transformação do successo.

A busca incessante e sempre patente da tradição contínua e idêntica como factor primordial de prova "externa" da veracidade do milagre consiste muito claramente numa procura de legitimação pelo tempo e pelos séculos. Legitimação que se consubstancia pela procura de uma cada vez maior aproximação cronológica entre o facto e a tradição, através do "peso" e da erudição dos defensores de Ourique ao longo dos séculos. É a tradição em si própria que legitima o facto e retira, aos olhos dos seus defensores, a pertinência dos argumentos daqueles que negam o facto.

É curiosa também, a este respeito, além da invocação dos testemunhos dos mais diversos autores, a insistência na possibilidade da transmissão oral da tradição. São vários, com efeito, os crentes no milagre que pretendem colmatar o silêncio que, no que respeita às fontes escritas, rodeia o sucesso na sua contemporaneidade ou quase, pelo recurso à transmissão oral. Maggessi Tavares, na Nova Insistencia pela Conservação e utilidade da Tradição de Ourique e o P^e Francisco Recreio em dois dos seus opúsculos (11) sublinham com ênfase a possibilidade dessa transmissão como factor que permite preencher as lacunas da transmissão escrita. Afirma, a este propósito, o P^e Francisco Recreio: "Figuremos uma serie de familias transmittindo de umas a outras o facto maravilhoso da apparição desde o tempo do seu acontecimento. Demos a cada uma d' estas familias por termo medio de existência o espaço de sessenta e cinco annos, e que sem interrupção vão após si deixando os seus successores immediatos na idade de vinte annos, teremos, abatida relativamente a idade d' estes de cada uma d' aquellas, que uma successão de oito familias perfaria o numero de trezentos e sessenta annos; que tantos vão desde o anno de 1139, em que aquella maravilha acontecêra, até pouco mais ou menos o tempo em que ella apparecêra, pela primeira vez lançada na Chronica d' El-Rei D. Affonso Henriques, escripta por Duarte Galvão, e publicada em 1505. Que difficuldade haverá em admittir esta hypothese?" (12). A transmissão oral da tradição surge, pois, como uma possibilidade cuja verosimilhança se lhes afigura poder ser aceite

sem qualquer dúvida. Negar Ourique é negar a possibilidade da transmissão oral das tradições e da sua veracidade, antes da consagração pela palavra escrita.

A tradição oral, mercê de características especiais, recolhe principalmente estruturas míticas ou mitificadas. Atrvés delas pretende fixar uma realidade de carácter permanente que, no fundo, é produto de uma imagem construída, projetada, no caso de Ourique, como fazendo parte de uma realidade e de uma consciencia colectivas. Assim se explica, porventura, o aparente paradoxo que leva a uma permutabilidade entre mito e história: enquanto para uns essa permutabilidade é pacífica e indiscutível (ou nem se coloca, porque o mito é história), para outros, porém, ela constitui motivo de conflito que é uma das emergências desta polémica.

Mas a insistência na veracidade do milagre corresponde também, por outro lado, a um critério estreitamente ligado a uma conceituação moral. O simples facto de poder encarar-se uma tradição multissecular — e muito particularmente a tradição de Ourique — como uma possível mistificação é algo que acarreta sincera perplexidade a quem defende a sua inequívoca verdade histórica. Como afirma Herculano, "há muitos para quem os séculos legitimam e santificam todo o género de fábulas [...]" (13). É esse justamente o caso dos crentes no milagre de Ourique. É a própria passagem do tempo que legitima a crença, porque ela foi aceite por gerações sucessivas que a transmitiram à posteridade, "[...] por todo o paiz invadindo o palacio e a choupana" (14). Como, portanto, encarar es-

sa crença multissecular como "fábula"? A sê-lo, o próprio tempo se encarregaria de demonstrá-lo. Conceituação moral, dizíamos, porque como em vários opúsculos claramente se revela, existe a noção de que mais cedo ou mais tarde o erro se descobre, se é caso disso; mas, pelo contrário, a verdade mantêm-se e é imorredoura, como se lhes afigura ser o caso de Ourique. O tempo é, pois, o garante absoluto de uma verdade que lhes surge como indiscutível.

É neste sentido que Maggesi Tavares manifesta verdadeira perplexidade sobre a questão e se interroga sobre se, a ser uma "fábula", tal crença conseguiria manter-se incólume e transmitir-se pelos séculos, como aconteceu: "Passaria este erro sem análise, porque a credulidade fanática de nossos antepassados abraçava sempre com tanta avidez o maravilhoso, como nós por illustrados parecemos nega-lo? Não. Porque muitas historias, e as por mim ja citadas de Mariz, Damião Antonio de Lemos, Padre Antonio Pereira, e Bispo de Beja Fr. Manuel do Cenaculo, sustentando a aparição de Jesuz Christoa Affonso Henriques refutão todas, as duvidas que parecem impugna-la (15). Também o P^e Francisco Recreio na Justa Desaf-
fronta reclama a veracidade da aparição com base na impossibilidade da transmissão contínua, por homens de cultura consagrados, de uma fraude. Esta, não podendo ser fruto da falta de cultura de homens intelectualmente prestigiados, só poderia explicar-se por uma atitude consciente e voluntária de mistificação o que, como é óbvio, o P^e Recreio rejeita liminarmente (16). Assim, a perpetuação é, a seu ver, prova ini

ludível da veracidade do facto a que corresponde.

Mas a questão da veracidade da tradição levanta-se também em relação ao auto do juramento de Alcobaça, objecto máximo dos crentes na aparição. Para estes, nomeadamente para Maggessi Tavares que particularmente se debruça sobre a questão, a negação da autenticidade do documento, sublinhada por Herculano, não implica a negação da veracidade do facto que a tradição veicula. Verifica-se, com efeito, uma clara autonomização da tradição, que em si mesma existe e é real; a partir daqui, torna-se irrelevante, a seus olhos, a apocrifia do documento: ainda que apócrifo, o próprio facto de ter sido forjado remete para a irrecusável realidade da tradição que veicula. Para Maggessi Tavares, o que Herculano nega é a autenticidade do documento, mas não a tradição que representa, e que existe independentemente da autenticidade daquele: "De todos os Auctores que o Snr. Alexandre Herculano nos cita o que se deprehende, e quasi unicamente vê, he que negão a autenticidade do Pergaminho de Alcobaça; mas não a da existencia da tradição do facto, que ahi se conta: havendo pelo contrario muitos e muitos dos nossos grandes homens que asseverão tanto a existencia do primeiro, como a todo o custo sustentão a continuação não interrompida da segunda" (17).

Aliás, o problema do juramento de Alcobaça é, para os próprios defensores do milagre, um problema controverso. Posto que considerado por todos como correspondendo a um facto verídico, as provas insofismáveis da sua falsidade como documento coevo vêm dividir os seus defensores. Com efeito, pe-

rante a avidência diplomática da sua apocrifia, os crentes na existência efectiva do juramento de D. Afonso Henriques tentam ultrapassar tal óbice, na intenção de manterem a pertinência do monumento maior relativo à aparição. Pondo-se em causa a veracidade do documento lançava-se o anátema de falsário sobre Frei Bernardo de Brito além de, como é óbvio, sedeitar por terra o instrumento mais importante que atestava e sustentava a crença no milagre.

Deste modo, os seus defensores irão tentar salvaguardar ambas as situações: concedendo não se tratar do original mas provando-se a existência do autógrafo, ou de outras cópias a partir dele, do juramento, anteriormente à sua "descoberta" por Brito em Alcobaça, pensavam contornar a questão da falsidade do documento e aliviar Brito da acusação de falsário. É esta a estratégia de Frei Joaquim de Santo Agostinho que, decidindo-se liminarmente pela apocrifia do documento de Alcobaça, refere a notícia da anterior existência do juramento em Santa Cruz de Coimbra (18). O Padre Pereira de Figueiredo, defendendo também esta tese, nos seus Novos Testemunhos, pensa contudo que o juramento de Alcobaça é o autógrafo de Santa Cruz, que teria transitado para Alcobaça (19). Pedro de Mariz, em cuja segunda edição dos Diálogos de Vária História surge pela primeira vez publicado o juramento, afirma ter-se perdido o autógrafo em inundações que atingiram o mosteiro, e defende que o documento de Alcobaça é cópia desse original perdido (20). As contradições são, portanto, muito evidentes.

No que diz respeito aos antagonistas de Herculano na

polémica, Fonseca Pereira não duvida da autenticidade do documento de Alcobaça, e nem sequer chega a colocar o problema. Maggesi Tavares, como vimos, não duvidando também dela, ultrapassa a questão, advogando que ainda que fosse forjado, remetia para a existência inequívoca da tradição. O P^e Francisco Recreio toma uma posição diferente e, na Justa Desaffronta veicula a opinião explanada por António de Sousa Macedo na Lusitania Liberata, de que o documento de Alcobaça era cópia fidedigna do original levado para o Escorial por Filipe II (21).

Como temos vindo a sublinhar, a questão da veracidade do aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques suscita a una nimidade dos opositores de Herculano, fruto da aceitação de uma tradição secular, que se pretende contínua e uniforme, es tribada no testemunho transmitido de geração em geração. Exis te, no entanto, um outro factor também invocado que nos pare ce ter bastante interesse sublinhar. Trata-se do problema da verosimilhança do facto. Este é, com efeito, a nosso ver, um dos argumentos mais interessantes invocados em favor da vera cidade da aparição, e que pode resumir-se na seguinte asser ção: quanto mais inverosímil, mais crível. É, com efeito, na inverosimilhança de um começo "quasi sobrenatural da monar-
chia" (22) que os crentes na aparição filiam também a sua in desmentível historicidade.

José Diogo da Fonseca Pereira, no único opúsculo que publica, invoca justamente a "incredibilidade do facto" como segundo argumento em favor da tese que sustenta. O início da

nacionalidade é de tal modo in-crível, que só um acontecimento fora do comum pode explicá-la, por um lado, e legitimá-la, por outro. E quanto mais incrível é o facto, menor possibilidade e até interesse tem em ser objecto de mistificação e de fraude: "Quanto mais incrível é um facto qualquer, menos é crível, que alguém se lembrasse d'inventa-lo, ou forja-lo, com esperança de ser crido. E quem pôde crer, que Deus, O Supremo Senhor dos Ceos, e da terra apparecesse em forma visível de crucificado a um miseravel peccador?" (23) Só um acontecimento fora do comum pode explicar a possibilidade da independência face ao reino de Leão, e só ele, como o seu carácter de intervenção divina, pode legitimar um facto que, a não ser assim, só poderia assumir-se como uma inequívoca usurpação de carácter político. Para os defensores do milagre torna-se, por conseguinte, impossível dissociar o facto político do começo político da nacionalidade e o milagre que, afinal, lhe presidiu, devendo existir necessariamente uma coerência intrínseca entre ambos: um facto inverosímil e grandioso, como é a independência portuguesa e a sua posterior conservação, postula uma causa igualmente inverosímil e única.

A incredulidade é, por consequência, a assunção do in-sólito que, não revelando apenas uma realidade excepcional, revela sim uma realidade diferente da realidade ordinária. Segundo esta, o Condado Portucalense não poderia assumir-se como reino independente. Porém, segundo a lógica postulada pelo milagre, que é também prodígio, essa independência surgiria como a manifestação directa do poder divino: o milagre seria,

pois, uma verdadeira teofania, instrumento da constituição de uma realidade política, através da legitimação pelo sagrado.

Também o P^e Francisco Recreio põe a tónica na possibilidade de semelhante começo político, mas inserindo-o de modo mais explícito numa explicação providencialista da história. A vitória de D. Afonso Henriques na batalha contra os Mouros, e a consequente afirmação da nacionalidade só pode encontrar um quadro correcto de inteligibilidade na intervenção divina, que Herculano nega, não apenas neste caso concreto, mas como possibilidade efectiva e explícita para a explicação histórica dos factos humanos. O P^e Francisco Recreio assevera a sua crença na intervenção divina no decurso da história dos homens, sustentando que não é pelo facto de determinado acontecimento ser menos crível em termos humanos, pelo seu carácter extraordinário, que deve ser rejeitado para o campo da impossibilidade, e portanto das lendas absurdas. Até porque, por uma questão de lógica, para os factos portentosos tem de ser encontrada uma causa fora do comum: "E porque causas ordinarias se poderão explicar successos tão caracteristicamente extraordinarios? Por nenhuma; aliás o effeito seria maior do que a pretendida causa. Ora que obice prohibe ao historiador, uma vez que não seja de typo atheu, recorrer à intervenção da Divindade, quando vê que o successo é d'aquelles que se elevam acima do calculo do poder humano?" (24).

A sua visão da história tem, com effeito, um cariz indesmentivelmente providencialista, em que o destino dos homens se alia de modo indissociável e explícito aos desígnios

divinos e a eles se conforma: "Acaso o ter esta qualidade de facto extraordinario torna-o menos acreditavel; quando documentos de grande valia o affiançam? Porque o successo é extraordinario, segue-se logo que é inacreditavel? Ninguem tal poderá dizer. — Que nação ha que de mistura com os acontecimentos ordinarios, não mencione e authenticque em suas Historias os successos extraordinarios, de que ella fôra espectadora, e os tenha como seus Brazões? Uma Historia, que contra o commum e bem fundado consenso os repellisse, e ainda mais os achincalhasse, admittindo só em suas paginas aquillo que unicamente coubesse na esphera comum e ordinaria dos acontecimentos; uma Historia, digo, desta tempera, que apresentasse o monstruoso phenomeno de insensatamente excluir o seu paiz do circulo da protecção especial da Providencia, assás manifestada pelo extraordinario, e maravilhoso dos Feitos, cuja realidade a critica e a sciencia historica de todos os tempos tivera reconhecido; seria o mais tremendo, e gigantesco aleijão!" (25)

A história deve ser, por conseguinte, o registo dos marcos diferenciadores de cada povo, aceitação de uma herança feita de crença em tradições secularmente aceites, de factos cujo carácter extraordinário mas possível — como é o caso da intervenção divina na história dos homens — dela fazem parte integrante.

O milagre de Ourique surge, pois, em primeiro lugar, na estratégia dos que o defendem, como um facto de cuja veracidade não é possível duvidar, em virtude de uma crença contí-

nua e uniforme transmitida pelos séculos. Para além deste aspecto, porém, torna-se evidente que intervém um segundo factor que coexiste dialecticamente com o primeiro: a inverosimilhança como prova paradoxal da veracidade. Deste modo, a inverosimilhança e a veracidade histórica tornam-se prova e garantia de um destino extraordinário, e coexistem sem incompatibilidade no pensamento dos defensores de Ourique. Assim, a aceitação do milagre como facto histórico não coloca problemas a quem, como eles, crê na intervenção directa de Deus nos destinos dos homens, na mão da Providência como "princípio da sobrenaturalidade em suas historias" (26).

Se, como vimos, o problema da veracidade do milagre de Ourique assume particular relevância para todos aqueles que participam na polémica, contra Herculano, outra questão intimamente relacionada com esta vai também fazer parte integrante da sua argumentação. Trata-se da questão da funcionalidade da tradição, linha que percorre de modo significativo o discurso daqueles que defendem o milagre de Ourique como elemento-chave da nacionalidade portuguesa.

Não são, com efeito, facilmente dissociáveis as duas realidades. Insistindo na historicidade daquele evento, os seus defensores acentuam a importância primordial que ele teve não só para a modelação política, como para a explicitação da especial protecção divina ao país. Mas simultaneamente, para lá da realidade do facto, existe uma função social e política de uma crença viva e actuante durante séculos. A defesa da tradição de Ourique encontra-se, assim, polarizada em

dois vectores: a veracidade do milagre, paradoxalmente, como vimos, tanto mais verídico quanto mais inverosímil, e a funcionalidade da tradição. Trata-se, pois, da instauração de um discurso, ou melhor, da recuperação de um discurso orientado para a exaltação mítica das origens. Trata-se também, de certo modo, da manutenção de um certo discurso de poder que articulava o sagrado e o profano. Se os defensores de Ourique se empenharam em definir quando (contemporaneidade do sucesso) como (através dos documentos e testemunhos) se instaura a tradição, o porquê parece óbvio: a tradição erigida em mito nacional é necessária, funcional e indispensável à assunção da identidade colectiva dos portugueses.

O milagre de Ourique vai suscitar, por parte daqueles que nele crêem, além da afirmação da sua veracidade, a insistência na utilidade da sua conservação, como facto primeiro da identidade nacional, como materialização do patriotismo, como afirmação da crença na intervenção divina presidindo à fundação do Reino e da sua constante presença no evoluir do seu destino histórico. Trata-se, pois, não só de uma crença política, mas também religiosa, cuja subversão lhes surge como a introdução do caos num princípio de inteligibilidade sustentado durante séculos.

Por isso a sua conservação constitui, para eles, um elemento essencial que não pode ser ultrapassado ou subvertido. A crença não é só verdadeira; é também útil, a vários níveis — esta uma asserção de cuja validade não duvidam, e de que pretendem tornar como testemunho inequívoco a própria histó-

ria. É precisamente sobre esta outra perspectiva de um mesmo problema, isto é, a insistência sobre a utilidade da crença no milagre de Ourique que nos parece de interesse formular algumas considerações.

Todos eles são, pois, unânimes na necessidade de conservar uma tradição que se lhes afigura honrosa e útil ao país. Pode dizer-se que o projecto que os anima é análogo ao da defesa da historicidade do milagre; mas enquanto este pode ser posto em causa, como sucedeu através da posição de Herculano, a crença na funcionalidade da tradição tem, a seus olhos, a vantagem de se erigir como irrefutável: não é possível, para eles, ignorar a enorme utilidade social de uma crença que corporiza a identidade nacional e a protecção divina, para lá da realidade do facto. Esta a posição global dos defensores do milagre de Ourique no que respeita à tradição.

A defesa da funcionalidade da tradição de Ourique apresenta-se, acima de tudo, como um vínculo de memória. Como efeito, um dos aspectos que mais insistentemente é invocado é justamente o facto de ela constituir uma herança secular que deve ser respeitada e mantida. Crença dos pais, ela deve ser também, e antes de mais, erigida como crença dos filhos. Daí aliás decorre, como corolário, o de certo modo insólito reconhecimento da validade da transmissão oral como veiculadora da tradição que é necessário manter, como memória e elo de gerações. O P^e Caetano Francisco de Faria, num dos dois opúsculos que publica no âmbito da polémica, que incidem especialmente sobre a questão do clero, não deixa de referir a extre

ma necessidade em "[...] tractar sempre com respeito a memoria de nossos paes" (27), numa clara referência à importância de manter a tradição de Ourique.

Ourique surge, pois, em primeiro lugar, como a materialização de um laço de fidelidade, fidelidade a uma imagem do país como corpo político, indissociável de uma componente religiosa: a destruição de uma "tradição theocratica", na expressão do P^e Recreio, que não é ponto dogmático, mas que tem uma vigência secular, representa a dissolução de valores e a introdução do cepticismo, não só a nível político, como religioso. Dirigindo-se a Herculano, Maggessi Tavares sublinha a importância e utilidade da sua manutenção como expressão da própria crença religiosa: "Se S. S^e viajára por todas as nossas provincias, como eu tantas vezes o tenho feito, e víra como os costumes se amenizão com as tradicções religiosas, como dellas rezultam centenares de beneficios, como fazem as delicias dos que nellas crêem, suppondo quanto cada uma destas tradicções lhes conta, como um beneficio particular, que mais os obriga a respeitar a Deos, origem donde julgam todas partem. Se víra, dizemos, temêra de certo tocar em tão mimosas affeições, e muito mais temêra fazel-o à tradicção d'Ourique, que é de todos, e para todo o paiz, e não d'uma villa, cidade, ou provincia em particular" (28). É pois muito claro que, a par da funcionalidade política, Ourique representa um vínculo religioso, que lhe é igualmente conferido. Vínculo religioso que, como fica bem patente nas palavras que Maggessi Tavares dirige a Herculano, tem uma inequívoca dimensão so

cial, ao funcionar como elemento de identidade e coesão dos povos, através da interiorização de uma crença comum.

Na Justa Desaffronta, o P^e Recreio coloca a questão de modo bastante semelhante apontando, na mesma linha de Magges si Tavares, a indispensabilidade da conservação da tradição de Ourique, numa leitura em que as suas dimensões social e política, moral e religiosa se aliam de modo indiscutível: "Que precisão, que vantagem ha em destruir as crenças theocraticas que uma tradição de seculos fôra radicando no coração dos povos? Nenhuma ha; antes todo o perigo, todo o prejuizo em tornar os povos incredulos a respeito dellas. — A experiencia de todos os tempos tem mostrado que a immoralidade e desenvoltura dos povos cresce tanto mais, quanto menos se torna respeitoso das idéas que lhe inspiram as tradições theocraticas do paiz. O historiador pois que pretende desabuzar os povos sobre tal objecto, offerece-lhes o pomo, que os hade envenenar com o seu sabor. [...] Se considerarmos as tradições theocraticas pelo lado do patriotismo; quem pôde duvidar que ellas tenham sido geralmente olhadas em todas as nações, como especial estímulo para excitar o valor dos povos, a praticar prodigios de valor em proveito, honra, e gloria de seus paizes? O nosso é com particularidade um delles" (29).

A crença em Ourique apresenta, pois, uma dupla funcionalidade: política e patriótica, por um lado, religiosa por outro. Por isso, a rejeição do milagre de Ourique, neste ponto difficilmente separável da grandeza da batalha como confrontação militar, significa para eles a instauração do caos que

se corporiza, por um lado, no renegar das origens, em virtude da subversão de uma tradição fundadora instituída como verdadeiro mito de fundação, e, por outro lado, na impiedade religiosa, traduzida na negação da intervenção divina no começo da nacionalidade e, de um modo geral, no destino dos homens. Assim, na sua perspectiva, a posição de Alexandreerculano orienta-se segundo esses dois vectores: o anti-patriotismo, porque nega o facto que instaura o começo político da nação, a impiedade religiosa porque rejeita a sanção sagrada a esse facto político.

Maggesi Tavares insiste particularmente na necessidade em conservar a tradição de Ourique pela inequívoca utilidade social que para ele representa a "arca Santa do Paiz" (30) como referente primacial da nacionalidade. É esta, aliás, uma das vertentes constantes dos seus opúsculos na polémica. Na Demonstração histórica e documentada sublinha que a tendência geral de todos os Povos é de "por instinto, por interesse e por orgulho [...] manter, e augmentar a sua gloria, conservando intactas as crenças uteis e salutaes" (31). Tal como, pelo contrário, tendem a "apagar tudo o que possa deslustrá-los, e denegri-los" (32), segundo uma concepção particular da história nacional, que deve ser, acima de tudo, exemplo e modelo dos povos. Assim é o caso de Ourique: momento da fundação da nacionalidade e da sanção divina a essa fundação, a crença em Ourique deve ser conservada pelo lugar único que ocupa na história nacional: "Muito era para desejar que a aparição de Campo d'Ourique, no começo quasi sobrenatural da

Monarchia, fosse para nós o livro fechado a sete sellos, de que nos falla o Apocalypse, e não quizera que por forma alguma tentassem abri-lo, he a arca Santa do Paiz, tocar-lhe he mancha-la, porque objectos ha [...] que devem ficar alem da critica dos homens mais instruidos" (33).

É aliás Maggessi Tavares quem leva a defesa da funcionalidade da tradição, que explana de modo particular na Nova Insistencia pela conservação e utilidade da tradicção de Ourique até às suas últimas consequências. Com efeito, existe nele uma "hiperbolização" da tradição, que se traduz na própria dissociação em relação à historicidade do facto a que corresponde: a tradição é real em si e tem uma funcionalidade própria, para lá da veracidade do milagre, na qual efectivamente crê. Por isso afirmará taxativamente que "[...] não teimamos pela existencia do facto d'Ourique, mas teimamos, e teimaremos sempre pela existencia da tradição, e mais ainda pela conveniencia della" (34). É pela sua vigência secular, pelo estímulo ao feito patriótico e ao sentimento nacional que a própria tradição se "historicizou" e se erigiu como factor indispensável e real da identidade nacional.

Se o milagre de Ourique sempre fez parte do imaginário político nacional, porquê desfundamentar a crença? A quem aproveita a destruição de semelhante crença, a não ser ao avanço da incredulidade religiosa, do cepticismo e da diluição do patriotismo? "Mas a quem vem ella [a verdade] ser util no caso presente, a quem prejudicava o erro que occupava o seu lugar, dado o caso que assim fosse?" (35) História e tradi-

ção, esta como fidelidade à memória mantém, a seus olhos, uma relação muito especial: a história, como procura da verdade, não pode afastar-se da tradição, que assim é colocada a par da primeira, ou porventura a ultrapassa, em termos de pertinência e eficácia na elucidação do passado. Colocadas em confronto, é a tradição que, na visão destes homens, mais fielmente reproduz a imagem de um passado que se pretende legítimo.

Maggessi Tavares equaciona de modo muito claro essa tensão entre a história e tradição, que percorre de modo significativo a generalidade dos textos surgidos em defesa do milagre de Ourique: "A Historia escripta quando intenta separar-se da tradicção, que abona a existencia de qualquer facto, por ser mais logico o que nos conta do que natural o que nos nega, nem por isso sempre convence. A tradicção pelo contrario, quando assenta em hum facto geralmente admitido desde os primeiros homens instruidos de huma Nação até aos mais ignorantes della, foi sempre tida por mais verdadeira, e digna de credito talvez, do que a mesma Historia; visto que a tradicção exprime a opinião de milhões de pessoas sempre mais difficil de desvairar-se, do que a de hum, ou de huns poucos de individuos que em particular discordarão della sabe Deos com que tenção e para que fins" (36). O desprezo pela tradição que consubstancia, no caso de Ourique, a imagem de eleição de uma representação colectiva, afigura-se-lhe como a instauração do caos na leitura do passado. Porque, a seu ver, a tradição funciona como o referente indispensável à inteli-

gibilidade e ordenação do passado; desprezá-la, quando ela assenta no testemunho secular e reiterado de autores consagrados que a veicularam e preferir a crítica "dissolvente" da história é, afinal, destruir um vínculo de identidade como valor em que assenta a própria imagem da nação.

Também António Caetano Pereira sublinha a importância da tradição como veículo da imagem do passado, numa linha de análise em que é bem visível a tensão entre a história e a tradição. No seu primeiro opúsculo, e referindo-se particularmente à questão da grandeza do confronto armado em Ourique, Caetano Pereira estabelece um contraste entre Tito Lívio e Herculano, elogiando a posição do primeiro e verberando a atitude do segundo perante o passado. Tito Lívio, não sendo coevo dos acontecimentos que narra na sua história de Roma opta por veicular a tradição, ainda que exagerada e inverosímil, preferindo "à sua crítica o honroso crédito nacional"; ao passo que Herculano critica uma "gloriosa e quasi universal tradição", subvertendo-a "com o fel da sua crítica" e quebrando "a reputação nacional" (37): a história deve, pois, seguir a tradição e não opor-se a ela.

Para Caetano Pereira, assim como para os restantes crentes no milagre, a história entendida nos parâmetros em que Herculano a equaciona, surge como uma "analyse fria", na expressão de Maggessi Tavares (38), um exercício de cepticismo vocacionado para a destruição de crenças secularmente vigentes e aceites, para uma infidelidade à tradição, que traduz e sustenta a memória colectiva. A crença em Ourique deve ser

conservada porque para lá da historicidade do facto, possui uma funcionalidade inscrita na própria história do país: "Que felizes quimeras estas, se ellas produzem tão altos brios e conhecidos interesses; assim pois caminhámos, por isso talvez, victoriosos, temidos e respeitados, nas diferentes partes do mundo, em quanto assim nos julgámos amparados por braço celeste. Assim talvez por differente causa descahimos, e caminhamos na proporção em que descremos" (39).

Essa funcionalidade encerra, portanto, uma forte componente moral: é a crença nas tradições herdadas que mantém a identidade e a coesão nacionais, contra a dissolução dos valores; quanto mais um povo venera as tradições dos seus antepassados, maior estímulo nelas encontra para continuar à altura dos antigos feitos. A destruição do mito de Ourique só pode equacionar-se segundo esse vector moral; e assim, logicamente, a pesquisa eminentemente histórica, porque pressupõe a desfundamentação da mais cara dessas tradições, só pode surgir-lhes como conotada de modo extremamente negativo. A seus olhos, e como afirma Maggesi Tavares, a subversão da crença em Ourique, ainda que venha repor uma eventual verdade que a história exige, representa "uma verdade tão esteril em vantagens, quanto fértil em perdas que não podem reparar-se" (40).

A verdade torna-se, pois, paradoxalmente, um valor de certo modo relativo, cuja eficácia se apresenta muitas vezes destituída do sentido que a "fábula" encerrava: "A questão é simples: milhares de pessoas tem a tradição do apparecimento de Christo a Affonso Henriques, nos campos d'Ourique, como

hum facto incontroverso, e transmittido de pais a filhos; im mensos escriptores sustentão estas crenças, o povo reputa-se forte pela persuasão das promessas alli feitas; nellas con fia e crê-se invensível [sic], e apto para quanto possa inten tar-se. Apparece a supposta verdade que o contrario disto pro va, e o povo forte torna-se timorato, d'invencível receioso, e d'apto para tudo mesquinho e apoucado; e não caberia bem o dizer-se agora, e como vindo a tempo, o antigo dictado por tuguez = Nem todas as verdades se dizem = admittindo mesmo que esta o fosse?" (41)

Entre a possível ilusão de Ourique, duradoura, estável e constante, fonte de orgulho nacional e prova da protecção di vina, portanto, cimento aglutinador da própria identidade, e a suposta verdade, que corrói a crença e instaura a incredulidade, a escolha dos defensores de Ourique é clara e inequívoca. Porque, se a veracidade da aparição não lhes suscita qualquer dúvida, apesar de poder ser negada, como o foi por Herculano, a tradição do facto, pela sua existência multisse cular, tornou-se "histórica", adquirindo uma carga funcional e uma "verdade" iniludíveis. Por isso Maggesi Tavares pode, em coerência, afirmar que a sua grande questão, ultrapassando mesmo o problema da veracidade da aparição "tem sempre si do a existência da tradição, e não do facto, tem sempre sido a conveniencia da sua continuação, e os males que resultão de negal-a" (42): a história deve ser, acima de tudo, fidelidade à memória, veículo da tradição, cuja "historicidade" — no caso de Ourique — a passagem dos séculos legitimou e tornou ideologicamente actuante.

2. A busca das origens e o sentido da história

Para todos aqueles que, contra Herculano, tomam parte nesta polémica, Ourique surge, na sua dupla vertente da batalha grandiosa e do aparecimento de Cristo a Afonso Henriques, indisputavelmente como a pedra angular da monarquia portuguesa, da qual não é possível dissociar o estabelecimento da independência e da identidade nacionais.

Vários deles expressamente o afirmam, noutros é a intenção e a estratégia do próprio discurso que assim o traduz. E como tal o defendem perante a atitude "iconoclasta" de Herculano, que não só nega a intervenção divina antes da batalha, como põe em causa a sua lendária grandeza como confrontação militar. Trata-se, de facto, de uma atitude verdadeiramente "iconoclasta" pois ela significa, nesta perspectiva, a destruição de uma determinada imagem que se concretizava no mito de Ourique e que se vê esvaziada de sentido através da posição de Herculano.

Mais ainda do que a imagem, Ourique erigia-se como símbolo máximo de uma interpretação comum do passado que, em certo sentido, o tornara ideologicamente eficaz. Era precisamente esta interpretação solidária do passado e da nação que Herculano vinha destituir de sentido com uma leitura que afrontava um discurso político das origens que a passagem dos séculos legitimara a nível de poder.

A procura de uma análise crítica do passado, se é imprescindível para a recuperação da veracidade da própria his

tória, implica frequentemente a destruição desse passado até aí eficaz, porque "utilizável" como instrumento ideológico. No caso de Ourique é patente a validade desta penetrante interpretação de Moses Finley que, ao analisar o processo de constituição da memória colectiva, equaciona justamente a tensão por vezes insolúvel entre a história e a funcionalidade social de um passado cuja única "veracidade" reside na sua aceitação secularmente socializada. Nas suas palavras, "Une enquête critique [...] peut détruire une interprétation commune du passé et, par conséquent, les liens sociaux fortifiés par une identification commune avec le passé. Elle menace de rendre le passé inutilisable" (1). O mito pode assumir, pois, papel de relevo como elemento estruturador da própria história. Como observa Vitorino Magalhães Godinho, "[...] na vida do indivíduo, como na vida colectiva, não influi apenas o passado tal como se desenrolou, mas ainda o passado tal como é reconstruído e tão frequentemente inventado; o que se denomina história não passa muita vez de mito projectivo, aliás resultante de toda a utensilagem cultural e meios de expressão ao dispor do indivíduo ou do grupo" (2). Era justamente como "mito projectivo" que Ourique assumira uma eficácia ideológica como explicação das origens da nacionalidade, e que Herculano vinha agora pôr em causa.

De facto, se admitirmos que a substância do mito reside na sua função criadora e reactualizadora, o mito de Ourique é, efectivamente, exemplar e potenciador de um modelo, válido e operante independentemente do tempo e para lá dele:

projecta-se, pois, como forma de expressão de uma verdade permanente e carismática.

A atitude de Herculano perante Ourique não era, contudo, totalmente nova na cultura portuguesa. A verosimilhança do milagre fora já questionada por exemplo, por Luís António Verney, no Verdadeiro Método de Estudar, no século XVIII, para não falar de João de Barros, Damião de Góis e Camões. Mas, como acentua Borges de Macedo no ensaio que dedica ao perfil de polemista do historiador (3), é com Herculano que pela primeira vez essa atitude é enquadrada numa explicação global da nacionalidade, o que lhe confere uma dimensão conceptualmente muito distinta.

Pode dizer-se que Ourique assume a configuração de um verdadeiro mito das origens, já que se apresenta como registo multimodo da fundação da nação como corpo político. Corresponde, pois, à construção de uma imagem política, de que a manifestação do sagrado constituía a legitimação adequada. A procura das origens e a tentativa da sua delimitação concreta, através do acto fundador, é uma preocupação global de qualquer povo ou grupo social. Nas palavras de François Furet, "Tous les peuples ont besoin d'un récit des origines, et d'un mémorial de la grandeur qui soient en même temps des garanties de leur avenir" (4). O mito das origens exige e postula o mito da "continuidade" com o qual pode coexistir e identificar-se. Para apontarmos apenas um mito que nos está próximo, anote-se que, no chamado mito das origens de Roma, estão presentes esses dois vectores: fundação e continuidade,

permanência ou eternidade. No caso de Ourique, se a batalha e o milagre são os elementos de fundação, o juramento de Afonso Henriques, do qual constam as promessas de Deus ao primeiro monarca é, afinal, a garantia da continuidade.

A narrativa das origens deve, por natureza, corresponder a um facto grandioso, diferenciador e retível pela memória, como primeiro vínculo de identidade. A nacionalidade, como elemento de transcendente importância, tem de ser instaurada através de um facto único e extraordinário, pois só assim pode ser objecto de perpetuação através da memória.

A convicção de todos os defensores de Ourique é, pois, de que as origens da nação só podem residir num acontecimento que avulte e ultrapasse o facto banal e anódino, o que é justamente o caso da batalha e do aparecimento de Cristo a Afonso Henriques: este duplo acontecimento marca, sem dúvida, o início da nacionalidade e a instauração da monarquia portuguesa e é, ao mesmo tempo, prenúncio de durabilidade e exigência do empenhamento das gerações futuras. Constitui, por assim dizer, o programa ou "código genético" da própria Nação e contém em si mesmo as virtualidades do seu percurso histórico que se corporiza, como discurso promissório, no juramento de Afonso Henriques. É dentro destes parâmetros que os crentes no milagre de Ourique equacionam a sua violenta crítica a Herculano. Com efeito, a posição deste perante o milagre significa, acima de tudo, o aniquilar e o desvalorizar dos "prodígios do padrão indelevelmente históricos da sua nativa terra", reduzindo a gloriosa história de Portugal a "um

insulso panorama de trivialidades, de acontecimentos caracteristicamente corriqueiros", para os quais não há, "no arquivo da posteridade [,] perenne e triunphante memoria" (5). Nesta discurso torna-se evidente, como aliás já tivemos ocasião de anotar, a relevância do insólito como factor e registo do extraordinário, do excepcional — em suma, do diferente em relação à experiência comum. Mais ainda, é esse insólito, extraordinário e diferente que emerge como valor — neste caso, eminentemente político e nacional, por consubstanciar as origens da nacionalidade.

A atitude de Herculano perante Ourique vem representar, aos olhos dos seus antagonistas, a negação do momento fundador da nacionalidade, da legitimação de uma existência autónoma, da explicação de um destino comum; vem, afinal, instaurar uma outra linha de inteligibilidade para o começo político do país, que não se compadece com uma "piedosa fraude" que a passagem dos séculos sancionou como princípio explicativo, e cristalizou como imagem primordial da nação como entidade política. A sua intervenção nesta polémica demonstra acima de tudo que, em pleno século XIX, a batalha, e muito principalmente o milagre de Ourique fazem ainda parte de uma herança ideológica claramente aceite e assumida, de que aliás a proporção atingida pela polémica é um evidente reflexo.

É óbvio que no conjunto dos textos dos opositores de Herculano nesta controvérsia, com especial relevo para o P^e Francisco Recreio, existem claras interferências de outros problemas concorrentes, como é o caso do feroz antagonismo em

tre Herculano e o clero, muito particularmente após a publicação do opúsculo Eu e o Clero. Mas parece-nos que, ao contrário do que sucede com Herculano para o qual, como vimos, o factor explicativo determinante para a polémica é a sua componente ideológica e clerical, para a globalidade dos seus opositores a questão de Ourique, longe de se constituir apenas como pretexto, contém em si própria uma pertinência que lhe permite erigir-se como factor autónomo de debate. É o caso de António Lúcio Maggessi Tavares e de José Diogo da Fonseca Pereira para quem, de facto, Ourique constitui peça fundamental de uma determinada imagem do país e da nacionalidade, da projecção do patriotismo e do amor do passado e dos seus heróis.

Ourique representa, pois, o estabelecimento das origens, "a pedra angular em que repouzão os cimentos da Monarchia" (6), na expressão de Maggessi Tavares. A batalha de Ourique, cuja importância militar é constantemente acentuada instaura, aos olhos destes homens, a independência do país, consubstanciada no momento em que Afonso Henriques começa a intitular-se Rei de Portugal; a atitude de Herculano, que, além de minimizar a grandeza da batalha, atenuava significativamente essa relação intrínseca entre a batalha e o título de rei, datando este facto de Valdevez (7), equivalia, para eles, ao inviabilizar da batalha como o início efectivo da nacionalidade. Este facto é aliás particularmente evidente na violenta reacção que a posição de Herculano suscita, ao afirmar não se saberem ao certo quais as consequências directas da batalha

de Ourique(8). Para os seus defensores, elas são reais, indisputáveis e decisivas, e uma afirmação como a de Herculano apresenta-se-lhes, ao desvalorizar o evento fundador, como um insulto à história pátria.

A necessidade em marcar o momento das origens é bem visível no discurso dos antagonistas de Herculano no seu conjunto. Caetano Pereira, contudo, explicita-o de modo muito claro. A sua intenção primordial, apesar de estar também implícita a crença no milagre, é sustentar a grandeza e importância fundamental da batalha de Ourique como confronto militar. Para Caetano Pereira a batalha, segundo uma tradição constante e duradoura, marca o efectivo início da monarquia portuguesa, e fundamenta a aclamação de Afonso Henriques como primeiro rei; ela constitui, sem dúvida, o acto fundador da nacionalidade que, corresponde, no caso português, a uma exigência da história de qualquer povo — isto é, a delimitação das origens. Por isso é evidente a sua perplexidade, ao dirigir-se a Herculano: este, ao atacar Ourique, ataca um dos fundamentos da identidade nacional, que é a narrativa das origens, facto indisputado durante séculos. Se, a seus olhos, não é Ourique que consubstancia essa necessidade, então é necessário indicar o facto de substituição que se erige como acto fundador, como factor estruturante da identidade nacional: por que ele tem sempre de existir.

Mas a independência política é indissociável da sanção sagrada que lhe preside e torna-se por esse facto, sagrada também. Com efeito, para a historiografia tradicional, os dois

factos — batalha e milagre — surgem indissoluvelmente ligados, só fazendo sentido na sua totalidade quando integrados num mesmo nexu explicativo: aparição / batalha / vitória/rei: Mito e discurso das origens, mas simultaneamente mito e discurso do poder, do qual o sagrado faz parte integrante como factor essencial de legitimação. É com a batalha de Ourique que Portugal se constitui como nação independente, desligando-se de modo definitivo do reino de Leão, mas é o milagre, como manifestação directa da vontade divina, que sanciona o facto e lhe dá garantia de perpetuidade. Revela-se muito evidente, de facto, na argumentação dos seus defensores, a convicção de que a legitimidade e verosimilhança política do país se encontram estreitamente ligadas ao aparecimento de Cristo a Afonso Henriques. Portugal surge-lhes, com efeito, como um "Reino de fundação immediata de Deos" (9), em que a protecção divina funciona como origem e garante de um destino a cumprir.

Questão subjacente ao discurso dos que o defendem, é no entanto José Diogo da Fonseca Pereira quem explicita essa linha de pensamento, no seu único opúsculo nesta polémica (10). É muito clara, com efeito, a filiação da legitimidade da independência do país no aparecimento milagroso de Cristo a Afonso Henriques antes da batalha. Só a sanção sagrada legitima a independência portuguesa que, a estribar-se num facto meramente político seria indiscutivelmente uma usurpação de carácter político. Ora, a nação não pode nascer de uma usurpação. A independência explica-se e justifica-se precisamen-

te através dessa manifestação providencial, que sanciona a vitória militar e a separação face a Leão.

Fonseca Pereira afirma-o a propósito da confirmação do título de rei pelo Papa. Segundo ele, a não ser verídico o aparecimento de Cristo, seria impossível que o Pontífice se dispusesse a sancionar uma usurpação tão flagrante: "Entretanto, se o Juramento não é verdadeiro, se o milagre d'Ourique é fabuloso, o que me parece estranho, e moralmente impossível não é, que a confirmação do título de Rei fosse demorada, ou pouco generosa, mas sim que Affonso Henriques, de qualquer modo, e em qualquer tempo, a alcançasse. Embora fossem tamanhos [...] os serviços por elle feitos à Igreja Christã, e embora o Papa, como cabeça visível da mesma Igreja, devesse esmerar-se muito por dignamente louva-los, e recompensa-los, não deixaria por isso de ser manifesta injustiça retalhar a Corôa do Legítimo Soberano de Leão para com um pedaço della agradecer-los, e premia-los" (11).

Mas um outro argumento é invocado por Fonseca Pereira para enfatizar a origem divina da nação. Na realidade empeneha-se em demonstrar, contra a opinião de Herculano, a firme oposição do Imperador Afonso VII à independência portuguesa. Essa demonstração assume, para ele, uma importância primordial para conferir ao milagre o estatuto de único elemento despoletador da independência do Reino. Com efeito, demonstrar a oposição do Imperador a um retalhar ilegítimo dos seus domínios, é ao mesmo tempo afirmar que só no milagre pode buscar-se a justificação para a existência autónoma da nação,

e não na aquiescência política a posteriori por parte do Imperador. A ter-se verificado, este facto representaria uma efectiva "desvalorização" das origens da nacionalidade, ao conferir-lhe uma dimensão caracterizadamente política, o que Fonseca Pereira rejeita em absoluto.

A fundação do Reino decorre, na sua perspectiva, de uma explicitação da vontade da Providência, nunca de uma realidade eminentemente política, politicamente legitimada pelo Imperador. É de Deus, e não dos homens que decorre a fundação da nação, e por isso "vemos no auto das Côrtes de Lamego, e na carta de Feudo a Claraval, que [Afonso Henriques] fundava sempre o seu direito à Corôa de Portugal exclusivamente na acclamação de Ourique, e em ter sido authorized por Deus a receber do seu povo o nome de Rei" (12).

Também Maggesi Tavares subscreve esta concepção muito particular sobre a legitimidade da independência portuguesa. A leitura que faz da questão é, na sua globalidade, idêntica à de Fonseca Pereira, absolutizando a eficiência do milagre como elemento operatório da separação do Reino de Leão.

Com efeito, Maggesi Tavares recusa uma concepção estritamente política e ideológica que via na existência perfeitamente constituída de uma consciência nacional uma das causas eficientes para a autonomização política da nação. Para ele, essa consciência não existe, e está longe de vir a surgir. E por isso, só um acontecimento como o milagre de Ourique pode justificar essa autonomização, por um lado, e legitimá-la, perante a ordem política "natural", que seria a ma-

nutenção do vínculo a Leão: "Falla S. S^a na independencia, a que o condado de Portugal aspirava; mas tinha elle alguma vez sido grande nação independente até esse tempo? Estava elle ha pouco subjugado e compellido pela força do rei de Leão? Soffria algum dominio feroz e excepcional [...]? Não. [...] Logo não vemos d'aqui nascer motivos fortes, que dessem naquelle tempo vontade aos portuguezes, de subtrahir-se absolutamente ao dominio de Leão porque o espirito d'independencia conserva-se sempre na nação que uma vez o foi, e a perdeu pela força estrangeira [...]; mas sem estas circumstancias, os povos congregados debaixo d'um so governo conhecem que tiram força dessa mesma reunião; e assim repetimos, que não vemos nos primeiros subditos d'Afonso Henriques causa legitimada para completa, geral, e absolutamente se quererem desunir de um todo forte, e de que elles eram parte com iguaes, ou mais direitos, para se constituirem independentes, a não serem levados pela idéa da tradição" (13). Só o milagre, como facto único e extraordinário, podia erigir-se como a verdadeira causa para tal successo.

Neste sentido, a ser falso o milagre de Ourique, era "indispensavel sonha-lo, e adopta-lo" nas palavras de Fonseca Pereira (14), uma vez que, na sua ausência, Afonso Henriques seria apenas um rebelde e um usurpador, não um rei legítimo, e a independência portuguesa injusta e inválida, não uma realidade politicamente pertinente.

Por outro lado, se não tivesse existido a intervenção divina no começo político da nacionalidade, tal usurpação não

poderia ter tido continuidade. A manutenção da independência é ela também prova exuberante da protecção divina que lhe foi concedida, da legitimidade e justeza da separação face a Leão. A conservação "milagrosa" do reino constitui-se, pois, como um dos argumentos-chave dos defensores do milagre, numa explicação da nacionalidade em que o "fantasma" de uma Espanha poderosa e imperial incessantemente se projecta: é a própria história que demonstra que a manutenção da independência nacional seria impossível apenas por razões humanas perante vizinho tão poderoso; por isso, tem de existir uma causa sobrenatural — que reside justamente nas promessas que Cristo fez ao primeiro rei, com respeito às gerações futuras, promessas constantes do juramento de Alcobça. Uma vez mais, por conseguinte, encontramos indissolvelmente identificados os dois vectores presentes nos mitos das origens: fundação e permanência.

É esse o sentido do "argumento décimo" aduzido por Fonseca Pereira, que diz precisamente respeito à impossibilidade "natural" da conservação e da explicação do Reino como entidade política autónoma, se não se tiver em conta a intervenção divina aquando da sua constituição: "Se o estabelecimento do Reino de Portugal foi um milagre, que passou, a sua conservação é outro, que, durando sempre, o continua e renova sempre. Como não tem podido a Hespanha, esse enorme colosso, devora-lo? Como não conseguiu o astuto, activo, e poderoso Filipe 2º incorporar, ou reincorporar, este pequeno povo na vasta sociedade hespanhola [...]?" (15)

A leitura que efectua da Restauração é, de resto, inequívoca: tendo Deus anunciado, nas palavras dirigidas a Afonso Henriques e constantes do Juramento deste rei, que a misericórdia divina nunca se apartaria dos destinos dos portugueses, a aparentemente paradoxal manutenção da identidade durante a dominação filipina, e a própria Restauração, são a prova exuberante dessa constante protecção. Com efeito, diz Fonseca Pereira, "se é maravilhoso, que os Portuguezes com forças de ordinario mui inferiores em numero às dos seus inimigos conservassem vencedores a sua independencia, mais, e bem mais, o é, que nem ainda, quando vencidos, a perdessem" (16). Toda a história nacional participa, pois, de modo indiscutível, de uma sanção sagrada que lhe presidiu em todos os momentos, desde a fundação, à conservação da independência contra toda a verosimilhança política e militar, até à conservação da identidade, e o retomar da independência, apesar da derrota de 1580.

A explicação de Portugal como Reino independente só pode tornar-se inteligível, na sua perspectiva, se se tiver em conta a protecção divina anunciada por Cristo a Afonso Henriques, suporte de toda a história nacional. E assim, a Restauração do Reino em 1640, nada mais foi do que a recuperação das promessas feitas ao primeiro rei, o inelutável retomar de um destino forjado em Ourique; e, em suma, uma "repetição" ou segunda fundação.

Todos os textos que surgem em defesa da historicidade e da funcionalidade ideológica do milagre participam, pois, cla

ramente, de uma concepção muito particular da história, marcada por um providencialismo concreto, indissociável do dever histórico das nações. Não repugna aos seus autores atestar a presença e a intervenção directa de Deus nos destinos dos homens; pelo contrário, ela é um importante elemento de inteligibilidade da história, na qual toma parte integrante.

Podemos perguntar-nos até que ponto esta insistência no providencialismo como fator da história representa ainda uma convicção interiorizada e actuante, numa época em que a história caminhava a passos largos para uma efectiva autonomização instrumental e metodológica, e da qual Portugal participava, até certo ponto, com personalidades como João Pedro Ribeiro e instituições como a Academia das Ciências de Lisboa (17). Pelo conjunto dos textos que analisámos, parece-nos que a defesa do milagre de Ourique não é apenas pretexto de confrontação ideológica, mas está em consonância com uma efectiva e determinada concepção da história, indissociável da manifestação do divino. É detectável, com efeito, uma verdadeira perplexidade por parte dos que se opõem a Herculano nesta matéria. Maggesi Tavares, o mais cordato mas não menos consequente antagonista de Herculano, apesar de não o acusar de impiedade religiosa, como outros o farão, não compreende o fundamento da posição do historiador, surgindo-lhe como um paradoxo o facto de Herculano, sendo cristão e católico, rejeitar o milagre de Ourique como facto realmente acontecido como possibilidade dotada de verosimilhança. Pois não pode Deus manifestar-se aos homens? " [...] em que consiste na pos

sibilidade do aparecimento de Christo a Affonso Henriques o absurdo? Ataca elle a essencia da nossa Relegião, ou não é uma parte da sua mesma essencia a possibilidade de haver milagres?" (18). Para Maggessi Tavares que, como se vê, continua a equacionar o problema dentro de parâmetros cujo paradigma é essencialmente o religioso, não é possível crer em Deus simultaneamente negar a sua onipotência e omnipresença junto dos homens, sejam quais forem as circunstâncias. Verifica-se, pois, uma evidente tensão entre a história como pesquisa metodológica e cientificamente autónoma e o apelo a uma inteligibilidade que a transcende, que lhe surge como indispensável ao entendimento do homem na história. Sendo o homem, acima de tudo, criatura de Deus, é impossível pensar o seu trajecto terreno sem a constante presença do criador em todos os actos da sua vida, no transcurso do próprio tempo. Assim, a história deve dar sempre conta dessa realidade.

A posição do P^o Recreio, pese embora a sua interpretação tenha um cariz mais intolerante, é idêntica. A história humana não é, nem pode ser apenas um contínuo de sucessos "normais", a que a manifestação divina é alheia. Quem assim pensa, como Herculano, está sem dúvida imbuído de um "arrogante e entonado racionalismo" (19), que pretende excluir do devir a marca indelével da Providência. A história deve, pois, aceitar e dar conta de que "A acção reguladora do Motor soberanamente providente é superior a todos os calculos e humanaes hypotheses e arbitrios" (20). Assim, na sua perspectiva, só um historiador ateu poderá insurgir-se contra a manifestação

do divino na história dos homens, facto para ele indisputável e necessário à compreensão das nações e dos seus destinos.

É impensável, pois, aos olhos destes homens, a construção de uma história totalmente "profana", em que os actos dos homens se explicam a si próprios, sem um indispensável referente a desígnios que os transcendem. Esta concepção acentua-se, no caso de Ourique, em virtude de se tratar do momento das origens da nacionalidade: mito das origens, necessita da sagração pela presença explícita do divino, que funciona, assim, como a sua total legitimação, como sucede aliás, de um modo geral, com todos os mitos de fundação. Caetano Pereira, por seu turno, refere precisamente que o sentimento nacional de qualquer povo consiste em procurar e defender a sua especificidade e a dignidade das suas origens, numa tentativa que aspira, acima de tudo, ao estabelecimento da diferença, primeiro passo para o estabelecimento da identidade. Num permanente ambivalência em que o sagrado e o profano se erigem como paradigmas para a instauração das origens, o feito militar grandioso e a intervenção divina constituem-se como elementos de presença obrigatória em qualquer acto de fundação. Nesta perspectiva, a tradição historiográfica de Ourique defendida pelos antagonistas de Herculano mais não faz, para Caetano Pereira, do que conformar-se a essa "lei" geral de exaltação das origens, em função da qual "não hé escriptor que deixe de referir à Divindade as origens da sua patria e a victoria de suas batalhas" (21): a legitimação pelo sagrado é, pois, quase o seguir de um modelo, factor primordial de

prestígio e afirmação, para além, como é evidente, do claro vínculo religioso que paralelamente implica.

O milagre de Ourique constituiu-se pois, acima de tudo, como parte integrante da fundação da nacionalidade, como justificação da existência autónoma do país. Numa outra perspectiva, contudo, ele representa também a tentativa de explicação do destino nacional, uma justificação de um destino que veio a ser grande. O milagre de Ourique é, para lá da sanção sagrada ao início da nacionalidade, uma chamada de Deus ao "novo povo eleito", o princípio justificativo da missão universal dos portugueses. De facto, para os seus defensores o juramento de Afonso Henriques contém em si próprio a decifração do destino colectivo dos portugueses, constante nas promessas de Cristo ao primeiro rei. Daí que, não tão paradoxalmente como poderia parecer, seja patente uma estreita ligação entre o milagre de Ourique e o messianismo político. Não é por acaso que o P^e António Vieira recupera de modo significativo o milagre de Ourique, no âmbito da construção do seu pensamento messiânico. Fonseca Pereira, no "argumento terceiro" do seu opúsculo, recorda justamente essa posição de Vieira que vê nas palavras de Cristo a Afonso Henriques — Volo in te, et in semine tuo, imperium mihi stabilire — "a promessa d'um imperio universal Christão, que deve ser estabelecido em algum descendente do mesmo Affonso" (22). Destino e vocação imperiais, realidade a cumprir que estava já implícita nas palavras de Cristo ao primeiro monarca.

Fazendo parte integrante da explicação da nacionalida-

de, Ourique funciona, como já afirmámos, como um verdadeiro mito das origens, a que não falta a sanção sagrada. Assim, a desfundamentação da sua veracidade tem um alcance ideológico que ultrapassa a simples subversão de uma crença infundada, a través dos instrumentos de rigor que a história fornece.

Se, como mito de fundação, Ourique vem significar a instaurção de uma determinada ordem — neste caso política — — com a respectiva legitimação divina, a sua negação significa o caos, devido à destruição da tradição fundadora. Ainda no século XIX, e no âmbito da controvérsia que estudamos, esta imagem de Ourique é, pois, uma imagem actuante. Como efeito, os antagonistas de Herculano na polémica em torno de Ourique dão conta desta realidade: pôr em causa a grandeza da batalha e a aparição de Cristo a Afonso Henriques significa, acima de tudo, renegar as origens da pátria, desprezar uma imagem secularmente transmitida do país como ser político.

Todos eles demonstram uma evidente perplexidade perante a posição de Herculano. Vimos atrás como Caetano Pereira reage à atitude do historiador: qualquer nação necessita de um evento originário, a partir do qual se pode marcar a sua fundação; se não é Ourique, é necessário encontrar o facto que o substitua naquela função. Também Maggessi Tavares, o Pe Re creio e Fonseca Pereira assumem posição idêntica perante a dissolução de uma tradição secularmente vigente: é necessário conservar a tradição de Ourique porque ela consubstancia a própria identidade nacional.

Assim, a atitude de Herculano perante o problema só po

de assumir-se, a seus olhos, como uma atitude duplamente condenável, uma vez que representa a rejeição de uma tradição secular, que justifica a autonomia política, mas também porque representa a rejeição da intervenção divina no destino da nação, o que lhe conferia também dimensão religiosa.

É primordialmente segundo estes dois vectores que os antagonistas de Herculano constroem a imagem que dele fazem : o historiador surge-lhes como o iconoclasta que subverte uma tradição venerada, o homem desdenhoso da religião, eivado de impiedade religiosa porque (para além, como é óbvio, do ataque que faz ao clero) rejeita a explicação providencial da nação.

Assim, para eles, a atitude de Herculano configura, acima de tudo, um sentimento anti-patriótico, por um lado, e anti-religioso, por outro. Para os defensores da tradição de Ourique, a manifestação do patriotismo através da história traduz-se na preocupação em manter vivas as crenças que consideram fazer parte do património ideológico nacional. É muito nítida, em todos eles, uma identidade clara entre patriotismo e tradição: aquele é tanto mais profundo quanto maior fôr o apego às tradições transmitidas de geração em geração. Signi fivativamente, quando pretende referir-se à História de Portugal de Herculano, o Pe Recreio utiliza, não poucas vezes, a expressão "a anti-tradicional História de Portugal" (23): porque, de facto, ela lhe surge nos antípodas do que ele pensa dever ser a história da pátria — acima de tudo, a perpetua ção das tradições, que corporiza, assim, o patriotismo da que

les que se debruçam sobre o passado. Deste modo, a defesa do milagre de Ourique, em certa medida a "tradição das tradições" faz parte integrante do exercício do amor pelo passado, tal como eles o entendem.

O P^e Recreio vai mesmo mais longe na sua análise. Para ele, o patriotismo opõe-se, como conceito, ao que ele chama "cosmopolitismo" que, a seu ver, propicia a dissolução das tradições, o que na sua perspectiva, caracteriza a historiografia de Herculano. Referindo-se ao P^e Pereira de Figueiredo, mas tendo Herculano como contraponto implícito, afirma: "[Pereira] Não era, nem se parecia com algum d'esses genios eivados da torpe mania do cosmopolitismo, para os quaes o amor e respeito pelas antigas e sempre recebidas tradições do paiz são um thema de vilipendio e virulentos sarcasmos"(24). Na sua perspectiva, a historiografia de Herculano equaciona-se justamente pela dissolução das tradições mais caras da história nacional; e por isso afirma que, para Herculano, "tu do quanto vem da tradição é fabuloso" numa leitura em que a crítica histórica surge como sinónimo de dissolvência de crenças e tradições (25). Assim, história e tradição têm de caminhar a par, e não cindir-se. Maggessi Tavares, afirma, por seu turno, numa mesma linha de análise em que a crítica a Herculano é muito clara, que "A Historia escripta, quando intenta separar-se da tradição, que abona a existencia de qual - quer facto, por mais logico o que nos conta do que natural o que nos nega, nem por isso sempre convence" (26).

O patriotismo confunde-se, assim, com uma apropriação

por vezes retórica de um passado que se pretende sempre grandioso e épico: daí que a história deva ser, antes de mais, um registo de memória, a narração de feitos nos quais se espelha a grandeza da nação.

Revela-se particularmente interessante a reflexão que Caetano Pereira faz sobre a história nacional. Esta deve ser, acima de tudo, a biografia da nação em que, desde as origens à maturidade e à velhice, se perpetuam os marcos fundamentais da sua existência (27), numa perspectiva da história como modelo das gerações vindouras. Como modelo e exemplo, a história deve ser, afinal, a apologia da nação; por isso Caetano Pereira considera "amigo da patria" quem, procurando conservar "a gloria e o nome illustre da patria", encubra se assim fôr necessário, "alguns defeitos", para "exaltar as acções e gloriosos feitos dos seus maiores" (28); tal não é o caso de Herculano porque, não se vinculando, como historiador, à perpetuação de uma tradição como a de Ourique, não só a desprezou, como apoucou e ridicularizou.

Mas se o patriotismo é encarado, pelos antagonistas de Herculano, acima de tudo como um vínculo de fidelidade à perpetuação das tradições herdadas dos nossos maiores, um outro factor contribui decisivamente para a modelação daquele sentimento, no caso específico de Ourique. Com efeito, se da formulação do mito de Ourique como acto de fundação da nacionalidade é indissociável a sagração pelo aparecimento de Cristo, torna-se óbvia a componente religiosa que dele faz parte integrante. Nesta perspectiva, o patriotismo que se traduz

pela manutenção da tradição de Ourique como mito de fundação, traduz igualmente um vínculo de natureza religiosa que não se pode ignorar-se.

O raciocínio é especioso mas animado de uma lógica que se lhes apresenta como indestrutível: se Ourique significa si multaneamente o acto fundador da nacionalidade e a manifestação da protecção divina ao novo reino, crer em Ourique é simultaneamente comemorar as origens da nação e reiterar a fé em Cristo e na religião católica. Deste modo o patriotismo con funde-se igualmente com um acto de piedade e crença religiosa. Significativo desta realidade é o facto de todos os defensores da tradição constantemente aliarem a explicitação do sentimento patriótico à manutenção de Ourique como manifestação de fé; tal como, por contraste, ao atacarem a posição de Herculano, verberam nela, como factos indissociáveis, a componente anti-patriótica e anti-religiosa que a seus olhos essa atitude encerra. Para eles, o facto de Herculano excluir o milagre de Ourique da narrativa da história pátria significa, a um tempo, o desprezo de uma tradição maior da história nacional e uma manifestação clara da incredulidade religiosa.

O P^e Francisco Recreio acentua de modo evidente e mais violento do que a maioria, essa linha de análise comum à generalidade dos oponentes de Herculano. No seu opúsculo Justa Desaffronta, constrói toda uma argumentação que vai precisamente no sentido de desmascarar aquilo que a seus olhos representa, da parte de Herculano, a subversão da crença em Ourique, onde convergem simultaneamente os sentimentos patrióti-

co e religioso. Assim, na sua leitura, a atitude de Herculanó insere-se numa tentativa sistemática da destruição das tradições pátrias, aliando um desprezo soberano pelo passado a uma acribia dissolvente; e, no que respeita particularmente ao milagre, insere-se numa atitude mais geral de hostilidade à religião, que se traduz pela perseguição a uma "crença theocratica" secularmente admitida contra, aliás, uma tendência geral dos povos em ciosamente conservá-las. Essas crenças "theocraticas" contribuem, a seus olhos, para formar, em todos os povos, o sentimento patriótico. Aliás, na crença de Ourique, e como sublinha na Justa Desaffronta, a partir do momento em que o Papa Bento XIV, em 1753, concedeu que à sexta lição do Breviário do Ofício das Chagas, fosse acrescentada a referência ao milagre, passava, sem dúvida, a existir um efectivo vínculo religioso (29). A questão afigura-se-lhe, assim, muito clara: pois não é o reino de Portugal um reino de fundação divina? Ir contra a manifestação do divino no político, no caso particular de Ourique, que representa o início da nacionalidade é, para ele, a demonstração acabada da falta de patriotismo e da impiedade religiosa. De facto, e uma vez que "todos os povos tem [...] as suas crenças particulares sobre os efeitos sobrenaturaes d'aquelle soberano poder que os patrocinára, como eminentemente patrioticas", "attentar contra ellas é sair, é aberrar do centro da communhão de um dos mais fortes, dos mais sublimes pensamentos que animam o seu patriotismo" (30). Patriotismo e crença religiosa encontram-se, pois, unidos numa idêntica conceituação moral e históri

ca, de que o P^e Francisco Recreio dá conta de modo muito claro na sua produção polémica contra Herculano.

Numa época em que a questão religiosa se erigia como um dos grandes problemas sociais, ideológicos e políticos que a sociedade liberal enfrentava, o anátema lançado à "impiedade" de Herculano será, aliás, um dos "leit-motiv" dos seus adversários na polémica. É óbvio que não pode deixar de considerarse, neste ponto, e como contribuindo decisivamente para essa acusação, a efectiva atitude Herculano perante o clero que tem o seu paradigma no seu opúsculo, Eu e o Clero. Com efeito, o tom incisivo e por vezes violento que caracteriza esta sua intervenção, irá contribuir para a construção de um perfil anti-clerical que os seus adversários não deixarão de explorar em proveito das suas posições. Parece-nos, no entanto, que a atitude específica de Herculano perante o milagre de Ourique não tem, em termos operatórios, menos importância efectiva para a construção dessa imagem.

Na realidade, aliando a explicação providencial dos destinos humanos à preocupação da perenidade de tradições secularmente vigentes, a avaliação que os adversários de Herculano fazem do problema do milagre não deixa margem para dúvidas: crer na sua veracidade é, em si mesmo, uma inequívoca manifestação da fé católica, para lá do honrar da história nacional. E por isso a atitude contrária, reflecte necessariamente uma posição anti-religiosa. O P^e Francisco Recreio, ao conceder ser possível não acreditar na aparição, visto tratar-se de uma "pia crença" e não de "objecto de dogma" (31) continua a

manifestar uma incompreensão essencial perante a posição de Herculano. De facto, esta mera afirmação indicia a perspectiva em que coloca a questão de Ourique: para lá do momento de fundação da nacionalidade, a crença no milagre constitui testemunho inequívoco de fidelidade à fé. Conceptualmente não é, pois, possível entender a posição de fundo de Herculano, uma vez que se parte de um princípio que faz do vínculo religioso factor preponderante de avaliação da sua atitude perante Ourique.

Deste modo, a posição que toma face ao milagre na História de Portugal, aliada à sua atitude mais geral perante o clero, que atinge uma clara explicitação nesta polémica, convergem de modo indiscutível para a construção dessa imagem negativa que os seus antagonistas fomentam e exploram. Herculano é anatematizado, por vezes de modo violento, pela sua hostilidade à religião, e não raras vezes esse anátema toma forma muito concreta de acusação de uma mais ou menos velada simpatia pelo protestantismo. É o caso muito particular do P^e Francisco Recreio que, tanto na Justa Desaffronta como na Sincera Defeza da Verdade, reafirma com insistência a acusação da heterodoxia de Herculano, e vê tanto na História de Portugal como nos opúsculos directamente constantes da polémica, um claro índice do afastamento da ortodoxia católica e de uma proximidade do protestantismo por parte de Herculano.

A posição de Herculano perante a impossibilidade de manter o "milagre político" de Ourique na narrativa histórica das origens da nacionalidade é pois transmutada pelos seus adver

sários numa atitude anti-patriótica e, aliada à sua questão com o clero, erigida como sintoma de um anti-catolicismo militante, que vai até à acusação de irreligiosidade efectiva. É patente, sem qualquer dúvida, a incompreensão fundamental que a posição de Herculano suscita numa época em que, por um lado, a historiografia caminhava de modo seguro para um estatuto de clara autonomia científica e, por outro, a questão religiosa abalava instituições e consciências, seguindo caminhos de intolerância e inovação dogmática que, como vimos, encontrou em Herculano um consequente e pertinaz adversário.

Como acentuámos na primeira parte do nosso trabalho, a grande questão operatória da intervenção de Herculano na polémica é justamente a denúncia dos sintomas da recuperação clerical que detecta na questão de Ourique. Com efeito, a questão religiosa constitui para ele, numa perspectiva globalizante, o factor de inteligibilidade que ajuda a explicar, em grande medida, a polémica, que só pode entender-se devidamente enquadrada no movimento ultramontano europeu.

Também os seus adversários dão conta, nas suas intervenções, da importância capital que atribuem a esse movimento, embora, como é óbvio, a sua leitura seja radicalmente distinta, pois vêem nele o ansiado momento da recuperação, por toda a Europa, dos valores católicos abalados pela instauração do liberalismo e, mais recentemente, pelos anos tormentosos dos finais da década de quarenta. E é nesta medida que equacionam a atitude Herculano face ao clero, para eles indissociável do clima geral e continuado de hostilidade à ortodoxia e aos va

lores conservadores da Igreja. Desse clima de um acentuado optimismo perante o "renascimento" do catolicismo dá conta o opúsculo de Souza Amado, Cartas sobre o Estado Actual da Religião Catholica em Inglaterra, e também, por várias vezes, o P^e Recreio. Comentando a "escandalosa" pergunta que Herculano fazia nas Considerações pacificas, ao interrogar-se, preocupado com os sintomas que detectava nos caminhos que a Igreja parecia seguir "Em que tempos estamos nós? Para onde caminha a reacção religiosa?" (32), o P^e Recreio responde: "Estamos [...] felizmente já em tempos em que o principio religioso vai triunfando dos assaltos com que a incredulidade o tem ferozmente atassalhado [...]. Estamos sim em tempo, em que as tendencias catholicas vão ganhando em todos os paizes nova força e vida contra a influencia intrusa tanto do racionalismo como do protestantismo" (33).

No entanto — e ao contrário do que nos parece suceder com Herculano — esta preocupação pela reacção religiosa não esgota, ou não abarca a totalidade do interesse ou da explicação que possa dar-se para a participação dos antagonistas de Herculano. Ela orienta-se, sem dúvida, pela indignação causada pela radical attitude de Herculano face ao clero, de que é emblema o seu primeiro opúsculo, pela crítica acerba ao anti-clericalismo nele bem patente; mas nem por isso deixa de existir um espaço próprio, como aliás pensamos ter sublinhado, para o debate específico sobre a questão de Ourique, eia também, na sua perspectiva, com uma clara incidência religiosa. Para eles, e nos meados do século XIX, Ourique continua

a ser suporte ideológico, em grande medida, da identidade da nação, simultaneamente como vínculo político e sagrado, identidade derivada do "pacto feito entre o Rei coevo da Monarquia, e o Rei dos Reis" (34), numa clara aliança que consagra a busca e o estabelecimento das origens, sempre recorrentes através da memória.

CONCLUSÃO

Julgamos ter demonstrado, ao longo do nosso trabalho, e ao tentar desmontar as várias vertentes e trajectórias do li tígio ideológico e mental que constituiu a polémica da His- tória de Portugal, que o milagre de Ourique e o debate que desencadeia e alimenta durante onze anos, é no fundo e para além de tudo o registo de um hiato inultrapassável de mentalidades.

Com efeito, a polémica, pondo em confronto Herculano e a hoste diversificada (e contudo unida no que de fundamental se punha em jogo) dos seus oponentes, constitui, afinal, um frente a frente entre uma insólita sobrevivência de estruturas arcaicas de pensamento, para lá da tónica irrecusavelmente ideológica que por vezes assume, e a positividade de um pensamento científico. Constitui, de certo modo, um confli to entre o querer e o saber, ou seja, entre dois tipos de in teligibilidade e de discursos inconciliáveis em termos de po lémica.

Pondo de lado aspectos particulares que não deixámos de referenciar, que derivaram de conjunturas pessoais e desencadearam, em certos casos, a veemência e a invectiva, poderemos, pois, perguntar até que ponto esta polémica, ao colocar problemas trouxe os dados necessários para a clarificação, o apaziguamento e a convergência. Cremos que não, e que cada um dos campos permaneceu inamovível nas suas posições — e na imagem que construíram da própria polémica — porque elas re

presentavam bem mais do que meras posições da esfera intelectual do saber. Representavam sim, para Herculano, uma vivência cívica, política e ética; para os seus opositores, a fidelidade e os vínculos de uma memória colectiva que sentiam sofrer o abalo e ameaçar de colapso.

Contudo, nem por isso — ou por isso mesmo — a polémica no seu conjunto deixa de constituir uma peça relevante no perfilar da mentalidade portuguesa e dos seus vários estratos — desde um P^e Recreio a um Camilo Castelo Branco ou Maggessi Tavares — no século XIX. Foi, pois, essa a intenção do trabalho que realizámos: explorar o tom e a órbita de movimentação do raciocínio que constituíram os utensílios e as armas dos contendores. Tentámos, não encontrar a razão — por que de razão não se tratava — mas identificar as motivações profundas que deram origem ao que, para alguns, foi uma pena sa prova pública, para outros um espaço inesperado para a reivindicação, para outros ainda uma oportunidade para fazer valer argumentos. Para todos, uma autêntica e até dramática experiência nos domínios da exploração de uma verdade.

A polémica revela, pois, a impossibilidade de diálogo em termos objectivos em torno de uma problemática que tem a ver, em última análise, como sublinha Borges de Macedo, com a filosofia da história (1).

Controvérsia entre tantas outras em que Herculano se viu envolvido ao longo de todo um percurso público e cívico, a polémica sobre o milagre e a batalha de Ourique suscita, pois, algumas reflexões para lá da paixão que no imediato a

envolveu. Se, como afirma Alberto Ferreira, a Questão Coimbrã é, em certo sentido, "a polémica que prepara a nossa contemporaneidade" (2), a questão de Ourique parece, por seu turno, encerrar um tempo que se afigura, desde logo, já não ser o dela.

Explicitando melhor, queremos significar, na sequência da avaliação que dela faz o próprio Herculano, a perplexidade que uma polémica com a sua configuração suscita, nos meados do século XIX. Polémica, por essência, anacrónica? Foi-o de facto para Herculano, não naquilo que, a seus olhos, ela teve de essencial — como sintoma da reacção ultramontana e do fanatismo clerical, facto moderno, actual e permanente —, mas no que envolvia, em termos de significado, a sua formulação primitiva — o milagre de Ourique.

A este facto fica a dever-se certa ambiguidade da sua posição, permanentemente dividida entre a tentação de "deixar cair" uma discussão irrelevante por sua própria natureza, e a premência que lhe surgia civicamente obrigatória e inadiável. Polémica cientificamente estéril, como sempre a considerou, foi pela manifestação da denúncia e pelo ascendente da componente anti-clerical que Herculano consagrou os textos a ela respeitantes nos Opúsculos.

Mas para lá de uma certa "visão oblíqua" que enforma a posição de Herculano — a noção de que a polémica se configura e explica a partir de uma acção voluntária e concertada de corrente do fanatismo clerical — não há dúvida de que, pelo seu próprio desenvolvimento e o eco que encontrou, a questão

de Ourique e muito particularmente o milagre não pode compreender-se apenas segundo os elos explicativos que Herculano para ela encontra. Com efeito, a polémica vem também demonstrar que, em meados do século XIX, Ourique corresponde a uma crença, talvez já fortemente "ideologizada" e recuperada para um campo político determinado, mas sem qualquer dúvida ainda vigente. Onde Herculano viu apenas a exigência da história, verberou-se a iconoclastia; onde Herculano viu apenas a decorrência natural de um estatuto de análise e de procura de uma inteligibilidade inerente ao estabelecimento da "regesta", viu-se a destruição da legitimação da nacionalidade.

É óbvio que a defesa do milagre de Ourique partiu, desde logo (e sem falarmos agora das ressonâncias religiosas que também provocou) de círculos marcadamente conservadores e reaccionários. É óbvio também que, como dissemos, essa crença se encontrava, na época em que a polémica se desenrolou, ideologicamente recuperada por círculos bem determinados; lembremos, apenas a título de exemplo, a frase que o jornal legitimista A Nação elege para a sua epígrafe, quando, em 1847, surge nos terrenos da imprensa, "Et omnes surrexerunt, et spatibus nudis dixerunt: nos liberi sumus: rex noster liber est. Ita volumus per nos, et per semen ejus post nos" (Cortes de Lamego), e a insistência patente nos números de apresentação, em filiar essa legitimidade, de que se reclamam, nos Campos de Ourique (3).

Mas Ourique correspondia ainda, com efeito, à projecção de uma imagem amplamente aceite, talvez por vezes integra

da num discurso político retórico, mas explicativo de uma determinada visão da nacionalidade. Aquilo que Herculano destruía em Ourique era muito mais do que o mero desfundamentar de uma "fábula", de um "milagre infundado" ou de uma "pia fraude" sem cabimento num discurso histórico, e por ele posto em pé de igualdade perante outras "lendas analogas" (4) que integravam a história nacional; era a ancestral explicação das origens de Portugal simultaneamente como nação independente e como nação eleita pelos desígnios divinos.

O que essa exclusão significava era, afinal, algo de mais profundo — a substituição de um modelo justificativo da nacionalidade por outro de carácter totalmente diverso, no qual — e é neste aspecto que nos interessa agora incidir — o milagre está afastado como princípio e sanção explicativa. Herculano destrói em Ourique muito mais do que próprio parece fazer crer: é todo um edifício explicativo em que os conceitos de história, tradição, memória e pátria se alteram decisivamente, numa compreensão global que nada tem a ver com o providencialismo concreto que preside ao destino político da nação.

Não que o papel da providência não surja, na sua concepção de história, com um peso específico significativo. Sem pretendermos aproximar-nos da polémica posição de A. José Saraiva a este respeito, que pretende ter Herculano abraçado uma concepção claramente providencialista da história(5), essa componente parece-nos existir em Herculano; no entanto ela não se manifesta de modo explícito, através da intervenção

directa de Deus na vida dos homens e das nações, mas de modo implícito, na complexa e obscura aliança entre a mão de Deus e a liberdade dos homens.

Não, também, que Herculano recuse a existência do milagre como facto possível; o que ele não pode é ser erigido como factor explicativo para nações e factos políticos, como hiperbolicamente se pretende com o milagre de Ourique. A Conversão dos Godos ao catholicismo, infelizmente incompleta, é um texto em que com clareza se exprime a sua concepção do milagre, numa posição inequívoca de aceitação dos milagres revelados e de rejeição daqueles que, sem a sanção da revelação, repugnam à inteligência e à razão. A propósito da crença comumente aceite da conversão quase imediata dos godos ao catholicismo, Herculano faz a seguinte reflexão, que nos parece particularmente significativa: "Nos dominios da revelação a intelligencia humana abstem-se, porque ao racionalmente impossível se apoia o indubitavel. Nos dominios da razão o milagre, que é o impossível, separou-se do indubitavel, e a razão forçadamente o rejeita como advena e peregrino. Aquém das fronteiras da revelação não ha milagres: ha ignorancia ou mentira" (6).

Assim, não é o milagre em si que repugna a Herculano. Repugna-lhe, sim, a apropriação espúria, ilegítima ou tendenciosa por motivos conjunturais, políticos ou outros, do facto insólito e em si inverosímil que é sempre o milagre. Rejeita o milagre de Ourique por motivos de crítica histórica e documental que para ele define desde logo a historicidade ou

a anti-historicidade. Rejeita-o, acima de tudo, pelo seu insofismável carácter de "milagre político", que desvirtua a especificidade do milagre como manifestação do divino, profanizando-o. Rejeita-o finalmente porque representaria uma manifestação grosseira do providencialismo concreto, que está ausente da sua concepção de história.

Aquilo que pretendemos sublinhar é que, sem dúvida, a para lá do sentido global que Herculano atribui à polémica, as suas dimensões não seriam as que efectivamente veio atingir se o milagre de Ourique, como materialização de uma certa concepção e explicação da nacionalidade não encontrasse um eco considerável no momento em que o debate se acendeu. Parece-nos, com efeito, que a posição de Herculano, pertinente no seu sentido global, não abarca, na totalidade, o que em jogo se encontrava com o relegar do milagre para o campo das lendas infundadas. De facto, nem tudo pode entender-se em função apenas do aproveitamento e da irritação clericais, o que aliás ele próprio parece ter entendido como demonstra na atitude que toma perante Maggessi Tavares.

Ainda que de um modo difuso a defesa do milagre de Ourique encerra, para lá dessa tónica clerical iniludível, a defesa de uma herança secularmente vigente para a explicação da nação, a necessidade de manutenção de uma crença que legitimava a política e a história, a procura da recuperação de um facto em que se pretendia reencontrar a verosimilhança de um começo político diferente — e diferenciador. Mito de fundação, mito de sagração das origens, o milagre de Ourique con

tinua, na época de Herculano, a evidenciar-se como leitura possível, pertinente e até necessária para a explicação e o entendimento da nacionalidade.

Digamos que, sob este ponto de vista, a polémica dos seus defensores com Herculano é apenas um indício, ou melhor, a exteriorização de uma crença que se mantinha efectiva, não só em termos ideológicos, como até de um certo imaginário colectivo, presença obrigatória na referência às origens. Parecem-nos, a este respeito, extremamente sugestivas as palavras que antecedem um pequeno conto de Francisco Duarte de Almeida e Araújo (7), intitulado A Batalha de Campo de Ourique, publicado em 1854, que referimos por indiciar, justamente, a existência de um público cuja receptividade é reveladora (8). Trata-se de um breve conto de estrutura romanesca, em que o confronto de Ourique surge essencialmente como cenário a um infeliz romance entre Fátima, jovem moura, e Sancho, "filho de um lidador do bravo Conde D. Henrique".

Nas páginas que o antecedem, em que o seu autor sustenta a necessidade em manter viva a crença em Ourique, são detectáveis possíveis ressonâncias da polémica: "Penetrar as eras remotas da antiguidade, para rasgar-lhe com temerária mão os expessos véos que nol-as occultam agora às nossas vistas será talvez de genios; mas acatar as tradições, explicadas nas sagradas quinas da bandeira de Affonso Henriques, é dobrar o joelho ante a piedade dos nossos passados, avivar a fé que arrostou peitos portuguezes e temerarias empresas, é dar, como um santo relevo, ao symbolo que mil vezes nos tem

conduzido à victoria" (9).

Não se trata, com efeito, de um texto que tenha directamente a ver com a polémica; mas uma análise detalhada do seu conteúdo revela, sem dúvida, a identidade de conceitos com todos aqueles que se manifestaram expressamente contra Herculano: a defesa da tradição de Ourique, a um tempo sinónimo de patriotismo e fé, traduz uma concepção particular da pátria e da história, em suma, de um passado que, potenciando o futuro, nele se projecta, o explica e o promete. Crer em Ourique é, pois, manter "a esperança na infallibilidade das promessas da profecia que nos deu patria" (10).

É justamente essa função ideológica de legitimação de uma nacionalidade aparentemente "inexplicável" que pode, de facto, fazer compreender como em pleno século XIX e mesmo para além dele (11) o milagre de Ourique tenha feito parte de um aparelho conceptual dificilmente alienável.

NOTAS

Critérios

- Nas citações das obras consultadas, omite-se a editora, indicando-se o local da edição e a data. Para os opúsculos da polémica, frequentemente citados, essa indicação aparece apenas na primeira citação.

- Sendo em grande número as citações das obras de Herkulano, a indicação dos seus textos não vem, na generalidade, precedida do seu nome.

- As obras cujo título, pela sua extensão, se torna difícil citar integralmente sempre que a elas necessitamos de recorrer, foram atribuídas abreviaturas. Exceptua-se a primeira citação efectuada de cada uma delas, que indicamos integralmente.

Introdução

1. Palavras prévias

(1) Jorge Borges de Macedo pretende essencialmente sublinhar as razões que levaram a que, de facto, esta polémica não encontrasse eco nos meios intelectualmente mais relevantes; essas razões têm, acima de tudo, a ver com o facto de Herculano manejar "conceitos e processos críticos habituais na cultura histórica portuguesa de então" in Alexandre Herculano . Polémica e Mensagem, Lisboa, 1980, p. 18.

(2) O próprio Camilo Castelo Branco, que também participou na polémica com um pequeno opúsculo, O Clero e o Sr. Alexandre Herculano, de 1850, em que a crítica a Herculano é subtil mas clara, era um jovem de 25 anos de idade, praticamente desconhecido. Só no ano seguinte, em 1851, iniciaria a sua fecundíssima carreira de escritor, com a publicação do seu primeiro romance, Anátema.

(3) Se tivermos em conta, no entanto, o número de páginas consagradas a esta questão, o autor mais prolixo é sem dúvida, e de longe, o P^e Francisco Recreio.

(4) Luís Filipe Lindley Cintra, "Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (Até à Crónica de 1419)", in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, Tomo XXIII, III série, nº 1, Lisboa, 1957, pp. 168-215.

(5) Tomo III, I de "Controvérsias e Estudos Históricos", publicado em 1876.

(6) Este conjunto de textos encontra-se descrito no Dicc. Bibl., Tomo II, pp. 243-246. Acerca dos seus conteúdos gerais e da sucessão da sua publicação, vide infra "1846-1857: o tempo de uma polémica".

(7) Com excepção da carta que dirige ao P^e Francisco Recreio, que seria incluída nas Cartas de Alexandre Herculano.

(8) Herculano dá aliás conta deste facto, em nota existente na publicação da "Carta Segunda" dos Solemnia Verba nos Opúsculos. Com efeito, ao ocupar-se de Frei Manuel do Cenáculo, estrénue defensor do milagre, Herculano acrescenta a versão incluída nos Opúsculos de alguns parágrafos, desde "A erudição imensa de Cenáculo", p. 131, a "e não vigarios do papa", p. 138, parágrafos que não constavam das versões avulsas que desta sua obra circulavam.

Introdução

2. 1846-1857: o tempo de uma polémica

- (1) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Demonstração historica e documentada da Apparição de Christo nos campos de Ourique, contra a opinião do Snr. Alexandre Herculano, Lisboa, 1846 , p. 3.
- (2) Alexandre Herculano, Solemnia Verba. Cartas ao Senhor A. L. Maggessi Tavares sobre a questão actual entre a verdade e uma parte do clero, Lisboa, 1850.
- (3) Abstemo-nos de apontar os pormenores do caso, por ser um facto bastante conhecido. Vide Bulhão Pato, "Cenas de Infância e Homens de Letras" in Memórias, Tomo I, Lisboa, 1894, p. 191.
- (4) Vide P^º Rodrigo A. de Almeida, Conselhos amigaveis. Tentativa de conciliação e paz, Lisboa, 1850, p. 18, a título de exemplo.
- (5) Alexandre Herculano, A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica. Carta ao Redactor da Semana, Lisboa, 1851, p. 5.
- (6) Idem, O Portuguez, nº 13, de 25 de Abril de 1853, in António José Saraiva, Herculano desconhecido, 1971, p. 137.
- (7) Inocêncio F. da Silva, no Dicc. Bibl., Tomo II, pp. 243-244, atribui-o a Camilo; vide também Martinho A. da Fonseca, Subsidios para um Diccionario de Pseudonymos, Iniciaes e Obras Anonymas..., Lisboa, 1896 (1972), p. 182.
- (8) É o caso, por exemplo, de Juvenália Pontes que, no seu trabalho Alexandre Herculano e o Clero. O Ponto de vista de

Herculano (dissertação de Licenciatura), Coimbra, 1965, não hesita em classificá-lo entre os textos em defesa de Herculano. Vide op. cit., p. 8.

(9) Camilo Castelo Branco, O Clero e o Sr. Alexandre Herculano, Lisboa, 1850, p. 10.

(10) ibidem, p. 15.

(11) ibidem, p. 11.

(12) Este opúsculo é assinado com as iniciais Th. de C. No Tomo II do Dicc. Bibl., p. 244, o nome está interrogado. Gomes de Brito, no Tomo XXI, p. 622, da mesma obra, tomo integralmente dedicado a Herculano, identifica-o como sendo Tomás de Carvalho.

(13) António Lúcio Maggesi Tavares, Carta em resposta a outra do Sr. Alexandre Herculano que tem por titulo Solemnia Verba, Lisboa, 1850, p. 12.

(14) O opúsculo sai anónimo. No Tomo II do Dicc. Bibl., p. 244, Inocêncio F. da Silva mantém-no no anonimato, por desejo expresso do seu autor. No Tomo XXI, p. 622, Gomes de Brito revela a sua identidade.

(15) João Pedro da Costa Basto, Observações diplomaticas sobre o falso documento da apparição de Ourique por um paleographo, Lisboa, 1850, p. 3.

(16) Luís Augusto Rebello da Silva, Cartas ao Sr. Ministro da Justiça sobre o uso que faz do pulpito e da imprensa uma fracção do clero portuguez, Lisboa, 1850, "Primeira Carta", p. 3.

(17) P^e Rodrigo A. de Almeida, Conselhos Amigaveis, Tentativa de conciliação e paz, Lisboa, 1850, p. 6.

(18) ibidem, p. 12. Sublinhado do autor.

(19) ibidem, p. 15.

(20) António Caetano Pereira, Exame historico em que se refuta a opinião do sr. A. Herculano sobre a batalha do Campo de Ourique a que elle chama jornada ou correria e affirma que de um tal facto não existe vestigio algum nos historiadores arabes. Offerecido a todos os Portuguezes amantes da Gloriam nacional, Lisboa, 1851, "Advertencia".

(21) António Caetano Pereira, A confirmação do Exame historico sobre a batalha de Ourique ou a refutação a todos os artigos do sr. A. Herculano transcriptos no jornal -A Semana - desde nº 9 a 13, Lisboa, 1851, "Advertencia".

(22) Alexandre Herculano, A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica.

(23) ibidem, pp. 3-4.

(24) O Commentario critico sobre a advertencia do 4º volume da Historia de Portugal de A. Herculano e carta annexa de Pasqual de Gayangos, Lisboa, 1853, suscitará por seu turno viva reacção de Herculano, que publicará um comunicado n' O Portuguez, nº 193 de 1853, provocando Caetano Pereira para um duelo (vide Dicc. Bibl., tomo XXI, p. 662). O comunicado de Herculano terá resposta bastante tardia e sem grande interesse de António Caetano Pereira: A Resposta ou analyse critica ao communicado de Alexandre Herculano inserto no periodico - O Portuguez - Nº 193. Anno de 1853, Lisboa, 1857.

(25) Vide nota anterior.

I

1. A "Advertência" da História de Portugal, ou a consciência de uma atitude assumida

(1) "Nestas linhas que lanço à frente do meu trabalho quere-riam talvez alguns que expusesse o plano dela, a urdidura da larga teia que encetei, a que hoje mal basta a vida de um ho-mem e a que provavelmente não bastará a minha. Era dizer em resumo o que o leitor há-de ver e julgar no processo do li-vro. Pareceu-me uma inutilidade, e por isso o omiti. O tempo, como é fácil de supor, não me sobeja, para o consumir em coi-sas inteiramente escusadas", "Advertencia", História de Por-tugal desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III, Tomo I, Pref. e Notas críticas de José Mattoso, Lisboa, 1980, p. 19.

(2) ibidem, p. 15.

(3) ibidem

(4) ibidem, p. 16.

(5) "Introdução" da História de Portugal, pp. 34 e seguintes.

(6) "Advertência", pp. 17-18.

(7) ibidem, p. 18.

(8) ibidem, p. 16.

(9) Reduzido assim à possibilidade este sucesso tradicional, quer real, quer fabuloso, tem, em qualquer dos casos, um va-lor historico, porque é um symbolo, uma expressão da idéa viva e geral dos portugueses daquelle tempo, o odio ao dominio extranho [...]. Se, pois, a padeira d'Aljubarrota é um mytho,

uma invenção popular do século decimo quinto, nem por isso o desprezemos", "A padeira de Aljubarrota", in Composições Várias, pp. 137-138.

(10) "Advertência", p. 17.

(11) ibidem, p. 18.

2. A intervenção de Alexandre Herculano na polémica. Os opúsculos — conteúdos e estratégias.

(1) Com o aparecimento dos opúsculos de António Lucio Maggesi Tavares, Demonstração histórica e documentada, em 1846, e de José Diogo da Fonseca Pereira, O Primeiro Tomo da História de Portugal de Alexandre Herculano considerado em relação ao Juramento d' Affonso Henriques, em 1847, em Lisboa.

(2) "Como eu o previra na advertencia posta à frente daquele primeiro volume [...]", Alexandre Herculano, Eu e o Clero, p. 4. A "Advertencia" da História de Portugal é, com efeito, muito clara a este respeito. Vide cap. 1 da presente parte do nosso trabalho.

(3) Alexandre Herculano, Eu e o Clero. Carta ao Em^{mo} Cardeal-Patriarcha, Lisboa, 1850, p. 9.

(4) ibidem, p. 4.

(5) ibidem, p. 13.

(6) ibidem, p. 3.

(7) Pelas referências concretas que Herculano faz ao conteúdo do opúsculo, e apesar de não o nomear, trata-se sem dúvida do opúsculo de António Lucio Maggesi Tavares, Demonstração histórica e documentada, de 1846, que já anteriormente referimos. Vide nota 1.

(8) Sem pretendermos alargar-nos sobre este problema, poderíamos dizer que é quase como se o processo fosse o inverso; não é o facto que dá origem à tradição, mas esta que "fundamenta" a verdade histórica do facto. Concretizando, o milagre de Ourique não pode ser negado em virtude da tradição sobre ele existente.

(9) Eu e o Clero, p. 11. Sublinhado do autor.

(10) Existência necessária, aliás, a qualquer tradição, de acordo com a mais elementar regra histórica, como bem sublinha Herculano: "Se o auctor queria provar-me a perpetuidade da tradição de Ourique, não devia esquecer o criterium estabelecido por Vicente de Lerins, e com elle pelo senso commum, para distinguirmos, das falsas as tradições verdadeiras: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est". Eu e o Clero, p. 11. Sublinhados do autor.

(11) Eu e o Clero, p. 12.

(12) António Lucio Maggessi Tavares, op. cit., p. 19. Herculano escreve erradamente Symmitica.

(13) Eu e o Clero, p. 15. A propósito da crença de Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas no milagre de Ourique é de referir uma curiosa publicação, constituída por uma pequena introdução de exaltação de Ourique e por 7 estampas, que lhe é atribuída (vide Dicc. Bibl., Tomo V, p. 391); o exemplar por nós consultado, aparentemente completo, apresenta-se anónimo. O seu título é: Graças concedidas por Christo no Campo de Ourique, acontecidas em outros tempos e repetidas no actual, conformes aos desenhos de suas idades, Lisboa, na Impressão regia, 1813.

(14) Vide António Lucio Maggessi Tavares, op. cit., pp. 22-23.

(15) Eu e o Clero, p. 15.

(16) ibidem, pp. 15-17.

(17) É o seguinte o texto do decreto que fez a concessão do ofício para Portugal, em 1753 (damos a respectiva tradução): "Decreto do Reino de Portugal, e dos Algarves. Para satisfa-

fazer à grande Devoção, que nos Reinos, Dominios e Conquistas de D. José I Rei Fidelissimo de Portugal, e dos Algarves, está no maior vigor para com as Sacratissimas Chagas de Nosso Senhor JESUS CHRISTO. Se supplicou por parte do Emminentissimo e Reverendissimo Cardeal D. Thomaz Patriarcha de Lisboa ao Santissimo Papa Benedicto XIV Nosso Senhor, se dignasse estender ao Clero Secular, e Regular do Rei Fidelissimo a graça de celebrar na primeira Sesta Feira, depois de Cinza, o officio proprio com Missa das cinco Chagas do mesmo Nosso Senhor JESUS CHRISTO, já approved no dia quatro de Julho de 1733, para as Regulares de Santa Maria dos Anjos da Cidade de Florença; com o aditamento no fim da sexta lição das palavras abaixo escriptas A saber:

As quaes milagrosamente recebo para suas Reaes Armas o Imperio Lusitano. Por quanto se refere: que apparecendo Nosso Senhor JESUS CHRISTO Crucificado à Affonço I no Campo de Ourique, quando estava para entrar em batalha com os cinco Reis Arabes: e promettendo-lhe a victoria inesperada; lhe ordenou compozesse o Escudo das suas Reaes Armas do preço, porque havia remido o genero humano. Donde começou a ter principio a particular Devoção das Santissimas Chagas de CHRISTO em todo o Imperio Luzitano. E Sua Santidade tendo ouvido o Reverendo Padre Luiz de Valentibus Promotor da Fé, concedeo benignamente, que daqui em diante nos referidos Reinos, Dominios, e Conquistas do mesmo Fidelissimo Rei se possa recitar, e respectivamente celebrar o pertendido [sic] Officio com Rito de Duplex maior, com Missa, e acrescentamento, que assim [sic] fica escripto. Dia 15 de Dezembro de 1753", cit. in Quintanario Meditativo, e Fervorosa supplica em Louvor das cinco Chagas de Nosso Senhor Jesus Christo. Offerecido ao mesmo Senhor, e por Elle dadas, para Braçoens do seu imperio, ao Real Tronco Luzitano; o Senhor D. Affonso Primeiro. Dedicado ao Senhor D. João, Principe do Brazil. A Igreja Santa approvou, e concedeo esta devoção por huma Bulla Apostolica. e nella se vê a verdade de sua origem. Por Dionizio Antonio de Paiva. Lisboa, na Offic. de José de Aquino Bulhoens, Anno de 1797.

(18) Vide nota anterior.

(19) Vide nota (6).

(20) Eu e o Clero, p. 17.

(21) Poderíamos fazer várias referências a este respeito. Limitar-nos-emos, contudo, a recordar um único caso, por ser a todos os títulos paradigmático e revelador do respeito de Herculano pela dignidade e pela liberdade de imprensa. Em 1851, durante a polémica que sustentou com A Nação, este periódico atacara a memória de D. Pedro IV, que por seu turno Herculano veementemente defendeu nos seus artigos; mas quando o poder intervém em condenação de A Nação, Herculano, significativamente, dá polémica por encerrada. Vide "O Paiz e a Nação V", in Opúsculos VII.

(22) Eu e o Clero, p. 8.

(23) "Entretanto publicavam-se artigos de jornaes e folhetos avulsos contra mim. Nada mais legitimo; nada mais liberal" , ibidem.

(24) ibidem.

(25) ibidem.

(26) ibidem, p. 10. Até ao momento em que Herculano escreve este opúsculo, haviam saído a lume duas publicações em defesa de Ourique (vide nota 1). Esta referência é dirigida a José Diogo da Fonseca Pereira, autor do opúsculo O Primeiro Tomo da Historia de Portugal, que andaria pelos 70 anos de idade, segundo Inocêncio F. da Silva, Dicc. Bibl., Tomo IV, pp. 306-307. António Lucio Maggesi Tavares era ainda novo, e as referências ao seu opúsculo são feitas depois por Herculano.

(27) Eu e o Clero, p. 5.

(28) ibidem, pp. 5-6.

(29) Vide, a este propósito, o que dizemos na pág. 6 sobre a estratégia de Herculano.

(30) Eu e o Clero, p. 14.

(31) ibidem, p. 18.

(32) ibidem.

(33) ibidem, p. 19.

(34) Opúsculo bastante raro, que o próprio Herculano parece ter retirado de circulação. Vide Dicc. Bibl., Tomo VIII, p. 32; informações adicionais de Gomes de Brito, op. cit., Tomo XXI, p. 567 e seguintes.

(35) "Os Egressos, Petição humilíssima a favor de uma classe desgraçada" (1842); "As freiras do Lorvão. A António de Serpa Pimentel", carta suscitada pela impressão causada pela passagem que efectua em Lorvão, em 1853, e que vem sumariamente descrita nos Apontamentos de Viagem [1853-1854]. Ambos os textos se encontram no Tomo I dos Opúsculos.

(36) Eu e o Clero, p. 19.

(37) "A Voz do Profeta", XV, in Opúsculos I, p. 100.

(38) Sobre este ponto, vide capítulo 4. desta I Parte, onde este problema é igualmente abordado.

(39) Eu e o Clero, p. 18.

(40) ibidem, p. 5.

(41) ibidem, p. 19. A questão a que Herculano alude é justamente a situação da Igreja no difícil período da instauração do liberalismo em Portugal.

(42) ibidem, p. 3.

(43) ibidem, pp. 3-4.

(44) ibidem, p. 20.

(45) Vide "1846-1857: o tempo de uma polémica".

(46) Eu e o Clero, p. 14.

(47) Isto é, uma certa identificação entre as posições anti-clericais e a hostilidade à religião. Sobre este problema, vide de capítulo 4. desta I Parte.

(48) Na pertinente leitura de Joel Serrão, que defende e de certo modo longínqua mas directa filiação do anti-clericalismo republicano em Herculano. Vide Joel Serrão, "Pensamento político português (1820-1920)", in Portugueses Somos, espec. pp. 140-141.

(49) "Duas palavras agora acerca do escritor [...]. Obras de três naturezas diversas nos revelam pelo estilo três fisionomias distintas. A primeira, oficial e grave, são os seus trabalhos históricos [...]. A segunda são os seus romances e escritos humorísticos [...]. Na terceira, finalmente, em nossa opinião a mais bela: nos escritos de polemista, a frase rotunda é quente, a agressão é viva, as palavras têm calor, e a dureza do génio lusitano acha nos sentimentos expressos em orações duras, uma convicção, uma independência que a enobrecem. Ouve-se a voz do estóico, e há uma harmonia perfeita

entre o pensamento profundo, grave e forte e o estilo redondo, sóbrio e nobre". Oliveira Martins, Portugal Contemporâneo, Livro 6, Cap. I, § 3, p. 254.

(50) Este texto de A Nação constitui uma defesa inequívoca de Herculano e a justificação do aparecimento de Eu e o Clero. Elogiando a importância que Herculano assume na renovação da historiografia portuguesa, "à força de um trabalho, que já não é destes nossos tempos", o redactor de A Nação critica a utilização do púlpito para condenar as opiniões expendidas por Herculano na sua História de Portugal, quando deveria ser a imprensa o palco por excelência para a elucidação de questões desse tipo. E, uma vez que tal aconteceu, esteve Herculano no pleno direito de se defender — ele sim, utilizando a imprensa: "Este facto [a utilização do púlpito], que lamentamos, é o que deu causa ao desforço do sr. Herculano, desforço justo na causa, o que desculpa a sua talvez demasiada severidade". E termina o redactor de A Nação: "Conformes com a justiça que assiste ao illustre escriptor, a quem reconhecemos além de muitas outras coisas os relevantes serviços que tem prestado à causa da Igreja, e à reacção do espirito religioso, sentimos profundamente o escandalo deste negocio". A Nação, nº 827 de 6 de Julho de 1850, p. 2. Sublinhado nosso.

(51) Editorial de 11 de Julho, nº 831 de A Nação.

(52) Uma vez que o presente opúsculo de Alexandre Herculano é em termos do estabelecimento das suas grandes linhas, função directa desta artigo de fundo de A Nação, parece-nos útil fazer a este último algumas referências mais detalhadas.

(53) Vide nota (50).

(54) A Nação, nº 831, de 11 de Julho de 1850.

(55) ibidem.

(56) O desagrado do jornal A Nação pelo título do opúsculo de A. Herculano é exemplo da atitude geral de reprovação que tanto oponentes como defensores de Herculano manifestaram a esse respeito. A condenação do título foi praticamente unânime.

(57) Eu e o Clero, p. 5.

(58) A Nação, nº 831 de 11 de Julho.

(59) Eu e o Clero, p. 20.

(60) "A Igreja cumpre o seu dever, advertindo os seus filhos dos erros, em que podem haver cahido os mais illustres e sublimes escriptores, erros tanto mais perigosos, quanto o renome dos seus autores e a belleza do seu stylo os póde tornar vulgares. Mas a gloria desses nomes não soffre com essa condemnação, e de certo desde Fenelon até ao proprio padre Ventura, citado pelo sr. Herculano, os que se teem submettido às decisões da Igreja, em vez de perderem, teem ganho, e muito. O auctor da carta sabe melhor do que ninguem que o grande arcebispo de Cambray, e o eloquente e theatino um queimando por suas mãos a obra censurada, outro publicando pela imprensa a sua completa submissão às censuras ecclesiasticas, adquiriram muito maior gloria, e não soffreram a menor quebra; o que já não succedeu a um dos genios modernos, cuja queda data do tempo, em que corpo a corpo só por soberba quiz luctar com a legitima auctoridade: fallamos de Lamennais". A Nação, nº 831, de 11 de Julho.

(61) Considerações pacificas sobre o opusculo Eu e o Clero. Carta ao redactor do periodico A Nação, Lisboa, 1850, p. 5.

(62) ibidem.

(63) ibidem, p. 6.

(64) Acerca das citadas críticas que S. Bernardo dirige ao clero, diz Herculano: "As phrases da minha carta são de suprema doçura comparadas com as que o celebre cluniacence empregava [...]. Se eu me servisse de semelhante linguagem, imagine V. S^a que matinada se alevantaria contra mim!", ibidem, pp. 7-8.

(65) ibidem, p. 9.

(66) ibidem.

(67) ibidem

(68) ibidem.

(69) Herculano invoca a propósito as determinações dos Concílios de Trento e de Colónia: "[...] os padres de Trento prohibiram aos bispos que consentissem aos oradores sagrados divulgar ou tractar factos incertos ou que tenham caracteres de falsidade e [...] os do concilio 1º de Colónia ordenam aos mesmos oradores que não fallem impudentemente de milagres, limitando-se aos que refere a Biblia, ou aos que forem narrados por escriptores de peso, estribados em solidos fundamentos historicos", Considerações pacificas, p. 10. Sublinhado do autor.

(70) O equívoco consistira no seguinte: no opúsculo Eu e o Clero, Herculano utilizara a polémica expressão "intelligencias vastas e energicas, mas corruptas, violentas e cubiçosas", referindo-se, em abstracto, a alguns papas "que se chamaram Gregorio, Innocencio ou Honorio", Eu e o Clero, p. 5. O redactor de A Nação, ao censurar a expressão utilizada por Herculano, affirmara tê-la este aplicado a Gregório VII e Inocência III: "[...] [Herculano] classifica Gregório VII e Inocência III de intelligencias corruptas, violentas e cubiçosas [...]", A Nação, nº 831 de 11/7/850. Herculano, nas Considera-

ções pacíficas desfaz o equívoco, sublinhando no entanto que tal não significa que também a eles não possa aplicar-se a qualificação em questão.

(71) Vide nota anterior.

(72) Aqui o equívoco é de Herculano, que entende que o argumento do redactor de A Nação para defender Inocêncio III é a sua qualidade de homem de letras, quando o que ele diz é que "[...] se ha algum dos muitos pontífices cujos nomes merecem respeito e veneração dos homens de letras, como de facto ha, Innocencio III e um delles", A Nação, nº 831 de 11/7/50. Sublinhado nosso.

(73) Considerações pacíficas, p. 11.

(74) ibidem, p. 12.

(75) Queria Herculano significar com Roma a Cúria romana e não apenas o papa, o "poder pontifício", como interpretara o redactor de A Nação.

(76) Considerações pacíficas, p. 15.

(77) Afirma Herculano a este propósito: "Como os outros jornaes, a Nação [sic] reprovou as aggressões inconvenientes praticadas por uma parte do clero, e toleradas por outra. O procedimento de V. S^a para comigo foi nessa conjunctura tanto mais nobre quanto é certo que a indole do seu jornal deveria talvez leva-lo a rebater a opinião das diversas publicações periodicas, se o sentimento da justiça não fosse mais forte no ânimo de V. S^a do que outras quaesquer considerações. É assim que o sacerdocio da imprensa cumpre a sua grave missão, e remedeia do modo possível a decadencia do sacerdocio religioso", ibidem, pp. 3-4.

(78) A Nação tem aliás consciência do "privilégio" constituído pela resposta expressa de Herculano aos seus reparos, o que é bem patente numa nota surgida em primeira página a propósito do aparecimento das Considerações pacíficas, em que se agradece "[...]" ao sr. Herculano não a urbanidade com quem se tracta, pois seria uma injustiça attribuir a favor o que é natural neste cavalheiro, mas o haver-nos distinguido a ponto de só às nossas reflexões se dignar responder". A Nação, nº 851 de 3 de Agosto de 1850. Sublinhado nosso.

(79) Vide Considerações pacíficas, p. 17.

(80) Sobre o P^e Francisco Recreio, vide Dicc. Bibl., Tomo III, pp. 41-44.

(81) P^e Francisco Recreio, Justa desaffronta em defeza do Clero ou refutação analytica do impresso Eu e o Clero, Carta ao Em^o Cardeal-Patriarcha, Lisboa, 1850, "Preliminar", p. 5, sublinhado do autor.

(82) J. Almeida Costa e A. Sampaio e Melo, Dicionário da Língua Portuguesa, Porto, 5^a ed., s/d, s/v. Ajustando-se particularmente ao caso e à posição de Herculano, parece-nos de relevar a definição de Henri Morier, que caracteriza a ironia de oposição como uma atitude mental: "L'ironie est l'expression d'une âme qui, éprise d'ordre et de justice, s'irrite de l'inversion d'un rapport qu'elle estime naturel, normal, intelligent, moral et qui, éprouvant une envie de rire dédaigneusement à cette manifestation d'erreur ou d'impuissance, la stigmatise d'une manière vengeresse en renversant à son tour le sens des mots (antiphrase) ou en décrivant une situation diamétralement opposée à la situation réelle (anticatastase). Ce qui est une manière de remettre les choses à l'endroit", Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique, Paris, 1981, pp. 577-578. Na análise deste opúsculo, a terminologia que utilizamos referente aos conceitos retóricos relativos à ironia remetem

para esta obra, que nos parece modelar, no seu artigo "Ironie", pp. 577-617 da ed. cit.

(83) Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio. Socio effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Auctor do Elogio Necrologico, da Justa desaffronta, e de varias obras ineditas. Por um moribundo, Lisboa, 1850, pp. 15-16.

(84) ibidem, pp. 9-14.

(85) Sobre este académico, vide Dicc. Bibl., Tomo IV, pp. 168-169.

(86) É o seguinte o título completo do Elogio Necrologico : Elogio necrologico do ill.^{mo} e ex.^{mo} sr. Mattheus Valente do Couto, que na sessão litteraria de 9 de Maio de 1849 pronunciou na Academia R. das Sciencias, Lisboa, na Typ. de Antonio Jozé da Rocha, 1849, 4.^o de 62 pag., in Dicc. Bibl., Tomo III, p. 42.

(87) Diz o Dicc. Bibl. a propósito deste texto do P.^e Francisco Recreio: "Esta producção não foi pela Academia julgada digna de inserção nas respectivas Memórias; pelo que o auctor a retirou, para mandal-a imprimir à sua custa", Tomo III, p. 42, n.^o 1744.

(88) Cartas ao muito Reverendo em Christo, p. 9.

(89) ibidem, pp. 9-10. Sublinhados do autor.

(90) ibidem, pp. 11-12.

(91) O título do opúsculo sugere uma continuação a esta primeira carta, o que não se verifica; aliás, no seu início, Herculano intitula-a "Carta primeira que serve de curriculum pri

mevo". No corpo do texto é igualmente clara essa intenção: "Em quanto, V. R., meu P. Francisco, me não cumprir os desejos, não o deixo com cartas", ibidem, p. 16.

(92) Vide "1846-1857: o tempo de uma polêmica".

(93) É curioso também notar que dos cinco textos de Herculanó, apenas este não é publicado pela Imprensa Nacional, mas pela Typ. de Castro e Irmão.

(94) Sobre António Lucio Maggessi Tavares, vide Dicc. Bibl., Tomo I, p. 190.

(95) A referência ao significado do milagre de Ourique para Maggessi Tavares surge aqui apenas como apontamento; uma análise mais circunstanciada do problema será feita na II Parte do nosso trabalho.

(96) As Cartas ao muito Reverendo em Christo têm a data de 8 de Outubro, surgindo a primeira carta dos Solemnia Verba datada de 20 de Outubro de 1850.

(97) Solemnia Verba, I, pp. 3-4.

(98) ibidem, p. 4.

(99) ibidem, p. 3.

(100) ibidem, pp. 5-6. Sublinhado do autor.

(101) ibidem, p. 8.

(102) ibidem

(103) ibidem

(104) Nomeadamente a propósito da legitimidade das suas críticas ao clero. Vide Considerações pacificas, especialmente pp. 9-10.

(105) Eu e o Clero, p. 11.

(106) "Se a religião (cuja base é a ~~crença~~ em cousas que excedem a compreensão humana, e que nos impõe a synthese, o dogma, sem que nos seja licito recorrer previamente a analyse) exige dos factos tradicionaes, antes de os acceitarmos, as condições de terem sido acreditados sempre, em toda a parte, e por todos, quem pede para crer ou deixar de crer factos puramente humanos (sujeitos pela sua natureza a toda a discussão possível) apenas as garantias de liberdade intellectual que a igreja, tão parca em concede-las, concede aos fiéis para acceitarem uma parte das suas crenças, não abdica evidentemente de uma liberdade, de uma vantagem que é sua, que ninguém lhe disputaria?", Solemnia Verba I, p. 8. Sublinhado do autor.

(107) ibidem, p. 9.

(108) ibidem. Sublinhado do autor.

(109) Vide nota anterior.

(110) A. H. de Oliveira Marques, "Diplomática", in Dicionário de História de Portugal, vol. I, s/v, Porto, 1971.

(111) Referidas por Herculano; vide Solemnia Verba, I, pp.9-11.

(112) ibidem, p. 9.

(113) ibidem, pp. 9-10. Sublinhado do autor.

(114) ibidem, p. 10. Sublinhado do autor.

(115) ibidem. Sublinhado do autor.

(116) ibidem, pp. 10-11. Sublinhado do autor.

(117) ibidem, p. 22.

(118) De que são justamente prova os vários autores que cita ao longo deste opúsculo.

(119) Claude Fleury, padre e escritor francês (1640-1723), confessor de Luís XV, autor ainda de Histoire du droit français, Catéchisme historique, Moeurs des Israélites, Moeurs des chrétiens.

(120) Solemnia Verba, I, p. 12. Sublinhado do autor.

(121) ibidem, p. 14.

(122) ibidem, p. 15. Sublinhado do autor.

(123) ibidem, p. 7.

(124) "Disse, pois, o que supuz e supponho verdade: disse-o sem sobre isso me dilatar, sem exageração, sem pretensões [sic] a ter feito um importante descobrimento histórico; por que realmente o não era; disse-o singelamente, simplesmente: indiquei apenas de passagem as incongruências históricas, que desmentiam a importância que se costuma attribuir ao sucesso. E n'esta parte, seja-me licito dizer-lo, nem V. S.^a nem ninguém se encarregou de me refutar", Solemnia Verba, II, p. 26.

(125) ibidem, p. 27.

(126) ibidem

(127) ibidem

(128) ibidem, p. 26.

(129) Afirma Herculano na nota XVI do primeiro volume da História de Portugal: "Discutir todas as fábulas que se prendem à jornada de Ourique fora processo infinito. A da aparição de Cristo ao príncipe antes da batalha estriba-se em um documento tão mal forjado que o menos instruído aluno de diplomática o rejeitará como falso ao primeiro aspecto (o que facilmente poderá qualquer verificar no Arquivo Nacional, onde hoje se acha). Parece, na verdade, impossível que tão grosseira falsidade servisse de assunto a discussões graves. Quem, todavia, desejar conhecer a impostura desse documento famoso consulte a memória de Fr. Joaquim de Santo Agostinho (Memórias de Literatura da Academia, Tomo 5, p. 335), as Dissertações Cronológicas, (T. 1, Dissertação 2, pp. 60 e ss; e T. 3, P. 1, nº 187), e as Memórias da Academia (T. 12, P. 1, pp. 75 e ss) onde a censura não consentia que se dissesse tudo, mas onde se diz o suficiente para os entendidos", Alexandre Herculano, História de Portugal, Tomo I, p. 658, Lisboa, 1980 ed. Mattoso . Quanto a Frei Joaquim de Santo Agostinho Brito França Galvão, eis o que nos diz Inocêncio F. da Silva no Dicc. Bibl., T. IV, pp. 57-58: "[...] foi primeiramente E remita calçado de Sancto Agostinho, cuja regra professou a 13 de Julho de 1783; Licenceado em Theologia pela Universidade de Coimbra em 1793, e Socio da Academia R. das Sciencias de Lisboa, por ella encarregado de examinar os cartorios do reino, o que desempenhou em parte. [...] N. em Tavira, cidade do Algarve, a 19 de Maio de 1767, e m. [...] a 5 de Janeiro de 1845". Sob o nº 1420, descreve-se a obra em questão "Memoria sobre os codices manuscritos, e cartorio do real mosteiro de Alcobaca. No tomo V das ditas Memórias, de pag. 297 a 362". Acrescenta ainda: "Os padres de Alcobaca deram-se por aggravados do modo como o auctor da Memoria tractava n' ella a Fr. Bernardo de Brito, e ao auctor do Index Codicum Bibl.

Alcobaticoe, impresso em 1775, accusando o primeiro de falsificador de documentos, etc., e o segundo de descuidos e inexactidões commettidas no referido Index", a que se seguiu alguma polémica de que igualmente Inocência dá conta.

(130) Diz Frei Joaquim de Santo Agostinho: "Longe de impugnar a verdade da Apparição de J. C. ao Grande, e Pio Monarca D. Affonso Henriques, eu pelo contrario me tenho encarregado de a defender mais de huma vez. Direi pois brevissimamente o que penso sobre um Facto tão extraordinario", op. cit., p.336, nota b). Em seguida mantendo sempre a ideia da apocrifia do manuscrito de Alcobaça, defende a sua anterior existência em Santa Cruz, e cita vários defensores da tradição, entre os quais o P^e Pereira de Figueiredo.

(131) Vide António Lucio Maggessi Tavares, Demonstração Historica e Documentada, pp. 34-36.

(132) Frei Joaquim de Santo Agostinho, op. cit., nota b), p. 336.

(133) Solemnia Verba, II, p. 28.

(134) António Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia pela conservação e utilidade da tradição d'Ourique em resposta ao Eu e o Clero do Sr. Alexandre Herculano na parte que tem relação com este objecto, Lisboa, 1850, pp. 14-16. Afirma Tavares a dado passo: "Quando appareceu pois a tradição? Qual a certidão do seu nascimento? Aonde o instrumento d'emancipação que a habilitou a caminhar d'authoridade propria? Quem a criou, e como se introduziu por todo o paiz invadindo o palacio, e a choupana? Por que razão finalmente achou ella apoio, e sustentaculos naquelles mesmos que deviam gritar morte à impostora?", p. 16.

(135) Solemnia Verba, II, p. 29.

(136) António Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia, p.15.

(137) Solemnia Verba, II, p. 30.

(138) José Diogo da Fonseca Pereira, O primeiro Tomo da História de Portugal.

(139) Solemnia Verba, II, p. 31.

(140) ibidem

(141) A íntima relação que Herculano estabelece entre religião e liberdade é um elemento constante do seu pensamento, que exprime com particular insistência na crítica ao catolicismo tridentino, cujo carácter absolutista verbera, e na vertente anti-religiosa do liberalismo, que ignora esse laço indissolúvel.

(142) Solemnia Verba, II, p. 31.

(143) Herculano diz por exemplo: "A patria deste mundo é nosso dever amal-a, sacrificar-lhe tudo, menos a honra [...]", ibidem.

(144) ibidem, p. 32.

(145) ibidem, p. 33.

(146) ibidem, p. 37.

(147) Lembremos, no âmbito desta polémica, o seu opúsculo Considerações pacificas, em que esse conceito-chave se encontra claramente enunciado.

(148) Solemnia Verba, II, p. 35.

(149) ibidem, p. 37.

(150) ibidem, p. 57. Sublinhado do autor.

(151) Valasci Ferdinandi utriusque iuris consulti, Illustrissimi Regis Portugalliae oratoris, ad Innocentium VIII, pontificem maximum de obedientia oratio, publ. em fac. simile, com tradução e leitura actualizada de Basílio de Vasconcelos, in A. Fontoura da Costa, As portas da India em 1484, Lisboa, 1936. Quanto ao problema da identidade de Vasco Fernandes de Lucena, vide nota (181).

(152) Luís Filipe Lindley Cintra, "Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)" in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, Tomo XXIII, III série, 1957, pp. 168-215.

(153) Desta Crónica (que vários estudiosos tendem a atribuir a Fernão Lopes) foram descobertos e publicados dois códices: o códice nº 886 da Biblioteca Municipal do Porto, por A. de Magalhães Basto sob o título de Crónica de Cinco Reis de Portugal (1945), e o códice nº 965 da Biblioteca da Casa Cadaval, publicado em 1952-53, na íntegra, por Carlos da Silva Tarouca, sob o título de Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal. Vide L. F. Lindley Cintra, op. cit., pp. 168-169.

(154) Luís Filipe Lindley Cintra, op. cit., p. 169.

(155) ibidem, p. 171.

(156) Vejamos o texto do passo referente a Ourique na oração de Lucena, assinalando com * onde se interrompe a citação feita por Costa Veiga, e com ** a de Vasconcelos: "Mais tarde, nos campos de Ourique, naquele sítio a que o vulgo chama agora Cabeças de Reis, combateu com um pequeno exército, con

tracincos poderosíssimos reis e venceu-os, nessa batalha, para se ver quão porfiada fôsse e quão grande o seu valor, cinco vezes lhe quebraram as lanças dos bárbaros os escudos que abraçava na mão esquerda. Dessa singular e inclita vitória procedeu fixar êle as quatro insígnias e armas dos reis portugueses, pondo nelas cinco escudos, cada um dêles com cinco dinheiros espalhados, pois sabe-se que até então tinha sido usado um escudo só, todo semeado de besantes. Ora os cinco escudos colocados na figura da Santíssima Cruz e cinco besantes em cada um colocados igualmente em forma de cruz, que outra coisa indicam senão os trinta dinheiros, preço do sangue de Jesus Cristo * , pelos quais foi vendido aos judeus pelo crudelíssimo Judas? ** Afonso, antes de dar sinal aos soldados, estando ajoelhado a orar, viu o Salvador pendente da cruz; era tal a confiança do ânimo real, tal a fé gravada no seu coração, que, longe de perturbar-se com tão estupendo milagre, ousou dizer estas palavras: que não era ao homem que crê firmemente que Jesus Cristo devia mostrar-se, mas que aos herejes e apartados dessa fé ou a ela contrários é que era preciso que se mostrasse daquela forma", trad. de Basílio de Vasconcelos, in A. Fontoura da Costa, op. cit., pp. 70-71. Esta a mais plausível explicação para o equívoco de Lindley Cintra. Já depois de concluída esta nota, tomámos conhecimento da elucidação deste mesmo problema em Martim de Albuquerque, A Consciência Nacional Portuguesa. Ensaio de História das Ideias políticas, I, Lisboa, 1974, p. 343.

(157) Aires Augusto do Nascimento, "O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416", in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, nº 2, 4ª série, 1978, pp. 365-374. Segundo este autor, o título que o manuscrito apresenta na lombada, não é com toda a certeza o original; vide Aires Augusto do Nascimento, op. cit., p. 366, nota 2.

(158) Eu e o Clero, pp. 11-17.

(159) António Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia, p.11.

(160) Data que já vimos poder ser recuada até 1416.

(161) A primeira publicação do juramento surge em 1599, na 2ª edição dos Diálogos de Vária História em que se referemas vidas dos Senhores Reys de Portugal, com os seus mais verdadeiros Retratos: e Noticias de nossos Reynos, e Conquistas, e varios Successos do mundo de Pedro de Mariz (vide nota 188).

(162) De acordo com a estratégia que escolheu, na primeira carta dos Solemnia Verba, de observar rigorosamente os critérios estabelecidos por teólogos e eruditos da Igreja no estabelecimento dos factos históricos, Herculano refere, com alguma ironia, o facto de dois deles terem mesmo os seus compêndios adoptados oficialmente em Portugal: "Citarei dois, um dos quais, ou ambos, a nossa universidade honrou, escolhendo as suas instituições de historia ecclesiastica para compendios nas faculdades de theologia e de direito canonico. Fallo de Gmeiner e Dannemayr. As secções desses compendios, relativas ao criterium da verdade historica, nada mais são do que o desenvolvimento das doutrinas de Cicero, de Mabillon, de Fleury, de Melchior Cano, de Riegger, de Leclerc, de Muratori; de Baummeister; em summa de todos os criticos, historiadores, e philosophos, que falaram ex-professo ou accidentalmente da critica historica. Andam esses livros nas mãos de todos, menos nas do clero ignorante e corrupto, porque ele, coitado, não sabe ler." Solemnia Verba, I, p. 21.

(163) Solemnia Verba, II, p. 44. Sublinhado do autor.

(164) O título completo da obra de Cenáculo, dada à estampa em 1791, é Cuidados Literarios do Prelado de Beja em Graçado seu Bispado; a sua posição face ao milagre de Ourique encontra-se no artigo "Historia Ecclesiastica", pp. 361-401.

(165) Vide Fr. Manuel do Cenáculo, op. cit., pp. 366-368.

(166) Solemnia Verba, II, pp. 44-45. Sobre este assunto vide também Frei Joaquim de Santo Agostinho, op. cit., pp. 315-321 e A. de Magalhães Basto, "Introdução" in Frei António Brandão, Crónica de D. Afonso Henriques, pp. LIII-LIV.

(167) Sobre a figura e a obra de Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, vide Inocêncio F. da Silva, Dicc. Bibl., Tomo V, pp. 389-396; J. Marcadé, "D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas . Provincial des Réguliers du Tiers Ordre Franciscain, 1768—-1777" in Arquivos do Centro Cultural Português, Paris, F. Calouste Gulbenkian, vol. III, 1971, pp. 431-458; idem, " D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas (Quelques notes sur sa pédagogie)", in op. cit., vol. VIII, 1974, pp. 605-620; Marie Hélène Piwnik, "La Correspondance Mayáns-Cenáculo. Principaux aspects" in op. cit., vol. XX, 1984, pp. 233-311; A. H. de Oliveira Marques, artº "Diplomática", in Dicionário de História de Portugal, vol. I, s/v; Hernâni Cidade, "O Complemento da obra de Pombal. A Reforma dos Estudos do Clero por Cenáculo", Ensaio sobre a Crise mental do Século XVIII, Coimbra, 1929, cap. II, I, pp. 83-94.

(168) A este propósito afirma: "Aqui tem V. Sª por que eu me limitei, quanto me foi possível, a falar de leve na apparição; eis por que tenho até hoje reluctado em descer à discussão e special dessa mentira ridicula, com que os prégadoresvão ludibriar o povo na cadeira do evangelho. Estas miserias e vergonhas, e as que successivamente apontarei, sobre quem recaem? Sobre homens que aliás têm direito à reputação que adquiriram na historia litteraria do paiz e nos annaes da igreja portugueza, mas que um impulso talvez de amor proprio, talvez uma piedade ou um patriotismo irreflectido, fizeram com que em vez de buscarem a verdade, buscassem a prova de que tal ou tal cousa era verdade, caminho deploravel em cujo termo é

certo o precipício", Solemnia Verba, II, pp. 46-47.

(169) "Figueiredo tinha uma erudição teológica, canónica e histórica simplesmente espantosa. Na Tentativa Teológica (1766) e na Demonstração Teológica (1769) construiu, independentemente de Febrônio, a teoria do regalismo e do episcopalismo, tão cara aos espíritos iluminados do seu tempo", J. S. da Silva Dias, Portugal e a Cultura Europeia (sécs. XVI a XVIII), Coimbra, 1953, p. 142. Sobre o P^e Pereira de Figueiredo, vide especialmente o Cap. VI, "O Papel da Congregação do Oratório", pp. 136-162 e cap. X, "Sob o signo da renovação", pp. 223-253. Silva Dias situa o P^e Figueiredo próximo de um "janse-nismo canónico", (op. cit., p. 142), como aliás já o havia feito Menéndez y Pelayo que, na sua Historia de los Heterodoxos Españoles, Madrid, 1930, Tomo VI, cap. II o reputa de "cismático" e o situa numa corrente claramente oposta à ortodoxia católica e hostil ao centralismo romano.

(170) Eu e o Clero, p. 17.

(171) Vitorino Nemésio, "O Discípulo do Oratório: Humanidade, Lógica e Bíblia", in A Mocidade de Herculano, Lisboa, 1978, 1^o vol., cap. III, pp. 143-203.

(172) Eis o relato de Herculano: "Conta-se, que sendo o P^e Pereira pouco aferrado ao dinheiro [...] veio a achar-se um dia com a bolsa completamente vazia. Advertido da aperturada situação pelo creado, pegou n'algumas folhas de papel, escreveu os Novos Testemunhos, mandou-os ao seu editor, e recebeu dez moedas, com que ficou rico, ao menos por dous ou tres dias. Eu prefiro a ironia à anedota, que, não sei se é verdadeira", Solemnia Verba, II, p. 48.

(173) ibidem

(174) A este respeito vide Dicc. Bibl., Tomo I, pp. 228-229 e Menendez y Pelayo, op. cit., cap. II, "El jansenismo regalista en el siglo XVIII". Os títulos completos dos dois textos do P^e Pereira de Figueiredo são Tentativa Theologica, em que se pretende mostrar que impedido o recurso à Sé Apostolica, se devolve aos Bispos a faculdade de dispensar nos impedimentos publicos do matrimonio, e de prover espiritualmente em todos os mais casos reservados ao Papa, todas as vezes que assim o pedir a publica e urgente necessidade dos subditos. Offerecida aos Senhores Bispos de Portugal, 1766 e Demonstração Theologica, Canonica e Historica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os Bispos suffraganeos nomeados por Sua Magestade: e do direito dos Bispos de cada Provincia para confirmarem, e sagrarem os seus respectivos Metropolitanos, tambem nomeados por Sua Magestade, ainda fora do caso de Rotura com a Corte de Roma, 1769.

(175) António de Sousa de Macedo, Lusitania Liberata ab injusto Castellanicorum dominio; restituta Legitimo Principi Serenissimo Joanni IV, [...] Londres, 1645, "Proemium II", pp. 100-109. D. António Caetano de Sousa, Agiológio Lusitano, dos Santos, e Varões illustres em Virtude do Reino de Portugal, e Suas conquistas, consagrado à Immaculada Conceição da Virgem Senhora Nossa, Padroeira do Reino, Lisboa, 1744, "Commentario ao XXV de Julho", pp. 289-301.

(176) "Mas quanto a verificar o caso da Aparição de Christo, tem a dita demonstração dos testemunhos constantes do Catálogo o defeito de nenhum dos Testemunhos em que ella se funda, remontar a maior antiguidade, que à do reinado d'El Rei D. Manuel. E assim poderão os émulos de nossas glorias repôr, que huns Testemunhos do principio do Seculo decimo sexto são insufficientes apar extorquir delles o assento a hum facto, que se suppõe acontecido ao meio do Seculo duodecimo", P^e Figueiredo, Novos Testemunhos da milagrosa apparição de Chris-

to Senhor Nosso a El-Rei D. Affonso Henriques antes da famo-
Batalha do Campo d'Ourique: e exemplos parallellos, que nos in-
duzão à pia crença de tão portentoso caso, Lisboa, 1786, pp.
5-6.

(177) Seguimos aqui a sequência dada aos testemunhos pelo au-
tor do opúsculo, que Herculano altera na apreciação que de-
les faz na "Carta Segunda", referindo em primeiro lugar La
Marche, depois Zurara, o juramento e finalmente Lucena.

(178) Solemnia Verba, II, pp. 49-51; M. Petitot, Collection
Complète des mémoires relatifs à l'histoire de France, IX, Pa-
ris, 1908, cit. in Lindley Cintra, op. cit., pp. 169-170, no-
ta 4.

(179) Luís Filipe Lindley Cintra, op. cit., p. 170, nota 4.
Também o P^e Figueiredo se refere à componente oral da sua in-
formação, op. cit., pp. 10-11.

(180) Solemnia Verba, II, pp. 50-51.

(181) Ao referir as possíveis fontes de informação de Olivier
de La Marche sobre a história portuguesa, Herculano confunde
claramente o Conde Vasco Fernandes de Lucena, historiador, guar-
da-mor da Torre do Tombo e embaixador com o humanista Vasco
de Lucena, que viveu na Corte de Borgonha, e que Olivier de
La Marche conheceu. Este facto é visível em vários passos da
"Carta Segunda" : "[...] estribando-se [O. de La Marche] na
opinião de portuguezes notaveis. Entre estes devo advertir, pa-
ra que V. S^a logo verá, o que elle havia já mencionado espe-
cialmente e com elogios extraordinarios o celebre Vasco Fer-
nandes de Lucena, que tinha a dignidade de escanção de Mada-
ma Margarida [de York], viuva de Carlos o Temerario". E em
nota acrescenta: "D'aqui vinha por certo o titulo de conde
Palatino de que usava Vasco de Lucena, titulo que tanto tem
feito scismar os nossos antiquarios", Solemnia Verba, II, p.

50. Sublinhados do autor. Esta confusão de identidades é tam**é** bém clara a págs. 56,64 e 65 do texto de Herculano. Vários autores têm alertado para esta sobreposição. Vide por exemplo Inocêncio F. da Silva, Dicc. Bibl., Tomo VII, pp. 401-404, J. Veríssimo Serrão, A historiografia portuguesa. Doutrina e Crítica, vol. I (séc. XII-XVI), Lisboa, 1972, pp. 95-99, Danielle Gallet-Guerne, Vasque de Lucène et la Cyropédie à la Cour de Bourgogne (1470), Genève, 1974, pp. 7-10.

(182) Solemnia Verba, II, p. 58.

(183) Gomes Eanes de Zurara, Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I, cap. XI "Como os letrados tornaram com resposta a el Rey dizendo que era serviço de Deos de se tomar a cidade de Cepta", ed. Esteves Pereira, Lisboa, 1915, pp. 34-37.

(184) Gomes Eanes de Zurara, op. cit., cit. por Herculano, in Solemnia Verba, II, pp. 51-52. Sublinhado de Herculano. A edição citada é a de 1644, conforme Herculano indica. O * que colocámos junto da palavra "vencendo" chama a atenção para o facto de Herculano tal como aliás refere, pensar que a palavra original, conforme consta do códice na Torre do Tombo, é "vendo" o que lhe parece ser uma alteração deliberada cometida na edição seiscentista a que dá determinada intenção. Vide Solemnia Verba, II, pp. 52-53. A edição por nós consultada (Esteves Pereira, 1915) recupera a versão original.

(185) P^e António Pereira de Figueiredo, op. cit., p. 21.

(186) Gomes Eanes de Zurara, op. cit., cit. por Herculano, Solemnia Verba, II, p. 52. Sublinhado por Herculano.

(187) Solemnia Verba, II, p. 53.

(188) Em 1602, Frei Bernardo de Brito publica, na Crónica de

Cister, o juramento de D. Afonso Henriques, que diz ter sido encontrado em 1596, no cartório do Mosteiro de Alcobaça: " & porq̄ ha algũs Authores, que duvidarão desta verdade, poreyem forma hum juramento, que o proprio Rey D. Affonso fez alguns annos depois da batalha, em Cortes que fez na Cidade de Coimbra, q̄ está no Real Mosteyro de Alcobaça, & se achou entre muytos outros no Cartorio d'elle, no anno de 96[...]", Frei Bernardo de Brito, *op. cit.*, Parte I, Liv. III, cap. 30, p. 242. Mais tarde, em 1632, Frei António Brandão, autor da Parte III da Monarquia Lusitana indica expressamente Frei Bernardo de Brito como autor da descoberta do juramento: "Achou se em o anno de 1596 no Cartorio do Real mosteiro de Alcobaça. & foi o instrumento o Doutor Frey Bernardo de Brito Chronista mór de Portugal, a quem o Reino deve [...] as graças de tão ditoso achado", Fr. António Brandão, *op. cit.*, Parte III, Liv. X, cap. V, 126 v. O facto é que a sua publicação Crónica de Cister não é, porém, ao contrário do que é comum dizer-se, a primeira publicação do juramento. Este surge pela primeira vez na 2ª edição dos Diálogos de Vária História de Pedro de Mariz, de 1599. A 1ª edição, de 1594, não o incluía ainda (vide Magalhães Basto, "Introdução" à Crónica de D. Afonso Henriques, Porto, 1945, p. XLIII). Terá entre tanto Mariz dele tido conhecimento, e publicou-o em primeira mão, antes de Brito em 1602? é o mais provável, até porque ele próprio refere ter sido encontrado o antigo pergaminho do juramento em Alcobaça. Mas Pedro de Mariz sustenta — talvez já como resposta aos que duvidavam da sua autenticidade — que o documento então encontrado era o traslado do próprio original feito pelo Rei em Coimbra, que ficou em Santa Cruz e se perdeu aquando das inundações: "[...] esta Certidão he hum traslado da propria, em que El Rey D. Affonso Henriques assinou com os demais nella nomeados de seus proprios sinaes, e se fez nesta Cidade Coimbra, e ficou em o Mosteiro de Santa Cruz[...]. E se neste insigne Mosteiro senão acha a propria, entendey, que se perdeu com outro grande numero de escrituras, que se perderão com hum grande diluvio de aguas [...]"

Pedro de Mariz, op. cit., Diálogo II, cap. V, p. 64. Em apoio da existência do auto em Santa Cruz, além dos dois testemunhos que o P^{re} Figueiredo refere, também Frei Joaquim de Santo Agostinho, na já citada Memoria sobre os codices manuscritos...se debruça sobre o assunto, opinando existir já o juramento em Coimbra, muito antes de Brito dele dar conta, e acrescentando pensar tratar-se de dois documentos distintos. A este respeito, vide Frei Joaquim de Santo Agostinho, op. cit., pp. 337-343 e Magalhães Basto, op. cit., p. XLV-XLVIII.

(189) Questão várias vezes retomada ao longo da história portuguesa. Vide I. F. da Costa Brochado, "Tentativas de Canonização de El-Rei D. Afonso Henriques" in Anais da Academia Portuguesa de História, II série, vol. VIII, Lisboa, 1958, pp. 307-337.

(190) D. Nicolau de Santa Maria, Chronica dos Conegos Regrantes do Patriarcha Sancto Agostinho, Lisboa, 1668, p. 90. Sublinhado nosso.

(191) Estudos de Frei Joaquim de S. Rosa Viterbo, Carmo Velho de Barbosa, João P. Ribeiro, Frei Joaquim de Santo Agostinho. O tema é também retomado na polémica de que nos ocupamos, por Luís Rebello da Silva, nas Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, Lisboa, 1850, especialmente a "Terceira Carta", pp. 26-38 e por João Pedro da Costa Basto com o opúsculo (que sai anónimo) intitulado Observações diplomaticas sobre o falso documento da Apparição de Ourique por um paleographo, Lisboa, 1850.

(192) Solemnia Verba, II, p. 54.

(193) ibidem, pp. 54-55.

(194) Esta afirmação é fruto da confusão que, como já vimos, Herculano estabelece entre Vasco de Lucena e Vasco Fernandes

de Lucena, Vide nota (181).

(195) Solemnia Verba, II, p. 56. Sublinhado do autor.

(196) Diz Herculano no fim da primeira carta dos Solemnia Verba, após referir qual foi a intenção que lhe presidiu, anunciando as cartas seguintes: "Na hypothese, no que me diz respeito, o meu dever é provar aos homens sinceramente pios que, rejeitando falsas lendas, não ultrapassei os limites de uma crítica irreprehensível. Será esse o objecto da carta immediata, que em breve espero dirigir a V. S^a. Nas seguintes darei razão das minhas opiniões àcerca da maioria do nosso clero, e àcerca da curia romana" Solemnia Verba, I, p. 23. Sublinhado nosso.

(197) Solemnia Verba, II, p. 68.

(198) O título completo do primeiro opúsculo de Caetano Pereira na polémica é Exame Historico em que se refuta a opinião do Sr. Alexandre Herculano sobre a Batalha do Campo de Ourique a que elle chama jornada ou correria e affirma que de um tal facto não existe vestigio algum nos historiadores arabes. Offerecido a todos os Portuguezes amantes da gloria nacional, Lisboa, 1851.

(199) Se exceptuarmos a "Advertencia" do quarto volume da História de Portugal e o "Communicado" que Alexandre Herculano faz inserir no periódico O Portuguez, nº 193, de 1853. A este respeito vide "1846-1857: O tempo de uma polémica".

(200) Primeiramente publicado neste periódico.

(201) "A dizer a verdade, meu amigo, começa a fallecer-me a paciencia e a vontade para discutir cousas que nos escorregam para o chão quando tentamos submete-las à analyse. De-

mais, do que eu trato agora é de pôr quanto antes na imprensa o quarto volume da Historia de Portugal que, em consciencia, me tem dado mais que pensar do que todas as criticas academicas, presentes e futuras", A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica, pp. 3-4.

(202) O tom de Caetano Pereira, bastante moderado na sua primeira intervenção, modifica-se, de facto, de modo muito claro nos seus opúsculos ulteriores, A Confirmação do Exame Historico, de 1851, Commentario critico, de 1853, e A resposta ou Analyse critica, de 1857.

(203) David Lopes defende, com efeito, a posição de Herculano. Vide "Alexandre Herculano, Antonio Caetano Pereira e a Batalha de Ourique. Estudo critico", sep. do Boletim da Sociedade de Geografia, nº 5 de 1898-1899, Lisboa, 1900 e "Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano V. Nome e batalha de Ourique", sep. do Boletim da Segunda Classe, vols. III e IV, Academia das Sciencias de Lisboa, Lisboa, 1911; refere-se também à questão com o insólito reacender do debate sobre a Batalha nos anos vinte, em que polemiza entre outros, com o Gal José Vitoriano César e especialmente com António Cabreira, fervente defensor da versão tradicional da batalha.

(204) A Batalha de Ourique e a Sciencia Arabico-Academica, p. 4.

(205) ibidem, p. 5.

(206) ibidem

(207) ibidem

(208) ibidem, p. 6.

(209) ibidem, pp. 6-7.

(210) ibidem, p. 5.

(211) "Prefácio" da Terceira Edição da História de Portugal, pp. 4-5, ed. cit.

(212) Oliveira Martins, op. cit., Livro VI, I, §3, pp. 256 -
- 257.

3. A polémica como denúncia do ultramontanismo. O exercício da liberdade.

(1) Opúsculos, III, p. V.

(2) Vide Jorge Borges de Macedo, Alexandre Herculano. Polémica e mensagem, Lisboa, 1980, cap. 2, pp. 13-21.

(3) Opúsculos, III, p. VI.

(4) Herculano defende-se dessa acusação n' O Portuguez, nº 5, de 15 de Abril de 1853: "No dia em que foi atacada a liberdade de pensamento em que o nosso humilde nome podia dar algum peso ao protesto de nós todos contra o maior atentado constitucional, esse nome foi o primeiro que aparece à frente dele" in António José Saraiva, Herculano desconhecido, Lisboa, 1971, p. 97. Saraiva diz em nota: "Foi em casa de Herculano que esse protesto se lavrou, segundo testemunho de Bulhão Paato".

(5) António José Saraiva, op. cit., p. 23.

(6) É significativo deste facto o veemente testemunho de Lopes de Mendonça, em 1856: "[...] com notavel inconsequencia, esses que nos declaram proximos da barbarie, apenas se ouve a terra estremecer ao menor abalo revolucionario, que antevêem para a Europa a sorte de Constantinopla, e uma dissolução lenta mas inevitavel como a que fundiu o mundo romano, voltam-se extasiados para o passado, e glorificam essas eras nefastas, que outrora os faziam recuar de indignação e de horros [...]. Nós perguntâmos, com um certo susto, como não será contagiosa esta vertigem mental, quando vemos uma intelligencia superior como a de J. de Maistre escrever o livro do Papa, e uma imaginação poderosa como a de Donose-Cortès traçar o Ensaio sobre o catolicismo, o socialismo, e o libera -

lismo, e se não serão por ventura estas utopias do passado , que engenhos eminentes resuscitam, mais um obstaculo, que se levante para demorar a evolução das idéas novas, e para prolongar os acessos febris, que agitam a sociedade moderna", "Perspectivas do nosso tempo", in Revista Peninsular, Tomo II, p. 222.

(7) Opúsculos, II, pp. 243-337.

(8) A propósito da introdução das "mestras estrangeiras" Her^uculano afirma que muitos homens sinceros e de boa vontade não se aperceberam das verdadeiras implicações do facto, por não terem meditado na história da Europa das últimas décadas: "De certo que nem todas as pessoas envolvidas nesta deploravel manifestação dos planos reaccionarios podem com justiça ser taxadas de favorecerem de proposito os intentos da reacção. Não tendo provavelmente estudado a historia dos progressos desta na Europa, dos seus esforços e artificios, dos seus triumphos e dos seus desastres nos ultimos trinta ou quarenta annos, deixaram-se embair pela sua linguagem devota, pelos seus ademanes modestos, pelo seu apparente zêlo da moral e da ordem pública", "Manifesto da Associação Popular promotora da Educação do Sexo Feminino ao Partido Liberal Português", in Opúsculos, II, pp. 250-251.

(9) ibidem, p. 256.

(10) ibidem, p. 292.

(11) "A supressão das Conferências do Casino", in Opúsculos, I, pp. 251-252. Sublinhado nosso.

(12) É o caso, entre muitos outros da reflexão que em 1857 os argumentos invocados para impedir a centralização de documentos na Torre do Tombo lhe inspira: "Elles [os argumentos

invocados] provam peremptoriamente a necessidade de uma profunda reforma no systema de educação do clero [...]", "Do Estado dos Archivos Ecclesiasticos do Reino...", in Opúsculos, I, p. 214.

(13) "A supressão das Conferências do Casino", in Opúsculos, I, pp. 286-287.

(14) "Do Christianismo III", in Composições Várias, p. 206.

(15) A sua atitude face a Lamennais é, de facto, significativa. Herculano saúda nele, particularmente no Essai sur l'indifférence en matière de Religion (1817) a apologia do renascimento da crença religiosa; mas verbera que esse renascimento se fundamente no recurso à autoridade, como critério absoluto, uma vez que para Herculano a crença é uma atitude viva, dinâmica e de participação do ser na sua essência, para além da fidelidade dogmática. Vide "Do Christianismo II", in Composições Várias, pp. 196-201.

(16) "Do Christianismo IV. Philosophia", in Composições Várias, p. 230.

(17) "Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino Ao Partido Liberal Português" in Opúsculos, II, pp. 272-273.

(18) António José Saraiva, "O regresso do proscrito", in Herculano e o Liberalismo em Portugal, Lisboa, 1977.

(19) Diz Inocêncio F. da Silva no Dicc. Bibl.: "Nunca pude ver este opusculo, cujos exemplares se tornaram raros logo depois da sua publicação" Tomo VIII, p. 32. No tomo XXI da mesma obra, dedicado a A. Herculano, Gomes de Brito dá algumas informações adicionais: "Herculano o recolheu, com efei-

to, recebida que foi da imprensa, a correspondente tiragem , sendo impossivel descortinar hoje que motivos terá o Autor ti do para assi proceder", p. 567.

(20) O Clero Portuguez, p. 16.

(21) Sobre o Herculano polemista , vide Óscar Lopes, "Reflexões sobre Herculano como polemista", in Alexandre Herculano. Ciclo de Conferências Comemorativas do I Centenário da sua morte. 1877-1977, Porto, 1979, pp. 45-68, e o brilhante ensaio de J. Borges de Macedo, Alexandre Herculano. Polémica e Mensagem, Lisboa, 1980.

(22) Carta datada de 24 de Dezembro de 1868, ao Duque de Palmela, in Cartas de Vale de Lobos ao 3º Duque de Palmela e a José Cândido dos Santos, Pref. e notas de Vitorino Nemésio , Lisboa, 1980, Vol. I, p. 18. Sublinhado do autor.

(23) "Advertencia previa", in Opúsculos, I, pp. XIII-XIV

(24) "Introdução" a "A Voz do Profeta", in Opúsculos, I, p.15.

(25) Solemnia Verba, I, p. 3.

(26) "Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino Ao Partido Liberal Português", in Opúsculos, II, p. 332.

(27) "A Imprensa" in Opúsculos, VIII, p. 16.

(28) "Theatro-Moral-Censura", in Opúsculos, I, p. 118.

(29) "A Imprensa", in Opúsculos, VIII, pp. 16-17.

(30) Considerações pacificas, p. 4.

(31) ibidem, p. 3.

(32) "Carta ao Jornal do Commercio" datada da Ajuda, 31 de De zembro de 1856, in Cartas, Tomo I, p. 288. Sublinhado nosso.

(33) "A Imprensa", in Opúsculos, VIII, p. 17.

(34) "Theatro-Moral-Censura", in Opúsculos, I, pp. 121-122 . Sublinhado nosso.

(35) "A supressão das Conferências do Casino", in Opúsculos, I, pp. 260-261.

(36) "Theatro-Moral-Censura", in Opúsculos, I, p. 122.

(37) Os textos de Herculano encontram-se reunidos em "O Paiz e A Nação", in Opúsculos, VII, pp. 91-159.

(38) "O Paiz e A Nação" V, in Opúsculos, VII, pp. 157-158. Su blinhado nosso.

(39) "A Eschola Polytechnica e o Monumento IV", in Opúsculos VIII, p. 245.

4. Os tempos, a crença e a história: anti-clericalismo em
Alexandre Herculano

(1) Com especial incidência em dois dos seus opúsculos: Justa Desaffronta e Sincera defeza da verdade, ambos de 1850.

(2) Lembremos textos como a História da origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal (1854), A Reacção Ultramontana em Portugal ou a Concordata de 21 de Fevereiro (1857), o Manifesto da Associação Popular promotora da Educação do Sexo Feminino (1858), A Supressão das Conferências do Casino (1871).

(3) "Crenças populares portuguesas ou superstições populares", in Opúsculos, IX, p. 155.

(4) "Introdução" a "A Voz do Profeta", in Opúsculos I, pp.5-6.

(5) "Poesia. Imitação-Bello-Unidade", in Opúsculos, IX, p. 71.

(6) "A Eschola Polytechnica e o Monumento" IV, in Opúsculos, VIII, p. 237.

(7) ibidem, pp. 70-71.

(8) Carta a Oliveira Martins, de Novembro de 1873, in Cartas, Tomo I, p. 230.

(9) Oliveira Martins, Portugal Contemporâneo, Livro VI, cap. I, § 3.

(10) "Conversão dos Godos ao catholicismo" in Composições Várias, p. 1, a propósito da questão entre o arianismo e o dogma católico após Constantino.

- (11) O historiador explana estas ideias, por exemplo, no seu texto sobre a "Conversão dos Godos ao Catholicismo" II, in Composições Várias, estabelecendo uma analogia evidente entre a realidade pagã e o cristianismo.
- (12) "Aristocracia hereditaria", in Composições Várias, p.72.
- (13) "Do christianismo", in Composições Várias, p. 186.
- (14) "Filhos intellectuaes [...], discipulos da Encyclopedia", expressão utilizada por Herculano para classificar a classe política, ibidem, p. 232.
- (15) A este respeito, vide "Do christianismo", in Composições Várias, texto fundamental para a compreensão desta ambivalência de Herculano perante o iluminismo.
- (16) António José Saraiva, "Liberalismo e cristianismo", in Herculano e o liberalismo em Portugal, Lisboa, 1977.
- (17) Oliveira Martins, op. cit., Livro VI, cap. I, § 3.
- (18) "Poesia-Imitação-Bello-Unidade", in Opúsculos, IX, p.66.
- (19) Cenas de ano da minha vida. Poesia e meditação, 2º caderno, 9º, Pref. e notas de Vitorino Nemésio, Lisboa, 1973, p. 51.
- (20) ibidem
- (21) "Do Christianismo, IV Philosophia", in Composições Várias, pp. 226-227.
- (22) "Do Christianismo, III", in Composições Várias, p. 205. Sublinhados de Herculano.

- (23) Vide António José Saraiva, "Convergência e divergência de Herculano perante o grupo do Casino" in op. cit.
- (24) "A Supressão das Conferências do Casino", in Opúsculos, I, p. 250.
- (25) ibidem, p. 287.
- (26) A este respeito, vide ainda António José Saraiva, "Liberalismo e cristianismo", in op. cit.
- (27) J. A. da Silva Cordeiro, A Crise em seus aspectos moraes, Coimbra, 1896, cap. I, p. 30.
- (28) Carta a Barros Gomes. Carta datada de 1876, in Cartas, Tomo I, pp. 44-45.
- (29) "A descentralização", O Portuguez de 28 de Maio de 1853, in António José Saraiva, Herculano desconhecido, Lisboa, 1971, p. 263. Outras importantes referências de Herculano ao protestantismo em "Do Christianismo", in Composições Várias. António José Saraiva debruça-se sobre o problema no cap. II da sua obra já citada.
- (30) Oliveira Martins, op. cit., Livro VI, cap. I, § 3, p. 252.
- (31) J. A. da Silva Cordeiro, op. cit., p. 36. Sobre este ponto vide António José Saraiva, cap. "Liberalismo e cristianismo" in op. cit., e Joel Serrão, "O anticlericalismo na literatura portuguesa. Esboço de pesquisa", in Portugueses Somos, esp. pp. 198-199.
- (32) Vide "A Voz do Profeta", in Opúsculos I.
- (33) Não pretendemos aqui discutir a validade e os problemas

apresentados pelo conceito de "catolicismo popular", o que necessariamente nos levaria a campos reconhecidamente polémicos. Interessa-nos sim que na perspectiva de Herculano ele é uma evidência, e que portanto existe no seu discurso como conceito operatório, de que damos aqui conta.

(34) "A vida soldadesca I", in Cenas de um ano da minha vida. Poesia e Meditação, p. 101.

(35) Tensão não resolvida ou ambivalência coerente e não contraditória? É um problema que nos parece em aberto, embora nos inclinemos para a segunda hipótese.

(36) "A Supressão das Conferências do Casino", in Opúsculos, I, p. 255.

(37) Afirma Herculano a este propósito, num passo extremamente significativo da sua carta a José Fontana: "Os abusos adquiriram novo vigor quando o renascimento veio substituir as tendencias christans pelas tendencias pagans, e se tornaram possíveis papas como Alexandre VI e Leão X, mais devotos da trindade de Momo, Venus e Baccho do que da trindade evangelica", in op. cit., p. 255.

(38) "Manifesto da Associação Popular Promotora da Educação do Sexo Feminino", in Opúsculos II, p. 271

(39) Carta a Barros Gomes [1876], in Cartas I, pp. 59-61.

(40) Sobre esta problemática, vide Pierre Barbéris, "Mal du siècle ou d'un romantisme de droite à un romantisme de gauche", Romantisme et Politique - 1815-1851. Colloque del'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud (1966), Paris, 1969, pp. 164-182.

(41) Carta a Barros Gomes, não datada, embora seja presumivelmente de 1876, in Cartas, Tomo I, p. 26.

(42) Sobre os problemas do catolicismo liberal e do liberalismo católico, vide Paul Bénichou, Le temps des prophètes . Doctrines de l' âge romantique, Paris, 1977 e Le Libéralisme catholique, textos escolhidos e apresentados por Marcel Prélot e F. Gallouedec Genuys, Paris, 1969.

(43) Carta a Barros Gomes datada de Julho de 1876, in Cartas, Tomo I, p. 19.

(44) Afirma Herculano na sua carta a José Fontana, a propósito de Trento: "Mas, no meio da decadência exterior, a essência do catholicismo — o dogma — mantinha-se intacta, "A Supressão das Conferências do Casino", in Opúsculos, I, p. 256.

(45) ibidem, p. 7.

(46) ibidem, p. 6.

II

0. Introdução

(1) Vide "1846-1857: o tempo de uma polémica".

(2) Pe Caetano Francisco de Faria, Ao Sr. Alexandre Herculano em referencia à sua carta dirigida ao Em^o Cardeal Patriarcha de Lisboa com a data de 30 de Junho de 1850, p. 7.

(3) Vide "1846-1857: o tempo de uma polémica".

(4) Pe Francisco Recreio, Sincera defeza da verdade em de - saffronta do Clero, ou Antidoto analytico contra as intitula - das considerações pacificas sobre o opusculo Eu e o Clero car - ta ao Redactor do Periodico — A Nação, por A. Herculano, Lis - boa, 1850, p. 128.

(5) Trata-se do opúsculo A Batalha de Ourique e a História de Portugal de A. Herculano. Contraposição critico-historica (O - bra dividida em seis partes), Lisboa, 1854-1856, particular - mente a "Primeira Parte".

(6) Pe José de Souza Amado, Cartas sobre o Estado actual da religião catholica em Inglaterra. Por C. I. Aubert. Traduzi - das do Francez, e seguidas de algumas observações contra A. Herculano, e o Padre Rodrigo V. de Almeida, e de outra espe - cial em que se mostra a necessidade do proximo restabeleci - mento de algumas ordens Religiosas em Portugal, Lisboa, 1850, "Advertencia", pp. 3-4.

(7) ibidem, p. 19.

(8) O Pe Rodrigo de Almeida foi um decidido defensor de Ale - xandre Herculano nesta controvérsia, verberando acima de tu - do a violência do Pe Recreio e temendo pelas possíveis conse

quências da radicalização da polémica. A sua primeira intervenção, Conselhos Amigaveis. Tentativa de Conciliação e paz, Lisboa, 1850, foi muito atacada tanto por Souza Amado como pelo P^e Francisco Recreio, por nela verem uma explícita censura à sua conduta e, paralelamente, uma clara admiração pela figura e o prestígio intelectual de Herculano. Já depois das ásperas censuras que os Conselhos Amigaveis suscitaram, o P^e Rodrigo de Almeida publicaria um texto em que responde a essas censuras, renovando as suas críticas aos P^{es} Recreio e Souza Amado, intitulado Sem Exemplo. Primeira e ultima resposta a todos os detractores dos Conselhos Amigaveis e nomeadamente aos Srs. Padres Amado e Recreio, em 1851.

(9) P^e Souza Amado, op. cit., p. 37.

(10) ibidem, p. 47.

(11) Luis Augusto Rebello da Silva, Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, "Segunda Carta", p. 19.

1. A aparição de Cristo nos campos de Ourique — verdade, verosimilhança e funcionalidade.

(1) Este facto é particularmente evidente no Commentario Critico, de 1853.

(2) Data que hoje pode ser recuada até ao início do século, mais precisamente 1416, com a descoberta do texto latino medieval De ministerio Armorum.

(3) Vide cap. 2, 2.1. da I Parte deste trabalho.

(4) António Lucio Maggessi Tavares, Demonstração Historica e Documentada.

(5) José Diogo da Fonseca Pereira, O Primeiro Tomo da História de Portugal, pp. 9-11.

(6) O seu estilo faz de facto recordar, de modo irresistível o de Agostinho de Macedo. Vide Dicc. Bibl., Tomo III, p. 41.

(7) P^e Francisco Recreio, A Batalha de Ourique, I Parte, p.20.

(8) ibidem, p. 21.

(9) ibidem, p. 62.

(10) ibidem, IV Parte, p. 47. Sublinhado do autor.

(11) P^e Francisco Recreio, Justa Desaffronta, p. 79 e A Batalha de Ourique, I Parte, p. 19.

(12) P^e Francisco Recreio, Justa Desaffronta, pp. 79-80.

(13) Alexandre Herculano, História de Portugal, "Advertencia", p. 16.

- (14) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia, p. 16.
- (15) idem, Demonstração historica e documentada, p. 10. Sublinhado do autor.
- (16) A este respeito, vide por exemplo P^e Francisco Recreio, A Batalha de Ourique, I Parte, p. 42.
- (17) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Demonstração historica e documentada, p. 30.
- (18) Frei Joaquim de Santo Agostinho, "Memoria sobre os Codices Manuscritos, e Cartorio do Real Mosteiro de Alcobaça", in Memorias de Literatura Portugueza, publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa, Tomo V, Lisboa, 1793, pp. 336-343.
- (19) P^e António Pereira de Figueiredo, Novos Testemunhos, Lisboa, 1786, pp. 23-27.
- (20) Pedro de Mariz, Dialogos de Varia historia, "Dialogo Segundo", cap. V, p. 64. E este respeito vide também a nota 188 do cap. 2, 2.4, da I Parte deste trabalho.
- (21) P^e Francisco Recreio, Justa Desaffronta, p. 78. Sobre o mesmo assunto, vide Alexandre Herculano, Solemnia Verba, II, pp. 54-55 e Luís A. Rebello da Silva, Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, "Terceira Carta".
- (22) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Demonstração historica e documentada, p. 3.
- (23) José Diogo da Fonseca Pereira, op. cit., p. 7.
- (24) P^e Francisco Recreio, A Batalha de Ourique, IV Parte, p. 51.

- (25) ibidem, VI Parte, pp. 31-32.
- (26) ibidem, p. 30.
- (27) P^e Caetano Francisco de Faria, Ao Sr. Alexandre Hercula-
no em referencia à sua carta dirigida ao Em^o Cardeal Patriar-
cha de Lisboa com a data de 30 de Junho de 1850, p. 6.
- (28) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia, pp. 6-7.
- (29) P^e Francisco Recreio, Justa Desaffronta, p. 66.
- (30) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Demonstração historica
e documentada, p. 3.
- (31) ibidem, p.6.
- (32) ibidem
- (33) ibidem, p. 3.
- (34) idem, Nova Insistencia, p. 29.
- (35) idem, Demonstração historica e documentada, p. 9.
- (36) ibidem, p. 7.
- (37) António Caetano Pereira, Exame historico, p. 15.
- (38) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Demonstração historica
e documentada, p. 29.
- (39) idem, Nova Insistencia, pp. 5-6.
- (40) ibidem, p. 7.

(41) ibidem. Sublinhado do autor.

(42) ibidem, p. 12.

2. A busca das origens e o sentido da história

(1) Moses I. Finley, "La Constitution des Ancêtres", in Mythe, mémoire, histoire, Paris, 1981, p. 249.

(2) Vitorino Magalhães Godinho, "Devir e estrutura" in Ensaaios III Teoria da História e historiografia, Lisboa, 1971, pp. 206-207.

(3) Jorge Borges de Macedo, Alexandre Herculano. Polémica e mensagem, Lisboa, 1980.

(4) François Furet, "De l'histoire-récit à l'histoire-problème", in L'Atelier de l'histoire, Paris, 1982, p. 75.

(5) P^e Francisco Recreio, A Batalha de Ourique, I Parte, p.6.

(6) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Demonstração Histórica e Documentada, p. 9.

(7) Vide Alexandre Herculano, História de Portugal, pp. 447-448 e nota crítica 27 de J. Mattoso, p. 607, que faz o ponto da questão.

(8) ibidem, pp. 435-436.

(9) José Diogo da Fonseca Pereira, O Primeiro Tomo da História de Portugal, p. 19.

(10) Vide nota anterior

(11) José Diogo da Fonseca Pereira, op. cit., p. 27.

(12) ibidem, p. 33.

- (13) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia, pp. 17-18.
- (14) José Diogo da Fonseca Pereira, op. cit., p. 20.
- (15) ibidem, p. 51.
- (16) ibidem, p. 53.
- (17) Vide Jorge Borges de Macedo, op. cit., pp. 13-21.
- (18) Antonio Lucio Maggessi Tavares, Nova Insistencia, p.12.
- (19) P^e Francisco Recreio, A Batalha de Ourique, I Parte, p. 25. Sublinhado do autor.
- (20) ibidem
- (21) António Caetano Pereira, Commentario critico, p. 14.
- (22) José Diogo da Fonseca Pereira, op. cit., p. 9.
- (23) Como por exemplo na Justa Desaffronta, p. 52.
- (24) P^e Francisco Recreio, ibidem, p. 106. Sublinhado do autor.
- (25) idem, A Batalha de Ourique, III Parte, p. 36.
- (26) Antonio Lucio Maggessi Tavres, Demonstração historica e documentada, p. 7.
- (27) António Caetano Pereira, op. cit., p. 27.
- (28) ibidem, p. 16.

(29) Vide P^o Francisco Recreio, Justa Desaffronta, p. 21; vide também Eu e o Clero e nota 17 do cap. 2, 2.1. da I Parte deste trabalho.

(30) P^o Francisco Recreio, Justa Desaffronta, p. 65.

(31) idem, A Batalha de Ourique, I Parte, p. 41.

(32) Alexandre Herculano, Considerações pacificas, p. 15.

(33) P^o Francisco Recreio, Sincera defeza da verdade, p. 129.

(34) Antonio Lucio Muggessi Tavares, Demonstração historica e documentada, p. 2.

Conclusão

(1) Jorge Borges de Macedo, Alexandre Herculano, Polémica e mensagem, p. 43.

(2) Alberto Ferreira, "A primavera da Geração de 70", in Estudos de Cultura Portuguesa (Século XIX), Lisboa, 1980, p.47.

(3) O primeiro número de A Nação surge a 15 de Setembro de 1847. Essa filiação em Ourique e nas Cortes de Lamego, tomada como "bandeira" ideológica é muito patente nos primeiros números, de apresentação, nomeadamente os nº 1, nº 3, de 17/9, nº 4, de 18/9 e nº 6, de 21/9.

(4) Como vimos ele afirmar na primeira carta dos Solemnia Verba, p. 6.

(5) É no capítulo III da sua obra Herculano e o liberalismo em Portugal, intitulado "Um ecletismo filosófico-religioso", que A. José Saraiva explana a sua tese. Até ao fim da sua vida, Herculano afirmou ter sempre defendido a "religião do progresso". A. José Saraiva sustenta, pelo contrário, que Herculano tem, na linha de um Bossuet, de um Vico ou ainda de um Santo Agostinho, uma concepção de certo modo providencialista da história. "É afinal a Providência — e não um processo lógico, como queria Hegel — quem faz que a uma fase de civilização suceda outra num degrau superior" (p. 89); ora, o providencialismo opõe-se como realidade ao progresso. Saraiva interroga-se sobre se Herculano, apesar de se auto-situar entre os "crentes" no progresso, não se enquadra pelo contrário numa mentalidade e numa prática histórica de caiz providencialista, o que é bastante polémico. Mas Saraiva considera que esta tese é ainda confirmada por um outro facto; qualquer interpretação de natureza religiosa é acompanha

da de "juízos absolvendo, condenando ou glorificando as acções dos homens ou do povo" (p. 91). Ora esta é uma das características da filosofia da história de Herculano. Saraiva afirma sem deixar dúvidas acerca da sua posição: "Herculano não assimila a estrutura filosófica com que o pensamento laico procura explicar a evolução histórica, a não ser de maneira muito incompleta, e apenas naquele platonismo que é comum a Santo Agostinho e a Hegel: na tese de que a sociedade é uma realização incompleta e imperfeita da Cidade Divina ou da Ideia. E o que há de efectivamente evolutivo, "histórico", no pensamento moderno escapa, por estranho que pareça, ao primeiro historiador português" (p. 94). Esta tese, claramente polémica, é classificada de "extremista" por Joaquim Barradas de Carvalho, na apreciação crítica que dele faz, na sua obra As ideias políticas de Alexandre Herculano, Lisboa, 1971, pp. 245-251.

(6) "A conversão dos Godos ao catholicismo, IV", in Composições Várias, p. 30. Sublinhado nosso.

(7) Sobre Francisco Duarte de Almeida e Araújo, vide Dicc. Bibl., Tomo II, p. 371 e Tomo IX, pp. 284-286.

(8) Esta obra surge na colecção "Livrinhos de Ouro", dirigida por António Feliciano de Castilho.

(9) Francisco Duarte de Almeida e Araújo, A Batalha do Campo de Ourique, p. 7.

(10) ibidem, p. 10.

(11) Lembremos o reacender da polémica nos anos vinte do nosso século, questão que envolveu David Lopes, António Cabreira, General Vitoriano José César, D. Tomás de Vilhena e Alfredo Pimenta, entre outros. .

BIBLIOGRAFIA

Como resulta evidente da própria natureza e parâmetros do trabalho que realizámos, a nossa intenção fundamental incidu no estudo da polémica oitocentista de Ourique, a partir dos textos que a compõem. Análise do discurso, análise de intenções e de estratégias, este trabalho assenta essencialmente na produção textual deste amplo debate ideológico do meado do século XIX português. Nesta perspectiva, a bibliografia secundária ocupa um lugar específico mas de certo modo restrito, funcionando essencialmente como ponto de apoio para a elucidação de problemas e questões que o tema que abordámos exigiu.

A bibliografia específica sobre esta polémica é inexistente. Os elementos que para ela remetem são sempre parcelares e globalizantes do sentido e significados gerais que assumem particularmente na vida e obra do seu principal actor, Alexandre Herculano. Mas se, para a polémica, deparámos com a inexistência de prévias abordagens da questão como problema específico, em relação a Herculano a questão colocou -se-nos de modo inverso. Com efeito, a extrema abundância de estudos sobre o historiador, obrigou a um critério de estrita selectividade, baseada sobretudo na qualidade, optando-se pela não inclusão de obras que, ainda que por nós consultadas, se apresentam hoje extremamente datadas e ultrapassadas.

I. FONTES

1. Corpus da polémica

ALMEIDA. P^e Rodrigo António d' , Conselhos amigaveis. Tentativa de conciliação e paz, Lisboa, Imprensa Nacional, 1850.

Sem exemplo. Primeira e ultima resposta a todos os detractores dos conselhos amigaveis e nomeadamente aos srs. Padres Amado e Recreio. Vam juntas no fim algumas ponderações àcerca d'outros assumptos, ligados mui de perto com a questão debattida, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Sousa, 1851.

AMADO, P^e José de Souza, Cartas sobre o estado actual da religião catholica em Inglaterra por C. I. Aubert. Traduzidas do Francez, e seguidas de algumas observações contra A. Herculano e o P^e Rodrigo V. de Almeida, e de outra especial em que se mostra a necessidade do proximo restabelecimento de algumas ordens Religiosas em Portugal, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Souza, 1850.

BASTO, João Pedro da Costa, Observações diplomaticas sobre o falso documento da apparição de Ourique por um paleographo, Lisboa, Imprensa Nacional, 1850.

CARVALHO, Tomás de , A questão do Clero. Cartas de um aldeão ao Sr. padre Francisco Recreio (Primeira Carta), Lisboa, Typ. de Castro & Irmão, 1850.

CASTELO-BRANCO, Camilo , O Clero e o Sr. Alexandre Herculano, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Sousa, 1850.

FARIA, Pe Caetano Francisco de , Ao Sr. Alexandre Herculano em referencia à sua carta dirigida ao Em^o Cardeal Patriarcha de Lisboa com a data de 30 de Junho de 1850, Lisboa, Typ. da Gazeta dos Tribunaes, 1850.

Reflexões sobre as "considerações pacificas" do sr. Alexandre Herculano. Carta dirigida ao mesmo Sr. Lisboa, Typographia da Revista Univ. Lisbonense, 1850.

HERCULANO, Alexandre , A Batalha d'Ourique e a Sciencia Arabico-Academica. Carta ao Redactor da Semana, Lisboa, Imprensa Nacional, 1851.

Cartas ao muito reverendo em Christo Padre Francisco Recreio. Socio Effectivo da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Bibliothecario da mesma Academia. Auctor do Elogio Necrologico, da Justa Desafrenta em Defesa, e de Varias Obras Ineditas. Por um moribundo, Lisboa, Typ. de Castro & Irmão, 1850.

Considerações pacificas sobre o opusculo "Eu e o Clero". Carta ao Redactor do periodico — "A Nação" , Lisboa, Imprensa Nacional, 1850.

Eu e o Clero. Carta ao Em^o Cardeal-Patriarcha, Lisboa, Imprensa Nacional, 1850.

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.

PEREIRA, António Caetano , Commentario critico sobre a advertencia do 4^o volume da Historia de Portugal de A. Herculano e Carta annexa de Pasqual de Gayangos, Lisboa, Imprensa Nacional, 1853.

A confirmação do exame historico sobre a batalha de Ourique ou a refutação a todos os artigos do sr. A.

Herculano transcriptos no jornal — A Semana — desde nº 9 a 13, Lisboa, Typographia da Revista Popular, 1851.

Exame historico em que se refuta a opinião do sr. A. Herculano sobre a batalha de Campo de Ourique a que elle chama jornada ou correria e affirma que de um tal facto não existe vestigio algum nos historiadores arabes. Offerecido a todos os Portuguezes amantes da Gloria Nacional, Lisboa, Imprensa Nacional, 1851.

A Resposta ou analyse critica ao communicado de Alexandre Herculano inserto no periodico — O Portuguez — Nº 193. Anno de 1853, Lisboa, Typog. de Antonio José da Rocha, 1857.

PEREIRA, José Diogo da Fonseca , O Primeiro Tomo da Historia de Portugal por Alexandre Herculano considerado em relação ao juramento d' Affonso Henriques, Lisboa, Typographia de P. A. Borges, 1847.

RECREIO, Francisco, A batalha de Ourique e a Historia de Portugal de A. Herculano. Contraposição critico-historica. (Obra dividida em seis partes), Lisboa, Na Typographia de G. M. Martins, 1854-1856.

Justa desaffronta em defeza do clero, ou refutação analytica do impresso Eu e o Clero, Carta ao Emº Cardeal-Patriarcha por A. Herculano, Lisboa, Typographia de Antonio José da Rocha, 1850.

Sincera defeza da verdade em desaffronta do Clero, ou Antídoto analytico contra as intituladas considerações pacificas sobre o opusculo Eu e o Clero , Carta ao redactor do periodico — A Nação, por A. Herculano, Lisboa, Na Typographia de G. M. Martins, 1850.

SILVA, Luis Augusto Rebello da , Cartas ao Sr. Ministro da Justiça, sobre o uso que faz do pulpito e da Imprensa uma fracção do clero portuguez, Lisboa, Typographia de Manoel José Mendes Leite, 1850.

TAVARES, António Lúcio Maggesi , Carta em resposta a outra do Sr. Alexandre Herculano que tem por titulo Solemnia Verba, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Souza, 1850.

Demonstração historica e documentada da apparição de Christo nos campos de Ourique, contra a opinião Snr. Alexandre Herculano, Lisboa, Imprensa Lusitana, 1846.

Nova insistencia pela conservação e utilidade da tradição d' Ourique em Resposta ao Eu e o Clero do Sr. Alexandre Herculano na parte que tem relação com este objecto, Lisboa, Imprensa de Francisco Xavier de Souza, 1850.

2. Outros textos de Alexandre Herculano

HERCULANO, Alexandre , Cartas, 2 vols., Lisboa, Aillaud e Bertrand, s/d.

Cartas de Vale de Lobos ao 3º Duque de Palmela e a José Cândido dos Santos, Volume I, Pref. e notas de Vitorino Nemésio, Lisboa, Bertrand, 1980.

Cenas de um ano da minha vida. Poesia e meditação. [1831-1832] Apontamentos de viagem [1853-1854], Pref,

e notas de Vitorino Nemésio, Lisboa, Bertrand, 1973.

"Colaboração de Herculano n' "O Portuguez" " in António José Saraiva, Herculano desconhecido (1851-1853), Lisboa, Europa-América, 2ª ed., 1971.

Composições Várias, Lisboa, Aillaud e Bertrand, s/d.

História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal, Rev. de V. Nemésio, Introd. de J. Borges de Macedo, verif. do texto de A. Lucas, 2 Tomos, Lisboa, Bertrand, 1975.

História de Portugal desde o começo da Monarquia até ao Fim do Reinado de Afonso III, Pref. e notas críticas de José Mattoso, verif. do texto de Ayala Monteiro, 3 Tomos, Lisboa, Bertrand, 1980.

Opúsculos I, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª - Livraria Editora, 5ª ed., s/d; II, Lisboa, Viúva Bertrand & Cª, 1ª ed., 1873; III, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª - Editores, 3ª ed., s/d; IV, Lisboa, Viúva Bertrand & Cª Succ. Carvalho & Cª, 2ª ed., 1882; V, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª Livraria Editora, 3ª ed., 1907; VI, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª, 3ª ed., s/d; VII, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª - Livraria Editora, 2ª ed., s/d; VIII, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª - Editores, 2ª ed., s/d; IX, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª - Livraria Editora, 1ª ed., s/d; X, Lisboa, Antiga Casa Bertrand - José Bastos & Cª - Livraria Editora, 1ª ed., 1908.

3. Textos cronísticos e outros

- AGOSTINHO, Fr. Joaquim de Santo , "Memoria sobre os Codices Manuscritos, e Cartorio do Real Mosteiro de Alcobaca" in Memorias de Litteratura Portugueza, publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa , Tomo V, Lisboa, Officina da mesma Academia, 1793.
- ARAÚJO, Francisco Duarte de Almeida e , A batalha de Campo d' Ourique, Lisboa, Typographia Universal, 1854.
- BRANDÃO, António , Terceira Parte da Monarchia Lusitana. Que contem a Historia de Portugal desdo Conde Dom Henrique, até todo o reinado del Rey Dom AfonsoHenriques. Dedicada ao catholico Rey Dom Felipe terceiro de Portugal, & quarto de Castella nosso Senhor, Lisboa, Pedro Craesbeck, 1632.
- CENÁCULO, Frei Manuel do , Cuidados Literarios do Prelado de Beja em Graça do seu Bispado, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791.
- FIGUEIREDO, António Pereira de , Elogia regum lusitanorum: Latine et Lusitane, historicis et criticis notis illustrata. Elogios dos Reis de Portugal, em Latim, e em Portuguez, illustrados de notas historicas, e críticas, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1785.
- Novos testemunhos da milagrosa apparição de Christo Senhor Nosso a El-Rei D. Affonso Henriques antes da famosa Batalha do Campo d' Ourique: e Exemplos parallelos, que nos induzão à pia crença de tão portentoso caso, Lisboa, Regra Officina Typografica , 1786.

- GALVÃO, Duarte , Chronica de El-Rei D. Affonso Henriques, Lisboa, Bibliotheca de Classicos Portuguezes, vol. LI, 1906.
- LUCENA, Vasco Fernandes , Valasci Ferdinandi utriusque juris consulti, Illustrissimi regis Portugalliae oratoris, ad Innocentium VIII, pontificem maximum, de obedientia Oratio, in A. Fontoura da Costa, As Portas da India em 1484, Lisboa, Imprensa da Armada , 1936.
- MARIZ, Pedro de , Dialogos de varia historia, em que se referem as vidas dos Senhores Reys de Portugal, com os seus mais verdadeiros Retratos: e Noticias dos nossos Reynos, e Conquistas, e varios successos do mundo, Lisboa, Na Officina de Manoel da Sylva, 1749.
- PAIVA, Dionizio António de , Quintanario Meditativo, e Fervorosa supplica em louvor das cinco Chagas do Nosso Senhor Jesus Christo. Offerecido ao mesmo Senhor, e por Elle dadas, para Braçoens do seu imperio, ao Real Tronco Luzitano; o Senhor D. Affonso Primeiro. Dedicado ao Senhor D. João, Principe do Brazil. A Igreja Santa approvou, e concedeo esta devoção por huma Bulla Apostolica, e nella se vê a verdade de sua origem, Lisboa, Offic. de José de Aquino Bulhoens, 1797.
- SANTA MARIA, Frei Nicolau de , Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho. Segunda parte dividida em VI Livros, Lisboa, Officina de Joam da Costa, 1668.
- SOUSA, António Caetano , Agiologio Lusitano, dos Santos, e varões illustres em virtude do Reino de Portugal,

e suas conquistas, consagrado à Imaculada Conceição da Virgem Maria, Senhora Nossa, Padroeira do Reino, Tomo IV, Lisboa, Regra Officina Sylviana, e da Academia Real, 1744.

ZURARA, Gomes Eanes , Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I, ed. Francisco Maria Esteves Pereira, Lisboa, Academia das Ciências, 1915.

II. ESTUDOS

1. Obras gerais

- ALBUQUERQUE, Martim de , A consciência nacional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas, I, Lisboa, s/ed., 1974.
- ARIÈS, Philippe , Le temps de l'histoire, Paris, Ed. du Rocher, 1954.
- BARBÉRIS, Pierre , "Mal du siècle ou d'un romantisme de droite à un romantisme de gauche" in Romantisme et Politique — 1815-1851. Colloque de l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud (1966), Paris, Armand Colin, 1969, pp. 164-182.
- BÉNICHOU, Paul , Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique, Paris, Gallimard, 1977.
- CIDADE, Hernâni , A literatura autonomista sob os Filipes, Lisboa, Sá da Costa, s/d.
Ensaio sôbre a crise mental do século XVIII, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1929.
- CRUZ, Manuel Braga da , As relações entre a Igreja e o estado liberal - do "cisma" à Concordata (1832-1848) in Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX (1º vol.), Lisboa, Sá da Costa, 1982
- DIAS, José Sebastião da Silva , "Portugal e a Cultura Europeia (sécs. XVI a XVIII)", sep. de Biblos, vol. XXVIII, Coimbra, 1953.

- FERRAZ, M. , Histoire de la Philosophie en France au XIX^e siècle. Traditionalisme et ultramontanisme, Paris, Didier et Cie Libraires-Editeurs, 1880.
- FERREIRA, Alberto , Estudos de Cultura Portuguesa (século XIX) Lisboa, Moraes Editores, 1980.
Perspectiva do Romantismo Português (1834-1865), Lisboa, Ed. 70, 1971.
- FERREIRA, António Matos , "A questão religiosa: um aspecto das relações Igreja - Estado no Portugal oitocentista" in Studium generale, Estudos contemporâneos, nº 4, Porto, 1982, pp. 113-135.
- FINLEY, Moses I. , "La Constitution des Ancêtres" in Mythe, Mémoire, Histoire (trad. ingl. J. Carlier e Y. Llavados), Paris, Flammarion, 1981, pp. 209-251.
"Mythe, mémoire et histoire" in Mythe, Mémoire, Histoire (trad. ingl. J. Carlier e Y. Llavador), Paris, Flammarion, 1981, pp. 9-40.
- FRANÇA, José-Augusto , O Romantismo em Portugal, Lisboa, Livros Horizonte, s/d.
- FURET, François , "De l' Histoire-récit à l'histoire-problème" in L'Atelier de l' histoire, Paris, Flammarion, 1982, pp. 73-90.
- GALLET-GUERNE, Danielle , Vasque de Lucène et la Cyropédie à la Cour de Bourgogne (1470), Genève, Droz, 1974.
- GODINHO, Vitorino Magalhães , Ensaio III, Teoria da história e historiografia, Lisboa, Sá da Costa, 1971.

- HALBWACHS, Maurice , Les cadres sociaux de la mémoire (Pref. de F. Châtelet), Mouton-Paris-La Haye, 1976, (1^{re}ed. 1925)
- "Mémoire et société" in L' Année Sociologique, Trois. Série, 1940-1948, Tomo I, Paris, PUF, 1949, pp. 11-177.
- MARCADE, Jacques , "D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas. Provincial des Réguliers du Tiers Ordre Franciscain . 1768-1777" in Arquivos do Centro Cultural Português, Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, vol. III, 1971, pp. 431-458.
- "D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas (Quelques notes sur sa pédagogie)" in Arquivos do Centro Cultural Português, Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, vol. VIII, 1974, pp. 605-620.
- MARQUES, A. H. de Oliveira , "Diplomática" in Dicionário de História de Portugal, Porto, 1971, vol. I, s/v.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino , Historia de los Heterodoxos españoles, Tomo VI, Madrid, Librería G. de Victoria-no Suárez, (2^a ed. refund.), 1930.
- MORIER, Henri , Dictionnaire de Poétique et de Rhétorique, Paris, PUF, 1981.
- PEYRE, Henri M. , Qu'est-ce que le romantisme?, Paris, PUF, 2^a ed., 1979.
- PIWNIK, Marie Hélène , "La correspondance Mayáns-Cenáculo Principaux aspects" in Arquivos do Centro Cultural Português, Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, vol. XX, 1984, pp. 233-311.

- PRÉLOT, Marcel e F. Gallouédec Genuys (Seleccção e apresent. dos textos), Le Libéralisme catholique, Paris, Armand Colin, 1969.
- RODRIGUES, Manuel Augusto , "Problemática religiosa em Portugal no século XIX, no contexto europeu" in O Século XIX em Portugal. Comunicações ao Colóquio organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais (Nov^o 1979), Lisboa, s/d, pp. 437-458.
- ROY, Claude , Les soleils du romantisme, Paris, Gallimard , 1981.
- SARAIVA, António José , A Cultura em Portugal. Teoria e História. Livro I. Introdução Geral à Cultura Portuguesa, Lisboa, Bertrand, 1982.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo , A historiografia portuguesa. Doutrina e crítica (séc. XII-XVI), vol. I, Lisboa, Verbo, 1972.

2. Sobre Alexandre Herculano

- AA.VV., Alexandre Herculano à luz do nosso tempo. Ciclo de Conferências, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1977.
- BEAU, Albin E. , "A história na concepção de Alexandre Herculano" in Estudos, vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, pp. 151-191.

- "Alexandre Herculano e a historiografia alemã" in Estudos, vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, pp. 193-224.
- "Os motivos da historiografia de Alexandre Herculano" in Estudos, vol. II, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1964, pp. 137-150.
- BEIRANTE, Cândido , Herculano em Vale de Lobos, Santarém, Ed. da Junta Distrital, 1977.
- CARVALHO, Joaquim Barradas de , "A explicação de Portugal de Alexandre Herculano" in Estética do Romantismo em Portugal, Lisboa, Grémio Literário, 1974, pp.1-30.
- As ideias políticas e sociais de Alexandre Herculano, Lisboa, Seara Nova, 2ª ed. corr. e aument. , 1971
- CATROGA, Fernando , "Ética e Sociocracia. O Exemplo de Herculano na geração de 70" in Studium Generale. Estudos contemporâneos, nº 4, Porto, 1982, pp. 9-68.
- CORDEIRO, J. A. da Silva , A crise em seus aspectos moraes , Coimbra, F. França Amado Ed., 1896.
- GODINHO, Vitorino Magalhães , "Alexandre Herculano, historiador" in Alexandre Herculano. Ciclo de Conferências comemorativas do I Centenário da sua morte 1877 - 1977, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1979, pp. 69-83.
- LOPES, Óscar , "Como Herculano se via e como nós o vemos" in Modo de Ler. Crítica e interpretação literária /2, Porto, Editorial Inova, 2ª ed., 1972, pp. 202-218.
- "Reflexões sobre Herculano como polemista" in Ale-

- xandre Herculano. Ciclo de Conferências comemorativas do I Centenário da sua morte 1877 - 1977, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1979, pp. 45-68.
- MACEDO, Jorge Borges de**, Alexandre Herculano. Polémica e mensagem, Lisboa, Bertrand, 1980.
- "A tentativa histórica "da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal" e as insistências polémicas" in Alexandre Herculano, História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal, Tomo I, Lisboa, Bertrand, 1975, pp. XI-CXXXIV.
- MARTINS, Joaquim Pedro de Oliveira**, Portugal Contemporâneo, Lisboa, Guimarães Ed., 8ª ed., 1979
- MATOSO, José**, "Prefácio" in Alexandre Herculano, História de Portugal desde o começo da Monarquia até o fim do Reinado de Afonso III, Tomo I, Lisboa, Bertrand, 1980, pp. VII-LII.
- MEDINA, João**, Herculano e a geração de 70, Lisboa, Ed. Terra Livre, 1977.
- MERÊA, M. Paulo**, "O Liberalismo de Herculano" in Congresso do Mundo Português, vol. XIII, Tomo II, Lisboa, 1940, pp. 507-522.
- NEMÉSIO, Vitorino**, "Alexandre Herculano, perfil de um escritor" in Alexandre Herculano. Ciclo de Conferências comemorativas do I Centenário da sua morte 1877 - 1977, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1979, pp. 9-25.
- A Mocidade de Herculano, 2 vols., Lisboa, 1978.

- PATO, Raimundo António de Bulhão , Memórias, Tomo I, Cenas de infância e Homens de letras, Lisboa, Typ. da Academia Real das Ciências, 1894.
- PONTES, Juvenália , Alexandre Herculano e o Clero. O ponto de vista de Herculano, Coimbra, 1965 (tese policopiada).
- SARAIVA, António José , Herculano e o Liberalismo em Portugal, Lisboa, Bertrand, 2ª ed., 1977.
- SÉRGIO, António , "Alexandre Herculano e o problema moral e social do Portugal moderno" in Ensaio, Tomo III , Lisboa, Sá da Costa, 1ª ed., 1972, pp. 118-129.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo , Herculano e a Consciência do Liberalismo em Portugal, Lisboa, Bertrand, 1977.
- SERRÃO, Joel , "Alexandre Herculano" in Dicionário de História de Portugal, Porto, 1971, vol. II, s/v.
Portugueses somos, Lisboa, Livros Horizonte, s/d.
- TRINDADE, Manuel Augusto, O Padre em Herculano, pref. de Victorino Nemésio, Lisboa, Verbo, 1965.

3. Sobre Ourique

- AUBIN, Jean , "Duarte Galvão" in Arquivos do Centro Cultural Português, Vol. IX, Homenagem a Marcel Bataillon, Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, 1975, pp. 43-85.
- BASTO, A. de Magalhães , "Introdução" in Frei António Brandão, Crónica de D. Afonso Henriques, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1945, pp. IX-LXIV.
- BROCHADO, Costa , "Tentativa de canonização de El-Rei D. Afonso Henriques" in Anais da Academia Portuguesa de História, II série, vol. VIII, Lisboa, 1958.
- CABREIRA, António , "A Batalha de Ourique, Réplica a um comentário" in Biblos, nºs 1 e 2, 4º ano, Coimbra, 1928.
O epílogo de Ourique, Lisboa, Imprensa Moderna, 1933.
O milagre de Ourique e as Côrtes de Lamego, Lisboa, s/ed., 1925.
- CASTELO-BRANCO, Fernando , "O lendário de D. Afonso Henriques" in sep. das Actas do Congresso Internacional de Etnografia, Santo Tirso, 10-18 Julho de 1963, vol. III, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- CÉSAR, Vitoriano (Gal) José , A fundação da monarquia Portuguesa e a Batalha de Ourique (25 de Julho de 1199), Lisboa, 1927.
- CINTRA, L. F. Lindley , "Sobre a Formação e Evolução da Lenda de Ourique (Até à Crónica de 1419)" in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, Tomo XXIII, III série, nº 1, Lisboa, 1957, pp. 168-215.

- LOPES, David , "A Batalha de Ourique e Comentário leve a uma polémica" sep. da revista Biblos, vol. III, nºs 11 e 12, Coimbra, Coimbra edit., 1927.
- "Alexandre Herculano, António Caetano Pereira e a Batalha de Ourique. Estudo Crítico" sep. do Boletim da Sociedade de Geografia, nº 5 de 1898-1899 , Lisboa, Imprensa Nacional, 1900.
- "Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano" V Nome e batalha de Ourique, sep. do Boletim da Segunda Classe, vols. III e IV, Academia das Ciências de Lisboa, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911, pp. 146-183.
- LOUREIRO, Francisco Sales , "Alexandre Herculano e o problema de Ourique: dois temas de reflexão" in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, IV Série, N º 1, Lisboa, 1976-77, pp. 367-384.
- NASCIMENTO, Aires Augusto , "O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416" in Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, IV Série, Nº 2, 1978, pp. 365 - 374.
- PIMENTA, Alfredo , "Ainda a Batalha de Ourique" in Idade Média (Problemas & Soluções), Lisboa, ed. Ultramar, 1946.
- VASCONCELOS, António de , "O escudo nacional português (lenda e História) in Lusitania. Revista de Estudos Portugueses, vol. I, 1924, pp. 171-185 e 321-337.
- VEIGA, A. Botelho da Costa , "Análise da tradição e da polémica de Ourique" in Estudos de História Militar Portuguesa, vol. I, 2ª parte, Lisboa, 1939-43.

"Breves palavras sobre a questão de Ourique", sep.
de O Instituto, vol. 76, nº 3, Coimbra, Imprensa da
Universidade, 1928.

VEIGA, Pedro , As Côrtes Lendarias de Almacave, Lousã, s/ed.,
1930.

