



HISTÓRIAS DO MINHO

NARRATIVAS
NO FEMININO
DE UMA
GEOGRAFIA
IDENTITÁRIA

“O Norte é feminino.
O Minho é uma menina.”

Miguel Esteves Cardoso

NOTA DE ABERTURA

Conhecer, aprofundar e divulgar a identidade cultural do Minho, isto é realçar aquilo que diferencia e que torna única a nossa região, era o ambicioso desafio com que, em conjunto e no contexto do Minho Inovação, as Comunidades Intermunicipais do Alto Minho, do Ave e do Cávado estavam confrontadas.

Cedo concluíram que para falar da identidade minhota seria incontornável falar das “Mulheres”, na pluralidade, multiplicidade e diversidade dos papéis por si assumidos na construção da ideia de Minho, ao longo do tempo histórico até aos nossos dias.

Assim, sob o tema “Histórias do Minho – Narrativas do Feminino de uma Geografia Identitária”, durante os dois últimos anos, não obstante o difícil contexto pandémico vivido, foi concebido e concretizado um vasto programa de conferências que percorreu os vinte e quatro concelhos do Minho, envolvendo, simultaneamente, investigadores, estudiosos e especialistas, a par de artistas de diferentes formações e contextos, além das próprias comunidades, cuja adesão foi assinalável.

Cabe expressar uma palavra de agradecimento sentido a todos os que contribuíram e colaboraram para o sucesso desta iniciativa, em especial cumpre reconhecer publicamente o empenho, a perseverança e ligação afetiva ao nosso Minho de Maria de Lurdes Rufino, responsável pela coordenação científica.

Esta publicação reproduz os textos que suportaram as conferências produzidas ao longo da iniciativa “Histórias do Minho – Narrativas do Feminino de uma Geografia Identitária”, tornando visíveis e inteligíveis contextos, realidades, coletivos femininos ou personagens que nos fazem despertar para uma maior responsabilidade na preservação desta mesma memória.

Esta proposta congrega uma ampla reflexão e contou com o contributo de diferentes olhares e saberes, apelando ao reconhecimento da realidade histórica numa narrativa que liga o passado com o presente, propiciando um itinerário contemporâneo, portador e congregador de saberes e valores identitários de uma cultura, que importa mais do que nunca estudar, conhecer e cuidar.

O Presidente do Consórcio Minho Inovação

Manoel Batista Calçada Pombal

VILA VERDE
UMA ARTE DE
BORDAR POR
“AQUELAS
MULHERES
DO MINHO”
/20

ESPOSENDE
ENTRE A TERRA
E O MAR: AS
MULHERES, A
ECONOMIA E O
ORDENAMENTO
DO TERRITÓRIO
/32

AMARES
UMA RICA-DONA
ENTRE LEÃO E
PORTUGAL
ALGUMAS NOTAS
SOBRE DONA
MARIA PAIS,
A RIBEIRINHA
/36

TERRAS DE BOURO
VALDOSENDE:
PAPEL DAS
MULHERES NUM
PROCESSO DE
CONFLITO E
MUDANÇA
/42

BARCELOS
NO MINHO,
AS MULHERES
FAZEM-SE
DE BARRO
/26

PÓVOA DE LANHOSO
MARIA DA FONTE
NO MINHO: MULHER
E IMAGINÁRIO
/60

GUIMARÃES
EM TORNO DE
D. TERESA E DA
PRIMEIRA FASE
DO GOVERNO
DO CONDADO
PORTUCALENSE
(1096-1112)
/74

AVE

VIZELA
CORTE NA ALDEIA:
AMBIENTE
LITERÁRIO E
PARTICIPAÇÃO
FEMININA NO
SÉCULO XIX
/66

CAMINHA
“MULHERES DO
MAR”: HISTÓRIAS
NO FEMININO
/128

VIANA DO CASTELO
«NO MINHO HÁ O
SENTIDO ANTIGO
DAS COISAS»,
SARAH AFFONSO
E A MEMÓRIA
DE VIANA
/138

PONTE DA BARCA
O CULTO À
SENHORA
DA SAÚDE DE
S. LOURENÇO
DE TOUVEDO
(PONTE DA BARCA)
/134

VILA NOVA DE CERVEIRA
BIENAL INTERNACIONAL
DE ARTE DE CERVEIRA:
UMA HISTÓRIA NO
FEMININO
/152

MELGAÇO
QUE HISTÓRIAS
CONTAR? MATIZES
DE CINZA E
INCERTEZAS NA
REPRESENTAÇÃO
DO LUTO
/144

CÁVADO

BRAGA
EM LOUVOR DA
VIRGEM: EXPRESSÕES
DO CULTO MARIANO
NA TERRA
BRACARENSE NO
PERÍODO MEDIEVAL
/46

FAFE
“JUSTIÇA DE FAFE”
UM APELO DO POVO
E DA NATUREZA
HUMANA À
RESPONSABILIDADE
DAS INSTITUIÇÕES
/86

CABECEIRAS DE BASTO
O MINHO NAS MÃOS
DAS MULHERES DE
BUCOS (CABECEIRAS
DE BASTO)
/80

VIEIRA DO MINHO
*FOECUNDITAS IMPLET
MUNDUM; VIRGINITAS
VERO PARADISUM*
O “MARTÍRIO VERDE”
DE SANTA SENHORINHA
NO SEU MOSTEIRO DE
SÃO JOÃO DE VIEIRA
/92

PONTE DE LIMA
D. TERESA,
INFANTA DE
LEÃO E “REGINA”
DE PORTUGALE
(1112-1128)
/164

MONÇÃO
DEU-LÁ-DEU
MARTINS E O
LUGAR DA MULHER
NA HISTÓRIA
/160

ARCOS DE VALDEVEZ
O MINHO
ALÉM-MAR
DAS MULHERES
QUE PARTEM:
INÁCIA E AS
CARTAS DA ÍNDIA
/170

VILA NOVA DE FAMALICÃO
AS MULHERES NA FAMÍLIA
E NA SOCIEDADE DO
SÉCULO XIX
/102

MONDIM DE BASTO
NÃO HÁ PESCA
SEM REDES (DE
MULHERES):
AS REDEIRAS
DE MONDIM DE
BASTO
/112

ALTO MINHO

PAREDES DE COURA
ELZIRA DANTAS
MACHADO
NOTA BIOGRÁFICA
/184

VALENÇA
AS TRAPICHEIRAS
E O GANHA-PÃO
DE CADA DIA:
PERMANÊNCIA OU
DESAPARECIMENTO
NA MEMÓRIA
/178





ESTÓRIAS DA (IN)VISIBILIDADE FEMININA NA HISTÓRIA

INTRODUÇÃO

Sara Pinto
Investigadora CITCEM
Faculdade de Letras da
Universidade do Porto

“Não que se trata duma crítica. Como se não trata também de romancear o destino da mulher, nem de lhe reduzir a expressão a definições científicas, comentários filosóficos ou conclusões rigidamente ordenadas.

- 9 O meu intuito foi traçar uma síntese da História Humana em que a mulher apareça no primeiro plano, ao contrário da norma geralmente seguida, que a apresenta apenas eventualmente, como se ela não fosse mais que um pormenor do grande conjunto...”



ENSIS PUBLICIS
1630

Com estas palavras Maria Lamas justificava, nos inícios da década de 50 do século passado, a necessidade que sentia de escrever uma obra que reposicionasse a mulher na escrita da História e a resgatasse do eventual, do pormenor, a que as tradicionais narrativas a remetiam. Anos antes empreendera uma viagem pelo país a “conhecer, em todos os aspetos, a vida da mulher portuguesa”.¹ De norte a sul comprovou a incongruência da imagem da mulher dona de casa difundida pela propaganda do regime: “No povo, não há, praticamente, mulheres domésticas [...] Quando não são operárias, são trabalhadoras rurais, vendedeiras, criadas de servir ou “mulheres a dias” [...] Seria quase impossível mencionar todas as suas ocupações que vão do roçar mato aos mais delicados bordados, sem contar com as grandes indústrias em que ela ocupa lugar predominante.” Era esta presença feminina, tão óbvia e gritante no mundo real, no quotidiano, que contrastava fortemente com o papel de acessório, de figurante, a que a memória escrita vigente a reduzira.

Com efeito, ao privilegiar o registo do acontecimento no espaço público, os historiadores perpetuavam a invisibilidade feminina, resultado do seu aparente afastamento da esfera pública e suposto recolhimento no espaço doméstico. “Imersas na hierarquia de sociedades patriarcais, são poucas as que emergem do grupo, pois se fundem com a família, com os trabalhos e os dias de uma vida rural que parece escapar à história”.² Pouco a pouco, esta invisibilidade foi sendo quebrada, especialmente em estudos sobre períodos de crise e de carestia – não fossem as mulheres as primeiras responsáveis por alimentar os filhos, as primeiras a sentirem a fome – durante os quais as mulheres invadem ruidosamente o espaço público, surgindo nas ruas a exigir o pão que lhes faltava em casa. No entanto, porque a história se faz, em grande parte, a partir do que ficou escrito, o trabalho não remunerado, o não reconhecimento da sua atividade pelas entidades oficiais, a sua ausência nas estatísticas, contribuíram para a sua invisibilidade.³ Daí a ideia recorrente, falaciosa, da entrada da mulher no mercado de trabalho permitida pela revolução industrial. “Na verdade, o processo de industrialização reconverteu as atividades laborais de muitas mulheres e de muitos homens. [...] Tem sido comprovado que, para além do trabalho rural que continuava a absorver uma percentagem muito significativa da população ativa feminina, os ofícios e as atividades industriais e comerciais contavam com o trabalho das mulheres sem ruturas significativas em relação à sociedade pré-industrial.”⁴ No fundo, a transferência do trabalho feminino, do recato de sua casa para o espaço da fábrica, tornou a mulher mais visível, mas também mais vulnerável, sujeita a um novo enquadramento laboral, mas num contínuo da função produtiva e do papel económico que sempre desempenhara.

¹ Maria Lamas, 1948 - *As mulheres do meu país*, Actuais, Lda.

² Michelle Perrot, 2016, *‘Mon’ histoire des femmes*, Le Seuil.

³ Olga Macías, 2016, *Las mujeres y las actividades marítimas en el País Vasco: trabajo portuario y ámbito pesquero (1700-1950)*, in “Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco”, 8, pp. 831-845.

⁴ Teresa Pinto, 2014, *A construção da invisibilidade das mulheres trabalhadoras. Uma perspetiva Histórica*, in Ferreira, Eduarda et al. (org.), “Percurso Feministas: desafiar os tempos”, Lisboa, UMR, pp. 225-240.

Compreensivelmente, houve momentos de maior amplificação do papel das mulheres, todos eles em contexto de ausências masculinas. Do processo de expansão ultramarina, das guerras mundiais aos movimentos migratórios, a partida dos homens permitiu um maior protagonismo feminino que assumiu novas funções sociais e novas posições no mercado de trabalho. A forma rápida e assertiva com que as mulheres assumiram papéis tradicionalmente desempenhados pelos homens, comprova como, na realidade, os haviam já desempenhado muitas vezes, auxiliando maridos e filhos nos seus ofícios, assumindo negócios depois de viúvas, ou até mesmo enquanto solteiras.⁵ Funções que assumem ao mesmo tempo que são esposas, mães, donas de casa e, muitas vezes, gestoras da economia doméstica. E para esta gestão, é fundamental uma multiplicidade de tarefas, poucas delas remuneradas, mas essenciais ao sustento de todo o agregado familiar. Tal como Maria Lamas descrevia as mulheres do Minho: “a camponesa minhota cultiva a terra, conduz os bois nas lavradas e ao jugo dos carros, transporta carregos de toda a espécie, prepara o linho, desde o lançamento da semente à terra até ao acabamento da teia no tear caseiro, fia e tece igualmente a lã, dá volta à casa, cria os filhos e não se esquiva a qualquer outro ganha-pão que apareça.”⁶ Em grupo ou individualizada, é a mulher minhota que, os estudos reunidos nesta obra, pretendem colocar em destaque. Contar-lhe a história, torná-la visível. Figuras femininas que se destacaram pelas suas capacidades individuais, nomeadamente na arte e na literatura – Sarah Affonso, Ana Amélia Moreira de Sá, Ana Plácido; ou até em ações reivindicativas que tomaram enfrentando o poder estabelecido – Maria da Fonte, Deu-la-Deu Martins, D. Teresa, “a Ribeirinha”, Elzira Dantas Machado. Mas também as outras, as somente mulheres. As comunidades de bordadeiras, tecedeiras, redeiras, oleiras, trapicheiras, mulheres dos homens do mar. Num país costeiro, o mar molda as suas gentes. “O mundo da pesca é um cosmos que não começa nem acaba no mar e / ou nos rios. A montante (preparação) e a jusante (venda e conserva em sal ou azeite), predominam as mulheres.”⁷ E foi precisamente neste cosmos tão único e complexo das comunidades do mar que as mulheres encontraram maior permeabilidade, menor distância entre os papéis delas e deles. “É nas comunidades piscatórias e agro-piscatórias do norte de Portugal que essa troca é mais evidente e mais facilmente aceite.”⁸

São as suas histórias que aqui se contam, as suas vidas, seus múltiplos trabalhos e devoções. Sobre as que ficam e esperam – os homens que partem para o mar e os que partem para além-mar. Num Minho que é também região de fronteira, a emigração masculina, muita em idade juvenil, definiu também um modo precoce de ser, de uma mulher que no fundo conta apenas consigo mesma - uma mulher que espera, mas que não está parada.

⁵ Sylvie Schweitzer, 2002, *Les femmes ont toujours travaillé. Une histoire du travail des femmes aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Odile Jacob.

⁶ Maria Lamas, 1948 - *As mulheres do meu país*, Actuális, Lda.

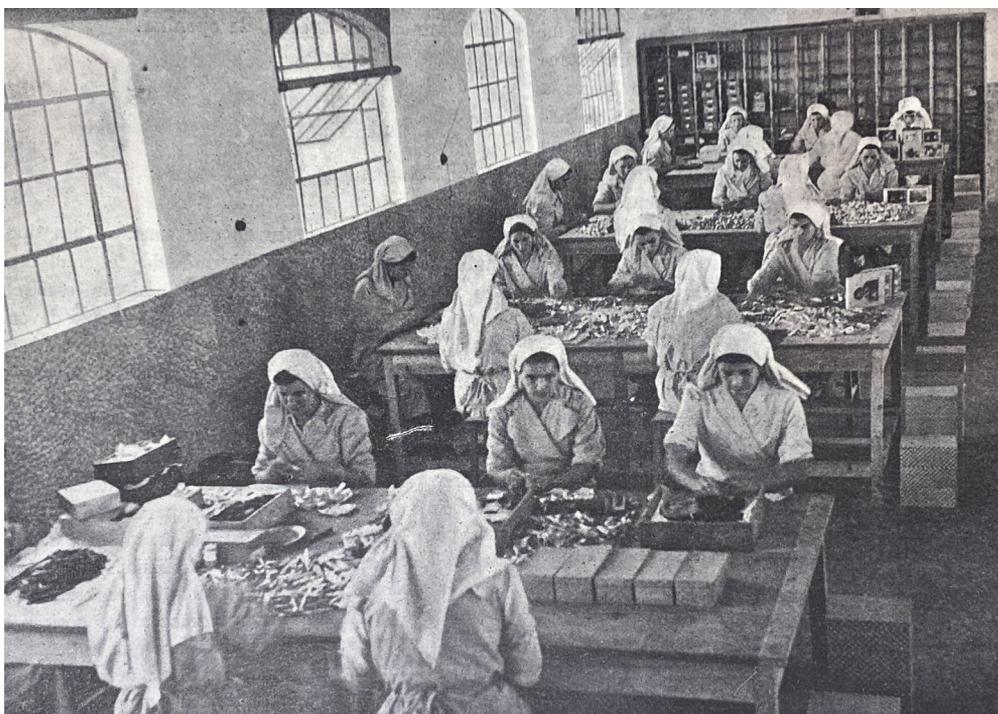
⁷ Inês Amorim, 2001, *As Pescas*, in Nuno Luís Madureira (coord.), “História do Trabalho e das Ocupações”, vol. II, Oeiras, Celta Editora.

⁸ Ivone Baptista de Magalhães e João Baptista, 2007, *Mulheres do mar português*, in “Nova Ardentia: revista galega de cultura marítima e fluvial”, 4, pp. 43-50.

Foto da autoria de Maria Lamas (in Maria Lamas, 1948, *As mulheres do meu país*, Actuális, Lda., p. 387)



Operárias numa fábrica de chocolate em Viana do Castelo (in Maria Lamas, 1948, *As mulheres do meu país*, Actuális, Lda., p. 365)







CÁVADO

VILA VERDE 12 . 02 . 2020 **BARCELOS** 18 . 04 . 2021 **ESPOSENDE** 26 . 06 . 2021
AMARES 09 . 07 . 2021 **TERRAS DE BOURO** 05 . 11 . 2021 **BRAGA** 08 . 12 . 2021



UMA ARTE DE BORDAR POR “AQUELAS MULHERES DO MINHO”

Ana Pires
Investigadora

Bordado em Portugal.¹

20

I. Bordar — uma arte decorativa

Bordar constitui uma técnica decorativa em que um tecido é enriquecido mediante a aposição de fios, que, segundo um ou mais pontos, definem uma composição, que traduz um desenho. Esta definição de “bordado” corresponde à perspectiva mais banal (e restrita) de uma arte que se pode concretizar sobre outros suportes, como é o caso das peles ou do papel, para além dos materiais têxteis a que mais comumente se associa.

O bordado propriamente dito pode ser produzido com fibras naturais de origem vegetal, casos do algodão e do linho, ou com fibras naturais de origem animal, como acontece com a lã ou a seda. Assim, o que caracteriza um bordado, qualquer que ele seja, é a existência de um suporte prévio que, na maior parte das vezes, é um tecido, decorado com outras matérias primas, num conjunto de operações mais ou menos complexas, para o que se utiliza, como instrumento fundamental, uma agulha de coser.

Os “pontos de bordar” correspondem aos vários modos ou possibilidades de juntar os fios transportados pela agulha ao tecido, texturando e ornamentando um tecido base. Mas, a retirada de fios da teia, da trama ou de ambas, origina uma rede a partir da qual se podem definir vários pontos, resultantes do

¹ A intervenção apresentada em Vila Verde no âmbito do ciclo de conferências “Estórias do Minho – Narrativas no Feminino de uma Geografia Identitária” correspondeu ao conteúdo do texto “Bordado em Portugal. Alguns pontos de uma história pouco conhecida”, que integra o livro “Os lenços de namorados”. Frentes e versos de um produto artesanal no tempo da sua certificação”. DURAND, Jean-Yves (org.) 2007. Câmara Municipal de Vila Verde. Apresenta-se agora uma versão reduzida e simplificada desse texto.

trabalhar das transparências. Num bordado, tão importante pode ser aquilo que se junta, como aquilo que se retira pelo que, tanto é bordar fazer pontos como, por exemplo, o ponto cheio, o ponto de cruz ou o ponto pé de flor, como fazer crivos ou bainhas abertas.

II. Bordar – um ofício e um lazer

Significando, na sua aceção mais comum, uma específica decoração de tecidos manufacturada com fios têxteis, o bordado participa da fragilidade destes materiais facilmente degradáveis. Escasseiam assim os vestígios de uma arte que, provavelmente, estava mais difundida e ultrapassava em muito o que as peças existentes nos tesouros de museus e catedrais de toda a Europa podem fazer crer. A acreditar na evidência desses valiosos testemunhos, tudo se passa como se, à época em que foram feitos, só se bordasse para a alta nobreza e o alto clero, ignorando que só as peças mais ricas e mais trabalhadas concitaram a atenção e cuidados necessários à sua sobrevivência até aos nossos dias.

Nada se sabendo sobre quando e como se terá começado a bordar, teve sempre amplo e justificado consenso a ideia de que o bordado seguirá de muito próximo o próprio advento da tecelagem, tão evidente e generalizado tem sido, em todos os tempos e em todas as culturas, a utilização de enfeites e decorações têxteis com variadíssimos significados.

A definição de estatutos ou a constituição de corporações de bordadores indiciam a plena afirmação de uma actividade que, genericamente, se estabelece em todos os grandes centros europeus. Em Portugal, só no século XVI se encontram os testemunhos de idênticas preocupações. Em ambos os casos se trata de regimentos, feitos para a cidade de Lisboa, enunciando as regras da “examinação do mester” (Seabra de Carvalho 1993:19).

“Esta he a maneira que se tera na exsaminaçam do officio dos Bordadores” é o título do primeiro regimento, datado de 18 de Agosto de 1517. Mais tarde, em 1572, Duarte Nunes de Leão, integra no “Liuro dos Regimentos Officiaes Mecanicos” um outro documento, bastante mais conhecido e citado: o “Regimento dos brosladores” (Seabra de Carvalho 1993:19).

Embora raras, existem algumas referências aos nomes de alguns bordadores. Comum a todos esses nomes, e muitos outros terá havido, está o facto de se tratar de nomes masculinos. Com efeito, embora bordar se tenha tornado na quinta essência da feminilidade, trata-se de uma associação construída em tempos muito mais recentes do que aquilo que se poderia supor. Na publicação dos estatutos dos bordadores de Paris, ocorrida em 1303, anexaram-se os nomes dos mais de 200 artífices ali existentes e foi ao estudá-los que, primeira vez, foi possível, de forma insofismável, demonstrar a prevalência masculina numa profissão caracterizada por um alto grau de profissionalismo (Staniland 1991:13), situação que se confirma noutros locais como Salamanca (Seabra de Carvalho 1993: 18, citando Turmo 1955), em Milão, por exemplo, e em Nápoles e Palermo os estatutos vedavam até o acesso das mulheres à profissão de bordador (Rizzini 2001: 133-143).

Este bordado, produzido em oficinas rigidamente organizadas e altamente profissionalizadas, caracteriza-se, genericamente, pela sua opulenta riqueza. Trata-se de um bordado que cobre o exterior de peças com que se celebra o valor do Sagrado ou a sacralização do Poder e os seus encomendadores são os mais altos dignitários da Igreja ou da Corte. O bordado litúrgico, utilizado somente em certas épocas do ano e sempre com especiais cuidados, dado o seu valor cerimonial, chegou até nós em maiores quantidades, que o bordado mais laico que também se produzia. Casulas, pluviais ou dalmáticas, frontais de altar, estolas e véus de cálice existem nos museus ou igrejas testemunhando uma arte feita por mestres e oficiais, quase todos homens, em que damascos, veludos ou lhamas são profusamente decorados com bordados a ouro e seda a que, muitas vezes se juntam pérolas ou gemas.

O bordado oficial, em grande medida feito por homens, coexiste com o bordado feito por lazer, produzido por uma elite de mulheres que tinha o tempo e os meios para se lhe dedicar.

Quase por oposição o chamado “bordado a branco” vai-se desenvolver, por toda a Europa a partir do final do século XV. Mas, é pelo século XVI que o “bordado a branco” se difunde e se generaliza. Trata-se de um bordado em que o linho de camisas, golas e punhos se começa a enfeitar com bordados feitos também com fio de linho. Este bordado, suave e discreto, tanto vive da imagem dos vários pontos de bordar como do jogo das transparências obtidas por fios tirados ou puxados e pelos pontos cortados.

O crescimento da riqueza das cidades e a relativa democratização do livro, devido à invenção de Guttenberg explicam em muito o que então se verificou. De facto, entre os bens que se poderiam

esperar numa casa abastada encontravam-se os livros e, entre estes, os livros de riscos. Data de 1523 o primeiro livro de riscos para bordado e renda de agulha que se conhece. Arthur Lotz, num livro que publica em 1933, na Alemanha, detecta, só no período compreendido entre 1523 a 1600, a existência de 111 diferentes títulos a que correspondem 291 edições (Levey, 1983: 7). Esta extraordinária produção de livros dirigida às mulheres evidencia exemplarmente a popularidade de uma arte que deve ser entendida, mesmo há quinhentos anos, quer como profissão das mais pobres, quer como ocupação das mais privilegiadas.

Onde antes se bordava a ouro, seda e outros materiais nobres profusamente coloridos passa-se a privilegiar a leveza e transparência que o bordado a branco confere às golas e punhos, de camisas e blusas. Ao contrário do outro, este bordado a branco mesmo quando feito em oficinas é quase sempre feito por mulheres. A sua adequação a peças de uso pessoal mais íntimo e reservado, ou à roupa de cama e de mesa, desde há muito espaços de preocupação e responsabilidade feminina, vai ajudar na sua extraordinária difusão e aceitação.

Em Portugal a difusão destes saberes, para o caso das mulheres, ter-se-á feito a vários tempos e ainda se sabe muito pouco, de um saber factualmente apoiado, do modo como ocorreu, sendo quase certo que terá sido, sobretudo, a partir dos conventos. No século XVIII, tal acontecia, por exemplo, nos conventos das Ursulinas, em cujos programas curriculares o bordado aparece, juntamente com outras manualidades, como o fiar e o coser, como uma actividade que ocupa as educandas durante duas horas diárias. Mas enquanto estas pertenciam aos extractos mais elevados da sociedade de então, pagando elevadas tenças para ter acesso àquela educação (Sousa 2002:53), as mais pobres, também aprendiam a bordar, como aparece documentado nos Regulamentos do “Recolhimento das órfãs de N. Sr^a da Esperança, fundado no Porto em 1725, o qual enuncia os conhecimentos que ali eram ministrados às raparigas:

“Há-de saber bem a doutrina cristã, ler, escrever, bordar coser, fazer rendas e fiar” (Joaquim 1997: 272).

Este entendimento do bordado e do coser como actividades particularmente adequadas à mulher tem antecedentes e, já no século XVII, em 1651, D. Francisco Manoel de Mello escrevia, sobre a educação das mulheres, referindo-se à renda de bilros e ao bordado:

“O melhor livro he a almofada e o bastidor” (Joaquim 1997: 301).

Desde que Rozsika Parker escreveu, em 1984, “The subversive stitch. Embroidery and the making of the feminine”, existe alguma literatura sobre esta associação das artes de agulha à construção do feminino como o espaço da submissão, pois como o constata Nicolle Pellegrin: “A agulha impede o sonhar acordado e os “maus pensamentos”. Ela é a arma da mulher cristã, trabalhadora, sensata e imóvel: ela obriga-a ao controle de si mesma e à humildade” (Pellegrin 1999: 756). Ao bordar está-se diligentemente quieta, ocupada, pois não é ociosidade a mãe de todos os vícios?

Para além dos conventos, em Portugal, a difusão do bordado, surge ainda associada ao ensino. Todavia, para as raparigas, sobretudo as mais pobres e rurais, a generalização do acesso à educação só se verifica, já depois da República (1910). Até então havia escolas oficiais, que não cobriam a totalidade do território e onde a par com o aprender a ler e a escrever se aprendia uns rudimentos de bordar, tal como acontecia com as mestras particulares. Assim, é a partir dos primeiros anos do século XIX, muito ligados a essa incipiente escolaridade, que se generaliza o costume de se bordarem “marcadores” ou “mapas”, pequenos rectângulos ou quadrados onde se bordavam alfabetos, algarismos e pequenos motivos decorativos, muitas vezes utilizando-se unicamente o ponto de cruz, ou como por vezes se lhe chamava o “ponto de marca”, dada a sua função de identificar as peças do enxoval.

Enquanto isso, a uma fase de produção de bordado com características eruditas, feito por lazer, na ocupação de um infundável tempo livre, sucede-se um período em que outras mulheres acedem e se apropriam do conjunto de técnicas e motivos próprias do bordado a branco que então se fazia. Com o passar do tempo os desenhos simplificam-se, perdem rigor e definição e esbate-se muita da sua rígida simetria, enquanto ganham e integram novos motivos, novos ritmos, de características claramente populares. E logo aparecem folhas, flores, passarinhos, cruces e corações, remetendo para outros quotidianos e afectividades.

O bordado em Portugal constitui uma realidade esquiua, um universo que permanece, hoje como sempre, um domínio impreciso, de difícil definição. Ignora-se quantas pessoas mobiliza, desconhece-se quais são as peças mais bordadas, não se sabe que motivos, padrões e pontos interessam as actuais bordadoras. Acresce ainda, nesta impossível definição, a invisibilidade de uma actividade maioritariamente feminina, produzida e utilizada no interior do espaço doméstico.

Todavia, mercê de múltiplas iniciativas, quase sempre ligadas à criação de emprego os centros produtores de bordado foram

sendo relançados ou reforçados com múltiplas acções de formação, subsidiadas pelo Fundo Social Europeu. Neste momento existem em Portugal diferentes bordados, cada qual com a sua específica identidade, pelo que muitos deles enveredaram pelo caminho da certificação, quer como medida de controle da qualidade quer como acção de marketing.

Temos assim, já certificados, no Norte: o Bordado de Viana do Castelo, o Bordado de Terras de Sousa, o Bordado de Guimarães, os Lenços de Namorados do Minho e o Crivo da Carreira.

Lenço dos Namorados. Fotografia Manuel Correia.



NO MINHO, AS MULHERES FAZEM-SE DE BARRO

Isabel Maria Fernandes
Investigadora

Há sítios assim... As mulheres fazem parte da vida, mas delas raro rezam os documentos...

E se de mulheres se trata pouco, poucas são também as referências à arte dos mesteres. Para saber o que faziam, como faziam, por onde andavam e como viviam os oleiros, é preciso respigar aqui e ali uma ténue referência, acolá a menção a fornos, mais além o nome de um pobre homem que morreu a extrair barro... Raro os vemos assinar documentos, mas vemos a casar – oleiro com filha de oleiro –, a serem padrinhos de oleiros, a batizarem os filhos, a vender nas feiras, a calcorrear caminhos velhos para mercarem as suas olas...

Neste texto não iremos abordar a olaria barcelense – uma arte de homens, mas na qual as mulheres tinham um papel ativo no auxílio à produção –, mas sim o figurado barcelense e o papel das mulheres neste tipo específico de produção.

Começemos por explicar qual o significado do termo figurado – designa as figuras de barro criadas pelos bonecreiros / bonequeiros. João Macedo Correia, em «*As louças de Barcelos*», explica que o termo figurado inclui

«Todas as peças que são, dum modo geral, de finalidade decorativa e modelação popular» (CORREIA, 1965: 22-24).

Em 1727, em Estremoz, os termos «*figura*» e «*bonequeira*» já aparecem mencionados no Livro de Atas da Câmara Municipal, aí se fazendo referência às mulheres que faziam figuras de barro (CALADO, 2005: 159).

Em Barcelos, não sabemos quando se começou a produzir figurado, havendo necessidade de se fomentar escavações arqueológicas nas freguesias onde se trabalhava o barro, de modo a começar a conhecer-se as produções mais antigas deste importante centro cerâmico. Já Lapa Carneiro considerava que

«se fosse caso para isso, não seria difícil, ao que suponho, obter fragmentos de bonecos antigos, fazendo escavações nas freguesias onde se fabricam. Tenho um que, na opinião do barrista que o encontrou, nuns entulhos da sua oficina (em Santa Maria de Galegos), deve ter uns 80 anos» (CARNEIRO, 1963).

A mais antiga referência ao que presumimos poderá ter sido a produção de figurado barcelense, encontra-se nas Memórias Paroquiais da freguesia de Santo Ildefonso, no Porto, escritas pelo seu pároco, a 22 de abril de 1758. Nelas se informa que na véspera do dia de S. Miguel, festejado a 29 de setembro, junto à Igreja de S. Miguel o Anjo, ou seja, no local que hoje conhecemos como Jardim de S. Lázaro:

«Há feira livre no seu terreiro, onde se vende a loiça de S. Miguel, que são assobios, campainhas de barro e outras invenções para crianças e coisas comestíveis e abóboras bolinas e nozes» (CAPELA, 2009: 607).

Não há, é certo, referência específica ao figurado, mas sabemos que, na sua origem, as pequenas figurinhas de barro tinham sempre acoplado um assobio, para gáudio das crianças que as adquiriam, pelo que não será de estranhar que o pároco as designe como «*assobios*». Não somos informados onde eram produzidos estes «*assobios, campainhas de barro e outras invenções para crianças*», mas por várias vezes se menciona o que chega a esta freguesia proveniente de Barcelos (CAPELA, 2009: 612).

Será que nas Memórias Paroquiais de Santo Ildefonso, tal como nos parece, se refere o fabrico de figurado de Barcelos? Não podemos afirmar perentoriamente que assim é, mas deve assinalar-se tal hipótese.

O que sabemos, com certeza absoluta, é que em 1898, o figurado de Barcelos já se mercava em Matosinhos. Nesse ano, a sua feira é visitada pelo comandante de um navio inglês, H. N. Shore, que aí encontra à venda peças de olaria e figurado (SHORE, 1899: 208-209). Shore diz desconhecer a origem destas peças, mas acreditamos serem, com elevada probabilidade, oriundas de Prado (atual concelho de Barcelos), principalmente da freguesia de Galegos.

Temos de esperar pelo ano seguinte, 1899, para encontrar uma referência explícita à produção de figurado em Barcelos. De facto, é Rocha Peixoto, no seu estudo sobre «As Olarias de Prado», quem mais a fundo explana sobre o figurado de barro, que designa como «*a pequena estatuária dos oleiros de Prado*». Note-se que, a centenária olaria de Prado, em razão de alterações administrativas, passou a designar-se olaria de Barcelos¹. Rocha Peixoto descreve com pormenor as temáticas tratadas, explicando também que esta «*pequena estatuária*», ou seja, figurado, era vendido nas feiras como brinquedos para crianças ou como suporte para palitos (PEIXOTO, 1995: 114-116, 120).

De facto, o figurado de Prado era feito essencialmente para as crianças, tendo geralmente pequenas dimensões; era vidrado com o mesmo vidro utilizado na loiça, ficando por isso com a cor amarela, verde ou castanha; e versava sobre temáticas do quotidiano rural, quase nunca se atrevendo os bonecreiros a representar temas religiosos. No entanto, no final do século XIX, começa também a aparecer figurado em barro fosco, pintado com as cores verde, vermelho e azul, o que tanto horrorizou Rocha Peixoto (PEIXOTO, 1995: 116 e 121).

Figurado, trabalho de mulheres?

Acreditando na antiguidade do figurado de Barcelos, podemos perguntar-nos: quem o produziria? Só homens? Só mulheres? Homens e mulheres?

Antes de responder a esta pergunta analisemos a diferença entre olaria e figurado, na perspetiva da «*utilidade*» de uma arte – a olaria, e da «*inutilidade*» de outra arte – o figurado (FERNANDES, 2010).

A olaria produz peças necessárias/essenciais ao quotidiano – peças que servem no transporte, preparação e serviço dos alimentos; peças usadas na conservação e armazenamento dos alimentos.

Na Idade Moderna, os oleiros são um grupo profissional com reconhecimento social, participando, por exemplo, nas procissões do Corpus Christi em lugar de destaque. Até ao séc. XIX têm uma profissão regulamentada, sendo obrigados a fazer exame, para poder ser considerados mestres, ter oficina própria e vender as suas peças. É uma profissão exercida por homens que trabalham à roda, participando as mulheres nas tarefas menos *nobres* da olaria – ir à água, preparar o barro, ajudar na cozedura e vender a loiça.

¹ O concelho de Prado foi extinto na primeira metade do século XIX, tendo as suas freguesias integrado então os concelhos de Barcelos, Vila Verde e Braga. É importante referir que quase todas as freguesias nas quais se trabalhava o barro passaram para o concelho barcelense (FERNANDES, 2012: 41).

Nos tempos de antanho valorizava-se o que tinha função, o que correspondia a uma necessidade do homem. Por isso, os oleiros eram uma classe valorizada, a sua profissão era regulamentada e os seus artífices eram... *homens*.

Pelo contrário, o figurado não era uma necessidade. O figurado era para ser usado em atividades lúdicas. Era feito à margem da produção olárica, cozido, tanto quanto nos conseguimos aperceber, nos fornos dos oleiros, por isso era uma arte de... *mulheres*.

O figurado, ao contrário da olaria, não era necessário ao quotidiano da vida. O figurado correspondia a uma atividade lúdica, servindo para as crianças brincarem. De facto, conseguimos viver sem ter brinquedos em casa, mas não conseguimos viver sem os recipientes onde conservamos, preparamos e servimos os alimentos.

E o que aqui se afirma fica evidente, num documento do séc. XVIII, referente à olaria e ao figurado de Estremoz. De facto, numa ata camarária de 1770, determina-se que os oleiros só podem vender as suas próprias peças a outros oleiros. Mas, poucos dias depois, há um aditamento a este acórdão, explicitando-se que os oleiros podem também vender as suas peças às mulheres de Estremoz que fazem «*brincos de barro*» e que «*exercitam um emprego que não é ofício examinado nem os oleiros fazem esse figurado*» (CALADO, 2005: 159).

Através deste documento fica bem explícito o seguinte:

- **as mulheres não exercem uma arte regulamentada, ao contrário dos oleiros;**
- **as mulheres não trabalham à roda, pelo que necessitam para a sua arte, de peças feitas pelos homens;**
- **as mulheres fazem figurado e os homens olaria.**

Não temos dúvida que o figurado se produzia onde havia barro, ou seja, em locais onde já existiam centros produtores de olaria. São exemplo do que dizemos os centros oláricos de Estremoz (VERMELHO, 1990), Ribolhos (CORREIA, 1982), Lagoa, nos Açores (MARTINS, 2005) e Barcelos (FERNANDES, 2005 e 2005A; DESENHOS, 2006; CRUZ, 2009). Nestes centros oláricos, por circunstâncias diferentes e em diferentes cronologias, a olaria acabou por dar também origem à produção de figurado.

O figurado começou, pois, por ser uma arte «*menor*» associada à olaria – faz-se figurado onde há barro e oleiros.

Talvez o figurado, nos seus primórdios, tenha nascido associado à produção de objetos feitos por mulheres e em que se juntava o trabalho à roda e a aplicação de elementos moldados, tal como vemos mencionado no caso de Estremoz.

Tal como em Estremoz, é muito provável que o Figurado de Barcelos tenha começado por ser uma arte de mulheres, realizada como complemento a outros trabalhos. Por exemplo, no início do séc. XX, a avó do Sr. Domingos Gonçalves Lima, o *Mistério*, fazia camisolas de lã no Inverno e figurado no Verão (FERNANDES, 2005: 25). Mas havia também mulheres de oleiros que faziam figurado, como complemento às outras atividades do quotidiano, por exemplo, a mãe da Júlia Cota, que passava os serões a fazer figurado (CRUZ, 2005: 42).

Mas o figurado era igualmente exercido pelos velhos oleiros, cansados das lides da roda, sem forças para produzir cântaros, talhas e alguidares, mas aptos para ir à roda fazer quer peças de olaria de menores dimensões quer figurado: cucos, rouxinóis, cabaços para os galos. Assim sucedeu, por exemplo, com o pai de Júlia Cota, que nos últimos anos de vida, senhor de uma provecta idade, fazia à roda as peças acima referidas.

Não temos dúvidas de que o figurado era uma ocupação temporária, ou seja, não exercida a tempo inteiro. Era também um complemento remunerado a atividades que não eram pagas – tratar dos filhos, da casa, da horta, colaborar no trabalho da olaria...

O figurado era uma atividade social e economicamente menos valorizada do que a olaria. Era uma atividade para as «*horas vagas*», exercida por mulheres e pelos oleiros mais velhos ou com menos forças para um trabalho continuado à roda.

Mas, na segunda metade do séc. XX, há uma inversão de valores. A olaria começa a ser menos procurada, a perder utilidade e o figurado, pelo contrário, começa a ter novos mercados e a ser valorizado.

De facto, em Barcelos, na segunda metade do séc. XX, as peças de olaria, por razões que aqui não iremos analisar ², começam cada vez mais a ser substituídas por peças feitas noutros materiais – plástico, folha de flandres, vidro refratário –, deixando de ser necessárias/usadas no quotidiano da casa. Isto leva, como é fácil de entender, à diminuição do número de oleiros que se dedicam a produzi-las.

No entanto, no figurado dá-se o processo inverso. As peças de figurado, que até então eram uma «*inutilidade*», servindo principalmente como brinquedo de crianças, e realizadas por mulheres nos «*tempos livres*», passam a ser valorizadas e começam a ser procuradas por quem gosta destas «*artes populares*» e as compra para decorar as suas habitações, considerando-as memória de uma «*arte de um povo*», enternecendo-se com a beleza da sua simplicidade e com a garridice das suas cores.

² Poderíamos mencionar aqui exemplos do mesmo fenómeno ocorrido noutros centros olários, mas dado que este texto é dedicado a Barcelos e tem limite de páginas, não o iremos fazer.

Com a valorização do que até então era «*inútil*», o figurado de Barcelos começa a poder contar com um mercado em crescendo e os bonecreiros/barristas iniciam a venda da sua produção nas feiras de artesanato que surgem um pouco por todo o País. A arte de fazer figurado começa a ser entendida cada vez mais como uma profissão, à qual os bonecreiros/barristas se passam a dedicar a tempo inteiro, usando fornos que lhes pertencem, deixando, portanto, de estar dependentes da cozedura dos seus bonecos nos fornos dos oleiros.

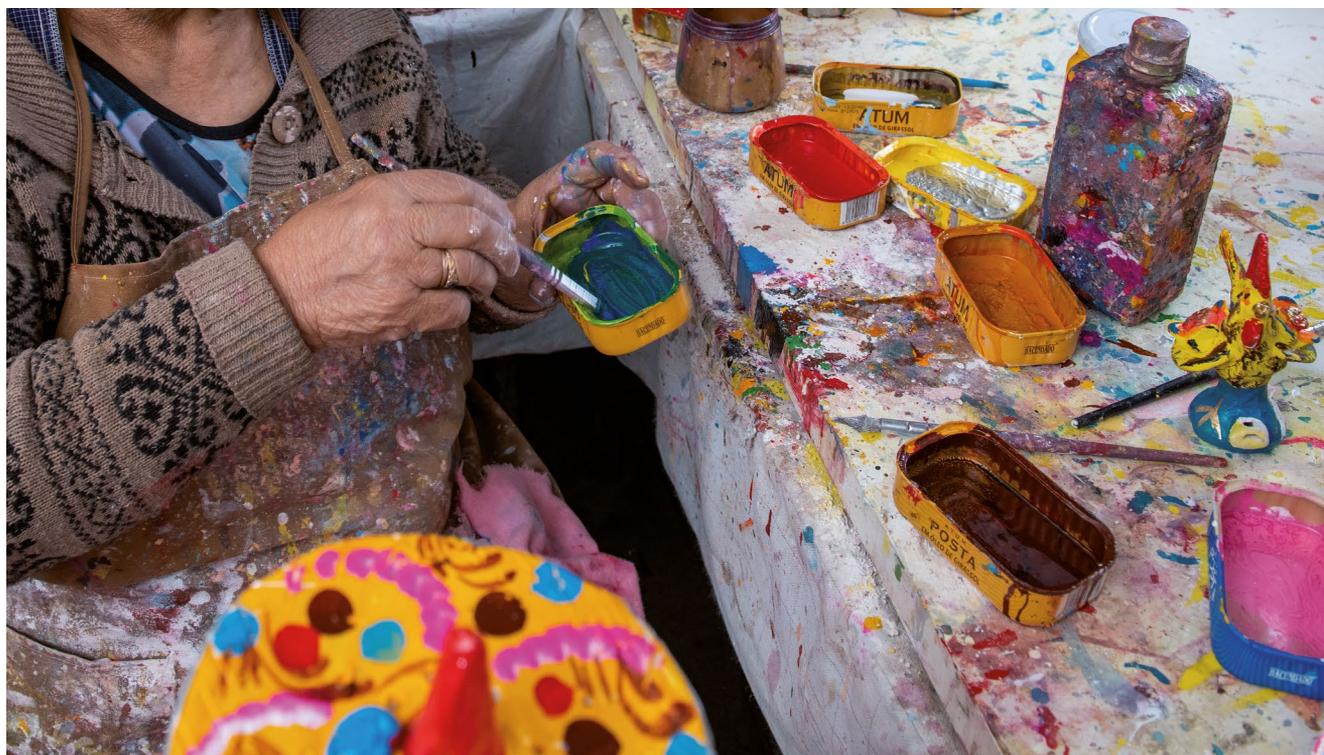
É neste momento, quando o figurado começa a ser entendido como uma profissão, exercida a tempo inteiro, e se consegue viver dos lucros nela obtidos, que os homens principiam a produzi-lo. Demos dois exemplos do que afirmamos: o surgimento do Mistério e seus filhos e dos filhos e netos de Ana Baraça (FIGURADO, 1984: 19 e 15).

Esta arte centenária, executada por mulheres nos «*tempos livres*» deixados das atividades domésticas, e através da qual conseguiam concretizar algum «*pé de meia*», passa a ser uma profissão realizada a tempo inteiro por homens e mulheres.

Para gáudio de todos nós, encontramos em Barcelos, principalmente depois do 25 de abril de 1974, e ao mesmo nível de reconhecimento social e económico, mulheres e homens que fazem figurado.

E é tão bom que esta arte seja reconhecida e exercida por homens e mulheres em circunstâncias de igualdade!

Mãos de mulher a pintar figurado (pormenor). Fotografia de Manuel Correia.



ENTRE A TERRA E O MAR: AS MULHERES, A ECONOMIA E O ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO

Ana Isabel Lopes

Investigadora do Centro de Investigação
Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»;
Doutoranda em História (Faculdade de Letras
da Universidade do Porto)

Quando observamos a história dos portos e das comunidades litorais, verificamos que a sua economia assenta num regime de pluriatividade: na pesca, na construção naval, no comércio e na agricultura. A história do concelho de Esposende é em muito a história do seu porto, do Cávado e do Atlântico. A população das margens da foz do Cávado soube tirar partido do espaço que ocupava - o rio, o mar e a terra - realizando vários labores, de acordo com os ciclos da natureza, com o intuito do melhor aproveitamento possível dos seus recursos. As condições do ecossistema obrigaram a sua população a ser pescador do rio e do mar, barqueiro, a trabalhar em terra, entre outras múltiplas tarefas.

Ao longo da costa do concelho de Esposende, o trabalho girava em torno das atividades marítimas e fluviais, sargaceiras e agrícolas. Os portos de Fão e Esposende foram um ponto fulcral do comércio do Baixo Minho e até mesmo da região de Trás-os-Montes. Era a partir de Fão e Esposende que chegava o sal que vinha de Setúbal e Aveiro e que seguia para Barcelos, Braga ou Guimarães ou que era reexportado para vários portos do norte da Península Ibérica, a louça da Figueira ou bóias vindas do Algarve. E era a partir destes portos que saía a louça do Prado e a olaria de Barcelos, produtos agrícolas como o milho e o centeio, e madeiras ou tabuado de pinho.

Os elementos mais visíveis das atividades nas áreas portuárias são os pescadores, os marinheiros, os calafates, os carpinteiros, os cordoeiros, os mercadores e os homens de negócio. As suas mães, esposas ou filhas surgem sempre com um papel secundário. No entanto, são elas que tornam essas várias atividades e a sua articulação mais evidente, praticando várias ocupações entre a terra e o mar, garantindo a continuidade entre esses espaços e a permanência dos rendimentos, suprimindo a irregularidade dos salários marítimos e evitando fazer a família cair numa situação de pobreza ou como forma de consolidar a sua posição social. São também as mulheres as responsáveis por assegurar e administrar os rendimentos, quando o contexto económico ou a atividade que os homens exerciam os obrigava a emigrar.

Em Esposende e de Fão, a população feminina foi quase sempre superior à masculina, tendo atingido quase dois terços da população, por volta de 1864, e com a partida dos homens, em busca de maiores rendimentos, quer na pesca para o Atlântico Norte, quer para o Brasil, o seu peso nas atividades económicas era ainda mais considerável.

O trabalho feminino era visto como essencial nas margens do Cávado. Ao longo do século XIX e nos inícios do século XX, as mulheres eram contratadas para ajudarem na pesca à barga e para ajudarem a remendar as redes, na praia e no cais. Elas, juntamente com os homens, ajudariam a pescar no mar, junto à costa, e no rio. Já em terra e associada à pesca, e onde é mais evidente o papel feminino, vendiam o pescado e os frutos do mar.

Mas esse à-vontade que as mulheres sentiam a bordo dos barcos, deslocando-se Cávado acima e Cávado abaixo, assim como as vianenses que se deslocavam ao longo do rio Lima, permitiu-lhes

que também fossem capazes de transportar madeira serrada, nomeadamente para utilização como matéria-prima na indústria naval, conduzindo-a pelo rio em embarcações puxadas à vara, desde as freguesias de Fornelos e Gemeses até à foz do Cávado, ou então cal, proveniente das “fábricas” situadas nas margens do rio, nomeadamente no Caldeirão (Fão).

E esta experiência de deslocação nos barcos ao longo da foz do Cávado, enquadrada num ciclo sazonal da calendarização do ciclo piscatório da lampreia, valeu-lhe uma ativa participação na defesa do território contra as «areias avoadiças», que o vento teimava em depositar e acumular nas freguesias vizinhas ao Atlântico.

Desde o final da Idade Média que o rio Cávado se foi assoreando, assim como foram ocorrendo sucessivos períodos de «invasões de areia» que afetaram as freguesias litorais do concelho de Esposende. Essas areias eram transportadas pelo vento e, na ausência de obstáculos como árvores ou estacadas que as travassem, depositavam-se nos campos, tornando-os estéreis e afetando ou perdendo-se as culturas agrícolas, árvores e arbustos, e nos edifícios, degradando casas e igrejas.

A força de trabalho das mulheres das margens do Cávado foi fundamental na proteção do território junto da foz do Cávado e do Atlântico, através da remoção da areia, da participação indireta no transporte de cal para o restauro dos edifícios públicos, como as igrejas matrizes de Fão e Esposende e a igreja de Nossa Senhora de Fátima (Fão), e do transporte e execução de matéria-prima para a produção de defesas contra as areias e no plantio do pinhal de Ofir e no centro de Fão.

Já durante o projeto de encanamento do rio Cávado (1795-1809), onde se fizeram intervenções na drenagem dos pântanos de Rio Tinto e Gemeses, que era inundado frequentemente e que provocava grandes problemas na saúde pública, e se procurava tornar o Cávado navegável até ao Prado, as mulheres foram responsáveis por transportar madeira ou outros materiais, entre a foz até S. Pedro de Vila Frescainha, onde existia um armazém. No entanto, a sua labuta foi mascarada pelo trabalho masculino, uma vez que a desigualdade salarial foi uma artimanha para justificar o alegado desvio de fundos públicos em que o projeto sempre esteve envolto.

Mas foi após 1850, que o papel da mulher esposendense se tornou mais visível na documentação histórica do Arquivo Histórico Municipal de Esposende. Nos recibos de pagamentos que elas recebiam por executarem as tarefas já anteriormente mencionadas, na sequência da coleta do imposto do real de areia de Fão, transpareceu o papel fundamental que ela teve na conservação e no ordenamento da foz do Cávado.

As mulheres eram pagas à jorna. Algumas delas tinham o seu nome registado nos recibos de pagamento e, em alguns casos, estão associadas a um elemento masculino, o seu pai, quando solteira, como Rosária, filha de Lourenço Rites, ou o seu estado civil, quando viúva, como Maria Gomes. Todavia, a maioria destas mulheres são anónimas, contratadas num determinado número e referidas somente como jornaleiras a quem correspondia um determinado valor estabelecido previamente e que deveriam dividir entre si.

As mulheres eram incumbidas de limpar as areias que se acumulavam em torno da igreja matriz ou do centro da freguesia de Fão.

Porém, elas eram contratadas fundamentalmente para transportar madeira e pregos em barcos, desde Fornelos, Gemeses ou de Barcelos para Fão. Por vezes, estavam ainda encarregues de armazenar o material, possivelmente, no Cortinhal ou nas Rodas. Era em fevereiro que elas executavam, maioritariamente, esta tarefa, uma vez que os seus homens andavam ocupados na pesca da lampreia, durante a noite, e realizando estas tarefas era assim possível reforçarem ou assegurar a sobrevivência da economia das suas casas. Findo este calendário piscatório, já se verifica uma maior participação masculina, oriunda de Fão e Gemeses, no transporte de madeira serrada e ferro.

Com o material que elas próprias transportavam, deveriam auxiliar na colocação ou na reparação de empanadas. As «empanadas», como são denominadas em Fão, eram estruturas de tabuado pregado com estacadas que resguardavam da invasão das areias que vinham de sul para norte. Mas quando o mau tempo

(tempestades e cheias), em fevereiro, abril ou maio, deitava as estacadas abaixo era necessário «dezatuir as empanadas» (termo galego que significa recompor), tarefa pela qual essas jornaleras recebiam 140, em fevereiro, a 160 réis, em abril ou maio, valor igual também pago aos homens que com elas trabalhavam.

Com as suas enxadas, as mulheres eram também chamadas para abrirem regos para se colocar ou reparar a sebe, feita de ramos e de mato, e para se plantar o pinhão, o mato e o feno das areias, junto ao rio e na praia, nos meses finais de Inverno e na Primavera.

Na foz do Cávado, a mulher foi vital para a economia e para o ordenamento território. Ela não foi só pescadora, peixeira, sargaceira, lavradeira, mas foi também fulcral na conservação e na garantia de sobrevivência do espaço que habitava e da economia da sua família. Deslocando-se Cávado acima e Cávado abaixo, transportou madeira ou cal, ou abriu regos na terra onde colocou o pinhão que daria lugar ao extenso pinhal de Ofir, protegendo a sua costa. Num curto espaço de tempo, as esposendenses salvaram da ruína a freguesia de Fão, permitindo que rapidamente as suas terras voltassem a dar hortaliças e outros frutos. Na longa duração, ainda que a maioria desses os nomes femininos tenham permanecendo na obscuridade do tempo, deixaram a sua marca na paisagem que os olhos podem ainda hoje comprovar, a mancha verde de Ofir que tanto marca a paisagem da costa minhota e as memórias dos veraneantes que aí se banhavam nas águas frias do Atlântico.

Mulheres e homem remando na foz do rio Cávado em frente ao Instituto de Socorros a Náufragos (Esposende, 1913).



UMA RICA-DONA ENTRE LEÃO E PORTUGAL ALGUMAS NOTAS SOBRE DONA MARIA PAIS, A RIBEIRINHA (*C. 1185 – †A. 1258)

José Augusto de Sottomayor-Pizarro
Academia das Ciências de Lisboa
Real Academia de la Historia
Fac. Letras – Universidade do Porto

Algumas figuras históricas exercem sobre nós um grande fascínio, seja qual for a época ou circunstâncias em que viveram, e normalmente, até, por razões de informação situada nos dois polos opostos, ou seja, porque as suas vidas se conhecem com todo o detalhe, devido à abundância de dados disponíveis ou, pelo contrário, o que se sabe é tão pouco e fragmentário, que se abre o campo para todo o tipo de interpretações ou divagações, acrescentando ainda mais o mistério sobre as sombras que as rodeiam.

Por certo que a *Ribeirinha* se enquadra neste último caso. Só o facto de ter sido amante de um monarca, o de ter sido raptada por um apaixonado, ou de, pelo menos supostamente, ter inspirado várias poesias trovadorescas, são razões mais do que suficientes para justificar o interesse que sobre ela tiveram sucessivas gerações de historiadores ou simples curiosos.

No meu caso, a *Ribeirinha* “atravessou-se” no meu caminho há já muitos anos, quase quarenta, quando preparava a minha dissertação de mestrado sobre a família patronal do mosteiro de São Salvador de Grijó; percebi, então, que praticamente todos os “naturais” daquele cenóbio de cónegos regrantes de Santo Agostinho, inventariados em 1364, e em particular os que integravam o grupo dos “Ricos-Homens”, ou seja, os de mais elevada estirpe, descendiam das duas alianças daquela ricadona. Daí o meu interesse em reconstituir toda a genealogia daquela família, o que me permitiu avançar alguns dados de interesse sobre a evolução da família nobre e do parentesco entre os séculos XI e XIV.

O que se sabia então sobre ela, em meados da década de 1980? Na verdade, não era muito, para além de alguns dados retirados dos nobiliários dos séculos XIII e XIV, mais um par de poesias trovadorescas, e um conjunto não muito volumoso de documentos seus contemporâneos, ou pouco posteriores à sua morte. Tentemos uma síntese. Nascida por volta de 1185, poderá ter frequentado a corte régia desde muito jovem, sendo quase certo que, a partir de 1200, passou a ter uma relação de concubinato com o rei D. Sancho I, até ao falecimento deste, em 1211, do qual teve vários filhos, dos quais falarei mais adiante. De acordo com os livros de linhagens, quando regressava de Coimbra, após os funerais do seu régio amante, foi raptada por Gomes Lourenço de Alvarenga – descendente de D. Egas Moniz de Riba Douro, o célebre Aio de D. Afonso Henriques –, que a levou para a corte leonesa, onde Dona Maria Pais contou com a protecção do monarca, Afonso IX. É muito possível que ali se tenha efectuado o seu casamento, ocorrido por volta de 1212, com D. João Fernandes de Lima, o *Bom*, que entre 1186 e 1208 estivera ao serviço de D. Sancho I, e do qual também houve descendência.

Porém, e sem pôr em dúvida toda a sua beleza e encanto, a quê, ou a quem deveria a *Ribeirinha* toda esta influência nas cortes portuguesa e leonesa? Todos os autores estão de acordo que a sua aproximação à corte se ficou a dever à importância que o seu pai, D. Paio Moniz da Ribeira, ali tivera, documentando-se na corte de D. Sancho I entre 1187 e 1202, beneficiando de várias doações régias, e chegando mesmo a exercer as importantes funções de alferes-mor do monarca, entre 1199 e 1202; importante, ainda, o seu casamento com Dona Urraca Nunes de Bragança, de uma das linhagens mais poderosas do reino. Mas, se a questão se colocava quanto à filha, também se pode a mesma colocar sobre o pai, ou seja, a que devia D. Paio Moniz tanto prestígio?

Sabia-se que o seu pai foi o conde D. Mónio Osorez de Cabreira, casado com Dona Maria Nunes de Grijó, esta sim, herdeira de

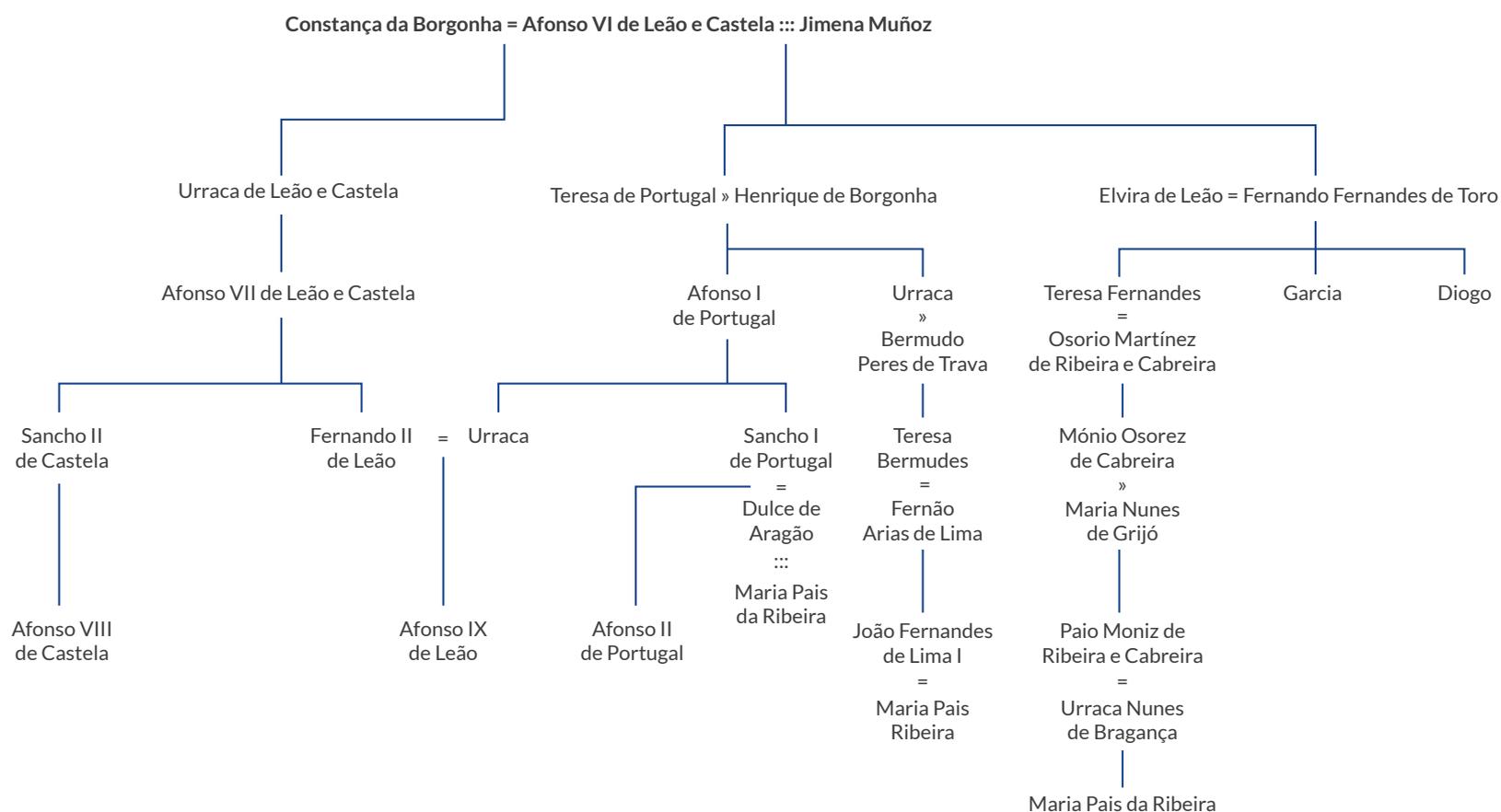
D. Nuno Soares de Grijó, o grande protector do mosteiro de Grijó, filho dos seus *fundadores* nos finais do século XI e que obtivera de Dona Teresa a carta de couto para aquele cenóbio agostinho. D. Mónio, por outro lado, e ainda segundo o Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, era filho de um conde D. Osório, senhor de Ribeira e Cabreira. E até aqui chegava o que se sabia do ponto de vista genealógico; mais à frente falarei sobre o património de Dona Maria Pais.

Investigações posteriores, sobretudo feitas em Espanha por Jaime de Salazar y Acha em torno da linhagem dos Osório, continuadas depois, já mais recentemente, por dois discípulos meus, Inés Calderón Medina e João Paulo Martins Ferreira, vieram lançar bastante luz sobre as origens do conde D. Osório e, sobretudo, o protagonismo da linhagem da nossa biografada. Serei aqui bastante sintético, pois a árvore genealógica que acompanha estas páginas é por de mais eloquente. Em breves linhas se dirá que o conde D. Osório, senhor das terras de Cabreira e Ribeira, situadas na região de El Bierzo, fronteira entre a Galiza e Leão, e que pertencia à ilustríssima linhagem dos Flaínez, casou com Dona Teresa Fernandes, filha da Infanta Dona Elvira e do conde D. Fernando Fernandes de Toro. E aqui acontece toda a diferença!

Com efeito, a Infanta Dona Elvira era a irmã mais velha da nossa Infanta-Rainha Dona Teresa, ambas filhas naturais do Imperador Afonso VI de Leão e Castela, tidas pelo monarca, enquanto viúvo, em Dona Jimena Muñoz, de uma importante linhagem aristocrática leonesa e irmã de D. Pero Muñoz, documentado como tenente de Cabreira e Ribeira em 1092. A partir daqui não é difícil deduzir o parentesco que uniu os descendentes das duas Infantas, ou seja, Dona Teresa Fernandes era prima co-irmã – ou prima direita, como hoje diríamos – de D. Afonso Henriques, pelo que já não estranha ver o seu filho D. Mónio Osorez na corte portuguesa e casado com a herdeira do Senhor de Grijó, ou que o filho de ambos, D. Paio Moniz, ocupasse importantes cargos junto do seu régio primo D. Sancho I, e que este, por fim, se encantasse com a beleza da filha daquele e sua prima, a nossa *Ribeirinha*. Como é natural, esta linha de parentesco é igualmente válida para a descendência legítima de Afonso VI, isto é, depois da sua relação com Jimena Muñoz, o monarca voltou a casar, agora com Dona Constança de Borgonha, tia do nosso Conde D. Henrique, pelo que, sendo a filha e herdeira daquele, a Rainha Dona Urraca de Leão e Castela, meia-irmã das nossas já referidas Infantas Elvira e Teresa, também Dona Teresa Fernandes era prima co-irmã do Imperador Afonso VII, pelo que já não estranha tanto que a *Ribeirinha* fosse recebida e protegida, anos mais tarde, por Afonso IX de Leão, neto daquele e também por isso seu primo.

Mas, as relações de parentesco de Dona Maria Pais com as famílias reais não se ficavam “apenas” pela ligação directa àquelas; com efeito, o seu casamento com D. João Fernandes de Lima, rico-homem nas cortes portuguesa e leonesa, como mordomo-mor de Afonso IX de Leão ou de D. Sancho II de Portugal, não fez mais do que reforçar aquelas de forma indirecta, uma vez que ele era neto da Infanta Dona Urraca, irmã do nosso primeiro monarca, como o já referido esquema genealógico demonstra.

Linhas de ascendência régia de Dona Maria Pais da Ribeira



Antes de concluir, uma breve referência ao seu património, disperso por várias regiões a norte e a sul do Douro (Lanhoso, S. João de Rei, Penafiel de Soaz, Vieira, Braga, Penafiel de Sousa, Maia ou Figueiredo de Rei), resultado da herança de bens patrimoniais provenientes pela linha paterna, conjugada com a “linha” dos de Grijó, e naturalmente aqueles que recebeu por doação de D. Sancho I, de entre os quais se deve destacar o senhorio de Vila do Conde, com os rendimentos do movimento comercial da foz do rio Ave, ou os casais que constituíam o couto de Pousadela; bens que, aquando das *Inquirições Gerais de 1258*, já estavam na posse dos seus descendentes, pelo que terá falecido pouco antes dessa data, pois que ainda se documenta viva em 1256. Admito, por outro lado, e sem grandes reservas, que possa ter sido sepultada no mosteiro de Santa Maria de Bouro, como ainda era lembrado no século XVII por um dos autores da *Monarquia Lusitana*.

Para os seus descendentes se dedicam as últimas reflexões desta tão breve quanto despreziosa notícia. Como facilmente se pode calcular, com filhos resultantes de uma relação régia ou de um casamento com um membro tão importante das cúrias régias portuguesa e leonesa, para além da própria origem régia da *Ribeirinha*, as suas alianças matrimoniais não poderiam deixar de acusar a origem ilustre do seu sangue.

Destaquem-se, de entre os seis filhos tidos de D. Sancho I, os nomes de D. Rodrigo Sanches, figura bem conhecida pela sua participação directa nos tempos do atribulado reinado de seu sobrinho, D. Sancho II, vindo a falecer na célebre lide de Gaia, em 1245, combatendo no exército que apoiava as pretensões do seu outro sobrinho, o futuro D. Afonso III; não surpreenderá que tenha sido sepultado no familiar mosteiro de São Salvador de Grijó, num belo túmulo recentemente “redescoberto”. Também uma das suas irmãs, Dona Teresa Sanches, merece um destaque especial, pois que, como segunda mulher do poderoso rico-homem leonês, D. Afonso Teles, o Velho, senhor de Meneses e

de Albuquerque, figura como ascendente da mais alta nobreza portuguesa, sendo antepassada, entre outras, de Dona Inês de Castro ou de Dona Leonor Teles. Quanto aos filhos tidos de D. João Fernandes de Lima, sublinharia as alianças das suas filhas, Dona Teresa Anes com D. Mem Garcia de Sousa, chefe da mais antiga e prestigiada linhagem portuguesa, e por isso antecessor dos dois ramos em que aquela se dividiria (Sousas de Arronches e Sousa do Prado), ou Dona Maria Anes, casada com D. Afonso Teles de Córdova, e assim avó da Infanta Dona Maria de Molina, Rainha de Castela.

Em conclusão, a figura de Dona Maria Pais da Ribeira exemplifica bem a importância política da mulher nobre na Idade Média, muito longe da ideia de um ser frágil e sem qualquer capacidade de iniciativa. Muito pelo contrário, e quero admitir, para além da sua inquestionável beleza, a *Ribeirinha* soube fazer valer o prestígio do seu alto nascimento, gerindo o seu próprio património, escolhendo o seu marido, e provendo às alianças estratégicas dos seus descendentes.

Foi, e ainda é, no feminino, uma das figuras mais fascinantes e sedutoras do nosso passado, e, por certo, marcou de forma indelével as terras do Alto Minho, entre Lanhosos, Vieira e Amares, onde por fim repousa.

VALDOSENDE: PAPEL DAS MULHERES NUM PROCESSO DE CONFLITO E MUDANÇA¹

Helena Vilaça

Professora Associada com Agregação
Departamento de Sociologia
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Investigadora integrada do Instituto de
Sociologia da Universidade do Porto (IS-UP)

Os traços da modernidade que marcaram o ocidente europeu depois da II Guerra Mundial – crescimento económico, intensificação dos fluxos migratórios, desenvolvimento tecnológico, aumento dos níveis de escolaridade e secularização – poucas repercussões tiveram na sociedade portuguesa.

O analfabetismo, a emigração para Estados Unidos da América (EUA), Canadá e para países europeus desenvolvidos e ainda em reconstrução na sequência dos efeitos da guerra, os baixos índices de progresso económico e social, o fechamento em relação ao mundo, agravado por guerras coloniais, sem fim à vista, e a uniformidade religiosa eram os traços gerais do país. Ao escrever sobre uma pequena aldeia perdida nas franjas do Gerês, Rosa Maria Lopes (2009) procura contextualizar a história sobre aquele lugar no quadro geral da sociedade portuguesa dos anos sessenta do século XX.

No que respeita à homogeneidade da paisagem religiosa, de recordar que o país nunca tinha conhecido a reforma protestante. Depois da expulsão e “conversão” de muçulmanos e judeus, as primeiras minorias religiosas surgiram apenas em finais do século XIX como fenómeno de importação, por via de estrangeiros, de tradição protestante e evangélica, cá radicados. Tal diversificação, estatisticamente exígua, não pluralizou a sociedade portuguesa e a abertura religiosa de curta duração durante a Primeira

¹ Texto apresentado no concelho de Terras do Bouro, no âmbito do ciclo de conferências “Estórias do Minho – Narrativas no feminino de uma geografia identitária”.

República foi efêmera e inconsequente (Vilaça, 2010; Vilaça e Oliveira, 2019). Isto explica uma secularização tímida, tanto em termos de práticas e crenças religiosas individuais como, no plano macro-societal, a proximidade que o Salazarismo estabeleceu sempre com o catolicismo romano, com vista a uma legitimação religiosa do poder político.

Valdosende foi, antes de se tornar o “caso especial”, um caso ilustrativo desse Estado Novo em agonia. O lugar do Assento da freguesia de Valdosende exemplifica adequadamente o norte rural português. Em finais de sessenta e inícios de setenta do século passado, a aldeia, tal como refere Rosa Lopes (2009), tem as suas melhores terras de cultivo submersas no Cávado, devido à construção da barragem da Caniçada. Como se tal não bastasse, a lei de florestamento dos baldios, que remontava aos anos trinta, empobreceu o rebanho de cabras. Pastores e agricultores transformavam-se em madeireiros, cortando troncos e vendendo-os. E é neste quadro de depauperização acelerada que os habitantes de Valdosende se vêm confrontados com as exigências de um pároco que impõe a construção de uma nova residência paroquial a uma população carente e fundamentalmente de autossustentação.

É neste quadro social que os habitantes do Assento (de Valdosende) decidem, de acordo com o Conselho comunitário, escrever ao arcebispo da Braga, ao Cardeal Patriarca e ao Papa Paulo VI. Estas ações não obtiveram, porém, sucesso. A única personagem de quem obtiveram resposta foi o próprio Papa que indicou que remetessem o problema para o arcebispo de Braga. A comunidade camponesa chegou, assim, a uma situação de desespero, pois é atingido o ponto em que não há quem celebre os rituais de passagem nem assegure os momentos religiosos do ano litúrgico. Assim nasce e se agudiza o conflito que mobiliza a comunidade, onde as mulheres assumem um protagonismo determinante liderando várias práticas e celebrações religiosas, como é o caso, entre outros, do Dia de Todos os Santos e dos Fiéis Defuntos.

Uma comunidade reunindo muitas, senão todas, as características do ideal-tipo camponês, vê-se destituída da sua dimensão sagrada a qual, como se sabe, é indissociável de toda a vida coletiva camponesa. Acima de tudo, a honra coletiva, sustentáculo da sua identidade, fica exposta à humilhação e vê-se sob estado de ameaça. Nesse processo, foi determinante uma mulher retornada dos EUA, país onde se se tinha convertido ao protestantismo, mais propriamente na sua versão metodista, e que apelou os seus conterrâneos à busca de uma igreja cristã não católica, desconstruindo mitos e preconceitos sobre esse ramo do cristianismo, que, num país de horizontes curtos, conotava o protestantismo e os evangélicos com o diabo ou o comunismo.

A intervenção desta mulher, que vem à sua aldeia de origem para casar, representa um passo decisivo na busca de uma alternativa religiosa, especificamente, na procura de uma igreja protestante. Havia que rapidamente, sob que modalidade fosse, ressacralizar a vida social. Apesar da teologia protestante ter na sua essência a importância da conversão individual, a mudança religiosa opera-se aqui coletivamente – quase 100 profissões de fé num único culto em 1972. A ressocialização na nova fé, em termos coletivos, só depois acontece. O processo de conversão, reconheça-se, foi facilitado pelo facto de o pastor da Igreja Metodista de Braga e respetiva esposa possuírem uma sensibilidade ímpar relativamente ao problema com que foram confrontados e a consciência plena de que a inevitável rutura religiosa não poderia, por um lado, anular as tradições populares da cultura camponesa nem, por outro, consubstanciar-se num discurso anticatólico romano.

Quase repentinamente Valdosende transfigurou-se em palco e ator de uma mudança que o recolocou tanto no campo religioso como no campo social. De pequena espaço no “mar do catolicismo”, aquele lugar reemergiu, de forma sísmica, como ilha – expressão aliás utilizada pela imprensa da época. Reformulando a metáfora, ocupando um lugar despercebido na centralidade hegemónica do mundo católico, arriscou mudar-se para as margens ocupadas pelas religiões minoritárias, sujeitando-se a todo o tipo de fragilidades que tal implica.

A forma como Valdosende sobreviveu lembra-nos o estatuto das minorias religiosas de outras épocas. Não as das democracias do século XX, mas das minorias antes da Reforma do século XVI e mesmo depois dela. Tal como no passado, muçulmanos na Europa cristã e judeus e cristãos sob o Império Otomano, Valdosende passou a ser considerada como um grupo à parte, uma espécie de corporação com uma cultura específica. E, como sabemos, as minorias religiosas são, à partida, desprovidas de poder, recursos e oportunidades face aos detidos por Igrejas maioritárias, com quem o Estado (mesmo o secular) elege sempre como interlocutor principal.

Pesem todos os obstáculos, a população de Valdosende, sob a orientação a igreja Metodista, enveredou pela ação. Numa primeira fase, foi lançado um plano de SOS com vista a dar resposta às situações mais dramáticas de carência de bens de primeira necessidade (alimentos, roupas), sendo as crianças os primeiros alvos de carência. Entretanto, foram sendo concebidos os projetos de desenvolvimento local com o apoio de igrejas portantes europeias. A construção do templo foi uma necessidade prioritária. Independentemente da questão utilitária – criação de um espaço para o culto religiosos -, a dimensão simbólica nele implicada permitiu a restituição da dignidade coletiva da aldeia.

Uma vez recuperado o sagrado materializado no templo, a Igreja Metodista procurou levar a cabo projetos de cariz social, segundo uma lógica de desenvolvimento autossustentado, não escamoteando as conflitualidades presentes em muitas das iniciativas encetadas.

Utilizando um conceito sociológico recorrente, Valdosende reterritorializou-se: consolidou-se localmente, mas adquiriu, de igual modo, uma projeção sui generis ao nível de igrejas e organizações protestantes europeias. Paradoxalmente, ao protestantizar-se aquele lugar simultaneamente guetizou-se (do ponto de vista religioso) e passou a pertencer a um mundo maior, estabelecendo redes dentro da sociedade portuguesa e fora dela.

Valdosende está longe de ser, do ponto de vista sociológico, um fenómeno que tivesse repercussões estatísticas ou efeitos de proliferação causadores de impacto no mundo religiosos minoritário português. Os meios de comunicação social, ainda que lhe tenham prestado alguma atenção, estavam longe de ter a capacidade de noticiar e potenciar como atualmente. Além disso, o quadro não era propriamente democrático. Valdosende é, como se disse, um fenómeno que se opera nas margens. E o seu valor reside precisamente aí. A análise de um fenómeno minoritário contribui, sem qualquer dúvida, para uma compreensão mais aprofundada da nossa sociedade e dos processos sociais nela em curso.

EM LOUVOR DA VIRGEM: EXPRESSÕES DO CULTO MARIANO NA TERRA BRACARENSE NO PERÍODO MEDIEVAL

Luís Carlos Amaral
Faculdade de Letras da Universidade
do Porto; CITCEM-UP; CEHR-UCP.

“Benedicta sejas tu madre de Deus vyvente,
oo gloriosa domyna (isto é, senhora).

Beenta sejas tu madre do senhor regente,
porque tu pariste o preço da humanal gente.
O gloriosa domyna.

Beenta sejas tu estrella matutina,
oo gloriosa dona,
que portaste a nossa luz divyna.
Oo gloriosa domina.

Beenta sejas tu madre de Jesu Christo,
oo gloriosa dona,
que portaste o nosso senhor Deus muyto dulçissimo.
O gloriosa domina.

Benedicta sejas tu sobre toda creatura,
o gloriosa dona,
que portaste a infiinda de Deus altura.
O gloriosa domina”¹.

¹ MARTINS, Mário (1951). *Laudes e Cantigas Espirituais de Mestre André Dias*. Roriz – Negrelos: Mosteiro de Singeverga, p.114.

Pertence este breve excerto a uma laude com sabor a ladainha, onde ecoam antigos motivos litúrgicos e hinos latinos, que escreveu Mestre André Dias de Escobar (1348-1450/1451), certamente já em idade avançada. Este ilustrado frade dominicano, monge beneditino e bispo de várias dioceses beneficiou de uma vida longa e de um percurso internacional diversificado, pleno de viagens, de ocupações e de dignidades, que o levaram a participar no Concílio de Constança (1414-1418), que encerrou o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417) e tratou da reforma da cúria papal, e a ser abade comendatário dos mosteiros nortenhos de Santo André de Rendufe (concelho de Amares) e de São João Baptista de Alpendurada (concelho de Marco de Canaveses). Entre a sua importante produção literária destaca-se uma colectânea de laudes e cantigas espirituais, que versam diferentes personagens e temas sagrados. O trecho citado, que muito faz lembrar um responsório cadenciado pela repetição de um pequeno estribilho, integra esta obra e surge encimado por um esclarecedor título: “Esta lauda e cantica aplaz muyto aa virgem Maria, a quem alouva per esta guisa”.

O texto em epígrafe, ao qual poderíamos associar muitos outros, constitui, assim, um belo testemunho de como no Portugal da primeira metade de Quatrocentos – e certamente também no resto da Península e da Europa –, estava já bem estabelecida e ordenada a devoção à Virgem Santa Maria, exaltando-se, sobremaneira, a sua dimensão maternal. Não menos relevante é ainda a proximidade e o entendimento humano do que mais agrada e deleita à Virgem, que o cabeçalho da laude traduz. Seja como for, parece não haver dúvida que a aproximação humana e cristã a Maria sempre valorizou, em primeiro lugar, o seu exemplo e a sua entrega enquanto mãe. Não por acaso, desde muito cedo, em distintos pontos da Cristandade oriental e ocidental, os fiéis começaram a associar, simbolicamente, a imagem da Virgem-Mãe à da Igreja-Mãe, sublinhando, desta forma, o papel de ambas enquanto mães castas, pródigas e protectoras dos cristãos. Em última análise, procuravam transformar em experiência real aquele que foi o último “mandamento” de Jesus já supliciado na cruz, confiando sua mãe a João, o discípulo muito amado: “Então, Jesus, ao ver ali ao pé a sua mãe e o discípulo que Ele amava, disse à mãe: «Mulher, eis o teu filho!». Depois, disse ao discípulo: «Eis a tua mãe!». E, desde aquela hora, o discípulo acolheu-a como sua” (Jo 19, 26-27). Neste sentido, os crentes discerniram e aceitaram que a Mãe do Salvador era também sua mãe e, graças a esta filiação universal, podiam tomar parte no Mistério da Redenção.

Naturalmente, a conceptualização doutrinal demorou a estabelecer os seus princípios orientadores e a Igreja institucional foi dando os passos que as várias épocas entenderam apropriados

ao nível da catequese e do culto litúrgico marianos, alcançando consensos que não evitaram momentos de acesa controvérsia e de não menor divergência. Nada disto, porém, impediu o desenvolvimento precoce da devoção a Santa Maria, que surge documentada desde o século II e que conheceu um forte impulso a partir do Concílio de Éfeso (431), convocado precisamente para se tentar ultrapassar algumas discordâncias teológicas surgidas nas Igrejas do Oriente, acerca da figura da Mãe de Deus. A rápida divulgação do culto ao longo dos séculos seguintes fez aumentar, como seria expectável, a curiosidade em torno da vida terrena de Maria e do seu relacionamento com Jesus. No entanto, o que sabemos acerca da existência histórica daquela que estava destinada a ser a Mãe do Redentor, desde a sua concepção à sua Assunção aos céus, passando pela vida pública de seu filho, resume-se a um conjunto de limitadas informações transmitidas pelos Evangelhos canónicos, pelos apócrifos e pela Tradição. Um acervo de fontes distintas, concebidas e escritas em lugares e tempos diferentes e com estilos literários e objectivos diversos, mas que, no que respeita a Maria, parecem orientar-se sempre por um mesmo fio condutor, ou seja, a sua inabalável participação e colaboração no plano salvífico de Deus por intermédio de Jesus. Não obstante as lacunas e o desconhecimento, gerações sucessivas de cristãos empenharam-se em compreender Maria, aderindo à sua humanidade modelarmente espelhada na sempre discreta mas permanente intervenção, ainda mais assinalável por se tratar de uma versão feminina num mundo dominado por homens e que se definia como masculino à imagem do próprio Deus.

Neste contexto, o culto mariano e a aproximação à figura e ao papel da Virgem prontamente conheceram o que poderíamos designar como duas vias de desenvolvimento. Por um lado, a devoção do povo comum, mais espontânea e livre, pouco vocacionada para obedecer a normativos rígidos e sempre disponível para associar elementos distintos, relacionados com vetustos costumes e tradições locais e regionais. Muito dependente das especificidades dos lugares e das épocas, também no caso de Maria a religiosidade popular não deixou de assumir, por vezes, uma dimensão sincrética, que tende a amalgamar concepções e elementos heterogéneos, não raro de origem pagã. Por outro lado, e muito melhor documentado, surge-nos o culto oficial, canónico, elaborado e dependente de interpretações teológicas e de regras e disposições de natureza disciplinar, litúrgica e estatutária. No que concerne à Península Ibérica, encontramos desde cedo testemunhos evidentes da intervenção da hierarquia eclesiástica, no sentido de ordenar o culto à Mãe de Deus. Em pleno reino visigodo, por exemplo, no X Concílio de Toledo (656), entenderam os padres aí reunidos transferir para o dia 18 de Dezembro a festividade da Anunciação,

até essa altura celebrada a 25 de Março. Caindo esta data no período da Quaresma, tempo no qual não havia lugar para festas, várias dioceses tinham assumido dias diferentes para esta comemoração, sendo necessário haver um entendimento uniformizador. Interessa registar que nesta assembleia conciliar participaram, entre outros, os bispos Potâmio de Braga, Frutuoso de Dume, Flávio do Porto, Cesário de Lisboa e Zózimo de Évora, representando territórios que mais tarde viriam a integrar o reino português.

O longo e fecundo caminho percorrido pela devoção mariana nas suas diversas formas, no decurso do primeiro milénio, conheceu um forte rejuvenescimento a partir do século XII, ou seja, no tempo que conheceu o início do processo da formação de Portugal. Mercê do grande incremento da investigação e discussão teológica que então se operou, a devoção à Virgem e o seu culto particular ganharam um novo fôlego, aprofundando-se o significado e as “consequências” da sua intervenção no Mistério da Paixão e Morte de Jesus Cristo, bem como da dignidade única de que se revestiu ao aceitar ser “aquela que disse sim”. Porém, transformar aquilo que se foi estruturando como doutrina e, em alguns aspectos, evoluiu mesmo para matéria dogmática, em ensinamentos e orientações de conduta para a vida quotidiana, não poderia ser tarefa fácil. Catequizar e educar na fé — as mais das vezes expressa em princípios complexos e de difícil aceitação racional — a larga maioria dos cristãos, profundamente incultos, revelou-se ao longo da Idade Média, e de todos os séculos, um empreendimento difícil, mas imperioso. Uma das mais eficazes acções consistiu em estabelecer um percurso religioso mariano ao longo do ano, à semelhança e em paralelo com o que acontecia com Jesus e com os santos. Apoiado num conjunto de festas maiores que ordenavam o calendário litúrgico, estas celebrações transformavam-se, pedagogicamente, em momentos privilegiados de esclarecimento e doutrinação religiosa, moral e social. Referimo-nos, concretamente, às cinco grandes festas em louvor de Santa Maria, que se encontram referenciadas nos calendários medievais e das quais subsistem testemunhos bastantes no território bracarense e na generalidade do país.

O “ano mariano” começava com a festa da Purificação da Virgem, celebrada no dia 2 de Fevereiro e coincidindo com a não menor solenidade da Apresentação de Jesus no Templo. Documentada na Hispânia desde meados do século XI, popularizou-se com a adopção do rito romano. Beneficiou em Portugal de grande devoção junto dos fiéis, que não tardaram em denominar a festa de Senhora das Candeias e de Senhora da Luz ou, simplesmente, de Candelária, em virtude da sua associação à bênção e procissão das velas. Sucedia a festividade da Anunciação, a 25 de Março, não obstante a tentativa de a deslocar para 18 de Dezembro a

que nos referimos antes. O grande momento anual da devoção a Maria alcançava-se, porém, no dia 15 de Agosto, com a festa da Assunção ou Dormição. Não admira que assim acontecesse, atendendo à secular tradição da Igreja de lembrar e celebrar a memória dos santos e mártires no dia da respectiva morte, isto é, no seu “dies natalis”, no dia do nascimento para a verdadeira e eterna vida. Da particular relevância litúrgica desta celebração nos apercebemos também, por ser a única relacionada com Maria que tinha vigília e oitava, estabelecidas desde 847. Ao longo do período medieval foi sempre a mais importante e popular das festividades marianas, sendo vulgarmente designada como a Santa Maria de Agosto. Fortemente implantada nas terras do Entre-Douro-e-Minho, assumiu com o tempo várias outras denominações, sobretudo nas localidades onde se realizavam solenes procissões e grandes romarias.

Logo no mês seguinte, mais exactamente a 8 de Setembro, decorria a festa da Natividade da Virgem. Consagrada no calendário litúrgico e na tradição hispânica com a divulgação dos costumes romanos, esta devoção particular nunca deve ter alcançado especial notoriedade, considerando o reduzido número de paróquias minhotas e do resto do país dedicadas a esta invocação. Por último, no dia 18 de Dezembro, festejava-se a Expectação do Parto. Não tendo vingado a celebração da Anunciação neste dia, ainda assim entendeu a Igreja preservar a data para uma importante devoção a Maria e à Maternidade Divina que acolheu, ainda mais de salientar por acontecer uma semana antes do Natal. Nos séculos medievais, e nas primeiras vésperas desta festividade, foi-se divulgando o costume de “cantar-se as antífonas do *Magnificat* alusivas ao Redentor, iniciadas pela interjeição do Ó. Daí chamar-se em Portugal a esta festa de Nossa Senhora do Ó”². Finalmente, já no século XIV instituiu-se a festividade da Senhora das Neves (5 de Agosto) e ao longo da centúria seguinte as da Visitação (2 de Julho) e da Conceição (8 de Dezembro). Relativamente a esta última convirá destacar que, sobretudo nos derradeiros séculos medievais, a par da divulgação do culto começou a fortalecer-se a ideia da concepção imaculada de Maria, o que, por outras palavras, significava reconhecer e aceitar que Maria não fora tocada pelo pecado desde a sua concepção. Esta interpretação teológica granjeou por toda a Europa convictos defensores, tanto eclesiásticos como leigos, e conheceu em Portugal um dos seus primeiros apologistas na pessoa do rei D. Duarte (1433-1438). Já em relação à Visitação a sua implementação beneficiou do empenho da própria coroa. Com efeito, em 23 de Maio de 1516, D. Manuel I (1495-1521) determinou que em todo o reino se fizesse, a 2 de Julho de cada ano, uma procissão em honra da Visitação de Nossa Senhora: “Posto que todos os christãos tenhamos tanta obrigaçam a Nossa Senhora como ho temos

² AZEVEDO, Carlos A. Moreira (2021). *Santa Maria: Teologia, Arte e Culto em Portugal. Contributo do Santuário Mariano*. Lisboa: Imprimatur, p.12.

por ser rremedio e socorro de nossas necessidades e trabalhos asy espirituaes como temporaes, (...) hordenamos em todos os nossos Reinos se faça em seu louvor huma solemne preciação em quada hum anno como se faz em dia de Corpo de Deus e queremos que seja em dia da Visitação que Ella fez a Sancta Izabell, (...) porque asy como Ella corporalmente a quiz visitar asy espiritualmente nos visite pera que nossas obras sejam feitas e indrençadas a serviço de Nosso Senhor e seu”³.

Como referimos mais acima, o verdadeiro itinerário mariano que as festividades representavam, marcando o ritmo do ano, encontra-se sobejamente documentado na terra bracarense, nos séculos medievais. Surge atestado, antes de mais, no número considerável de freguesias e respectivas igrejas que, muito cedo, foram dedicadas a Santa Maria e que, com o tempo, foram também diversificando os títulos da Mãe de Deus. E, naturalmente, na dedicação da própria catedral arquidiocesana, desde sempre colocada sob a protecção da Virgem. Esta estreita relação figura bem expressa, por exemplo, no diploma de 12 de Abril de 1112, com que os condes D. Henrique (1095/1096-1112) e D. Teresa (1095/1096-1128), encerraram o contencioso que mantinham com o arcebispo D. Maurício (1109-1118), estabelecendo, em definitivo, os limites do couto da Sé bracarense, que doavam “à gloriosíssima Mãe de Deus, a sempre Virgem Maria, em cuja honra estava fundada na cidade de Braga a igreja metropolitana”⁴; ou ainda na importantíssima carta de 27 de Maio de 1128, através da qual o jovem infante Afonso Henriques (1128-1185), a menos de um mês da batalha de S. Mamede (24 de Junho) e num verdadeiro acto de rebelião, confirmou o couto de Braga, associando-lhe novas doações e privilégios: “Eu, Afonso, filho do egrégio conde Henrique e da egrégia rainha Teresa e neto do excelso rei Afonso (VI), a Santa Maria de Braga e a ti, arcebispo D. Paio (Mendes), e a teus sucessores (...) doo e concedo o couto (...)”⁵. Também nos inícios de Duzentos, estava já enraizado na arquidiocese o costume de se celebrar uma missa solene em louvor da Virgem Santa Maria, todos os sábados. Por sua vez, em 1431, o arcebispo D. Fernando da Guerra (1416-1467) determinou que em todos os sábados em que não houvesse impedimento, se rezasse o ofício de Nossa Senhora “Cantica Canticorum”, estando a ele obrigados todos os clérigos e religiosos da província eclesiástica de Braga. Décadas mais tarde, pertenceu ao seu sucessor, D. Luís Pires (1468-1480), reorganizar a forma de celebrar este ofício.

Não será necessário arrolar mais testemunhos para ilustrar quão próxima e estreita foi, no período medieval, a relação entre o clero e o povo minhoto e Nossa Senhora. E mesmo sendo difícil de documentar, não duvidamos que, para a grande maioria dos cristãos, tornou-se prática comum encomendar-se diariamente

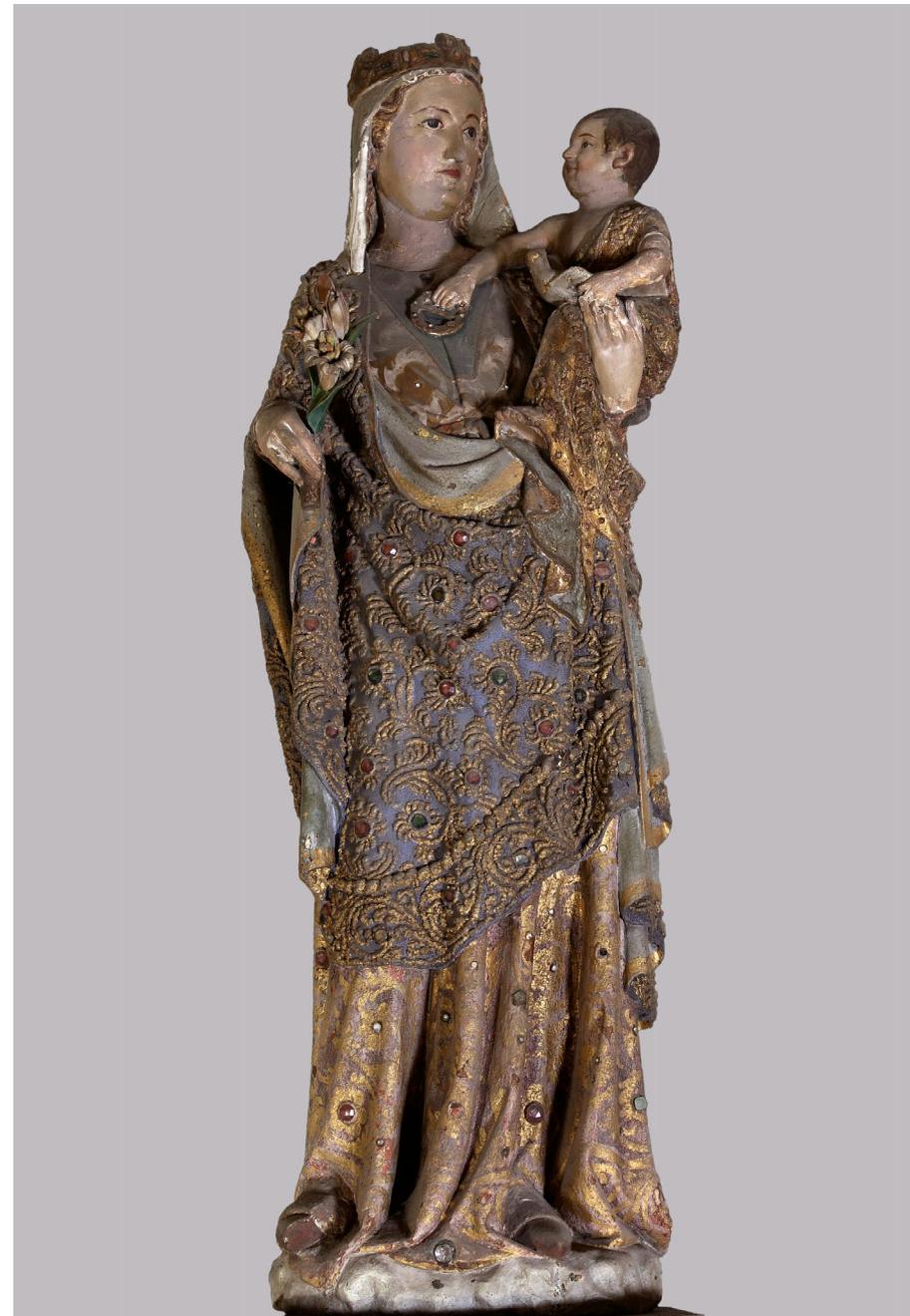
³ COSTA, Avelino de Jesus da (1979). *O Culto Mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa nos séculos XII a XV. Em De Cultu Mariano Saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis Romae Anno 1975 Celebrati*, vol. III, *De Cultu Mariano in Nationibus et in Ordinibus Religiosis*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, p.344.

⁴ COSTA, Avelino de Jesus da (1957). *A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média. Em Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica*, tomo II, p.15.

⁵ AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge (2020). *Teresa. A condessa-rainha*. Lisboa: Temas e Debates, p.341.

à Virgem, rezar muitas vezes as orações de Ave Maria e de Salve Rainha, ouvir missas em honra da Mãe do Salvador, acender velas diante das suas imagens e altares e peregrinar aos seus santuários rogando a sua intercessão e agradecendo-lhe as graças recebidas. Porém, aquilo que permanece de mais singular e de mais decisivo no legado da devoção a Maria, aquilo que certamente mais seduziu os crentes (e os não crentes) de todos os tempos, é que a sua extraordinária grandeza e todo o seu poder residiram no facto de ela, enquanto simples mulher, parecer ter encontrado o sentido da sua existência no serviço silencioso e no dom total de si mesma.

Virgem com o Menino sob a invocação de Santa Maria de Braga. Capela-mor da Catedral de Braga. Fotografia de Manuel Correia.







AVE



PÓVOA DE LANHOSO 21 . 05 . 2021 **VIZELA** 05 . 06 . 2021 **GUIMARÃES** 19 . 06 . 2021 **CABECEIRAS DE BASTO** 27 . 06 . 2021
FAFE 05 . 10 . 2021 **VIEIRA DO MINHO** 14 . 11 . 2021 **VILA NOVA DE FAMALICÃO** 20 . 11 . 2021 **MONDIM DE BASTO** 29 . 11 . 2021



MARIA DA FONTE NO MINHO: MULHER E IMAGINÁRIO

Armando Malheiro da Silva
FLUP - CITCEM

1. O que é possível...

Ao desafio lançado a resposta é a possível e, confesso, não me é confortável Nada tenho de novo para vos apresentar, apenas regressar aos idos de 1996 e recuperar uma contribuição modesta e “exótica”, feita em colaboração com o meu colega e amigo Professor Alberto Araújo, no Congresso realizado, aqui na Póvoa de Lanhoso, “Maria da Fonte – 150 anos, 1846-1996”¹.

2. Um pouco de história

A estrutura e a conjuntura são conceitos operatórios braudelianos (Fernand Braudel 1902-1985), que continuam bastante úteis e empregues segundo óticas várias (mais redutoras umas, mais abrangentes outras). Para Braudel estrutura reduzia-se ao “espaço” e “à longa duração” e correspondia a uma “realidade que o tempo desgasta e transporta durante um longo período”². Uma definição que não satisfiz Pierre Vilar e, por isso, desenvolveu longamente o conceito, referindo a dada altura que além do modo de produção há outros elementos estruturais, como a distribuição dos grupos no espaço, a cultura, etc., associados à longa duração e que densificam a noção de estrutura³.

¹ Silva, Armando B. Malheiro da; Araújo, Alberto Filipe. *Maria da Fonte e Miguelismo – notas para uma leitura mitanalítica*, in *História da coragem feita com o coração: actas do congresso Maria da Fonte – 150 anos, 1846-1995*. Póvoa de Lanhoso: Câmara Municipal 1996, pp. 195-217.

² Vilar, Pierre. *Pierre, Iniciação ao Vocabulário da Análise Histórica*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1985, p. 63

³ *Ibidem*, p. 64 e ss.

Pierre Vilar define conjuntura como “o conjunto das condições articuladas entre si que caracterizam um dado momento no movimento global da matéria histórica (...) todas as condições, tanto das psicológicas, políticas e sociais, como das económicas ou das meteorológicas”⁴.

Apliquemos os conceitos ao caso português:

conjuntura 1755-1777/80;

conjuntura 1777/80-1834; mudança estrutural

conjuntura, 1834-1851;

conjuntura, 1851-1890;

conjuntura, 1890-1826;

conjuntura, 1890-1926;

conjuntura, 1926-1945;

e conjuntura, 1945-1974

Ressaca pombalina, ecos da Revolução, inversão, fuga, perda da joia colonial, “morte ao francês”, guerra fratricida... **conjuntura 1777/80-1834**

Conjuntura de 1834-1851 — No plano político o confronto entre setembristas (Passos Manuel, “Revolução de Setembro de 1836”) e cartistas ou cabralistas (Costa Cabral, defensor da Carta de 1826 outorgada por D. Pedro IV), a eclosão da revolta da “Maria da Fonte” ou “Revolução do Minho” (1846) e a “Guerra da Patuleia” (6 de outubro de 1846 a 30 de junho de 1847, data da assinatura da Convenção de Gramido), na qual se envolveram miguelistas apostados em fazer vingar a “Contra-Revolução”.

3. Abordagem mitanalítica: breve nota

A Mitanalise é, aqui, entendida como hermenêutica durandiana (Gilbert Durand, 1921-2012), “método” que visa a detecção dos traços míticos (esquemas míticos) latentes ou difusos (mito implícito) e patentes (mito explícito), visto que nem sempre a presença do mito é “captada”, nos tecidos social e textual, pela consciência coletiva, como foi claramente demonstrado por Jean-Pierre Sironneau. E por conta dessa opacidade urge ter um conceito amplo de ideologia e uma proposta metodológica de identificação dos ideogramas (portadores de esquemas míticos) em três níveis:

⁴ *Ibidem*, p. 77.

1º nível: recolha de fontes primárias e secundárias – todos os textos possíveis de revelarem e de indiciarem uma maior ou menor espessura mítica e, por isso, o conjunto tem de ser aberto e amplo;

2º nível: operar cortes sincrónicos para se detetar os ideogramas unidimensionais e bidimensionais, o que pressupõe não só um conhecimento e domínio autorizado do contexto político-social da época, na qual se moveu ou move o autor ou autores dos respetivos textos analisados, como também da tradição mitológica à qual esses textos estão associados; e

3º nível: análise de profundidades, que nos deve conduzir, através do exame crítico das listas de ideogramas unidimensionais e bidimensionais – especialmente estes últimos – à presença, mais ou menos difusa, dos esquemas míticos conhecidos (como, por exemplo, o de Prometeu, e é devido a esta conotação ou mesmo denotação ideológica que se pode passar à fase da legitimação, a qual reenvia, por sua vez, para as “estruturas antropológicas do imaginário”

O Mito, de acordo com as conceções de Carl Gustav Jung, Mircea Eliade ou do “estruturalismo figurativo”, não morre, permanece em latência, “oculto” e irrompe, derivado ou sujeito a “usura”, através do discurso; é narrativa, palavra saturada de sagrado, em conjunturas dominadas pela tensão, pelo choque, pela ação de mudança (de “purificação”), em suma por impactos fortes na estrutura.

A este sentido denso de Mito opõe-se o trivial ou comum de lenda, ficção, narrativa imaginada, , estória inventada para proveito individual ou para fins coletivos (como o da identidade comunitária ou nacional).

Por seu turno, imaginário é entendido não como mera associação de imagens e de ideias “fabricadas” e de ideias “fabricadas” no interior da(s) racionalidade(s), mas na sua plenitude estrutural e estruturante, isto é, imbricado no inconsciente coletivo e arquetipal de Jung.

4. O mito do Povo⁵ no feminino

Uma abordagem sociológica do mito que converge para a conceção que seguimos neste exercício interpretativo a propósito da Maria da Fonte: a ideia-força de Povo e suas raízes míticas e de Populismo na sua matriz iluminista/liberal

O Mito do Povo ou “as verdades primeiras” do Populismo em seis tópicos derivados de 4 polos:

⁵ Seguimos de perto o clássico Pessin, Alain, *Le Mythe du peuple e la société française du XIXe*. Paris: PUF, 1992.

1º Ausência (Relação Povo-Exílio):

2º Projeto (Relação Guia-Ser)

3º Sujeito (Relação Povo-Guia)

4º Nascimento (Relação Povo-Ser)

5º História (Eixo Exílio-Ser)

6º - Exílio (Guia-Exílio)

Para Pessin quem é o Povo do Mito e qual a base do Pensamento do Povo? E responde que é “o homem só, sem Deus, identificável, ainda que acidentalmente, com o Povo das máquinas e das forças industriais; é o homem da História”.

O Povo não são figuras avulsas e corporizadas, mas remete para “um tempo primordial” ou “*in illo tempore*” (Eliade), escapando, assim, ao juízo da História e evade-se para a não-História, onde está Prometeu. O par-Povo-Populismo significa revolta, esperança e de alguma maneira utopia, progresso em luta contra todos os atrasos e inércias da vida coletiva

Para fundamentar a sua análise Pessin apoiou-se num rico acervo de textos literários e de obra pintada, destacando Daumier, o pintor do Povo e Delacroix, autor de “A Liberdade nas Barricadas 1830”, que associou a luta armada à mulher

63

O mito do Povo emerge no feminino, sendo que com a 1ª República francesa (1792) nasceu *Marianne*, junção dos nomes Maria (Virgem) e Ana (sua Mãe) – retoma do culto mariano inscrito no messianismo cristão, mas com raízes arquetípicas próprias.

5. Maria da Fonte, Heroína popular ou do Messianismo à Mulher-Povo

A Revolução do Minho ou da Maria da Fonte consistiu numa série de tumultos populares, desde janeiro até às culminantes datas de 23 e 28 de março de 1846, quando ocorreram novos motins na freguesia de Fonte Arcada, Póvoa de Lanhoso teve um registo administrativo posto a descoberto pelo labor historiográfico de José Viriato Capela e Rogério Borralheiro:

... O Administrador do Concelho de Póvoa de Lanhoso depois do tumulto acontecido em Fonte Arcada e a que não pode atalhar com a Policia requisitou força armada em data de 27 a qual partiu no dia 28, e chegando à cabeça do Concelho poucas horas depois que duzentas a tresentas mulheres armadas de machadas, fouces,

sachadas, forcados e chuços tinham arrombado a Cadeia, pondo em liberdade cinco mulheres que o dito Administrador havia preso no dia antecedente, por implicadas no dito tumulto; sendo de notar que os homens não tem aparecido nos tumultos, mas diz o Administrador que se colocão de reservas ⁶

Do registo oficial pode passar-se às narrativas memorialístico-literárias com destaque para os “Apontamentos para a história da revolução do Minho em 1846 ou da Maria da Fonte” escritos pelo Padre Casimiro José Vieira (de Vieira do Minho e auto-proclamado, em 1846, Defensor das Cinco Chagas de Cristo), 1883. Os Apontamentos inspiraram Camilo Castelo Branco e a sua “Maia da Fonte” (s.d.)

A narrativa do Padre Casimiro exibiu um forte cunho providencialista, mas resvalou, como as outras, para a identificação da Heroína – como se chamava ou quem foi concretamente a líder dessas mulheres revoltosas. Esta preocupação não convoca diretamente o imaginário coletivo e profundo, mas sim o esforço ideológico de legitimar historicamente (disfarçando a lenda) a bravura coletiva e a superioridade identitária de uma micro-comunidade face à violência do Estado central – uma mulher símbolo de todas e de todos.

Essa Heroína popular remete, de imediato, para a emergência do Mito do Povo no feminino e enquanto representação populista passará para as conjunturas seguintes através da iniciativa republicana e patriótica dos Centenários da morte e Camões, em 1880, e da morte do Marquês de Pombal, em 1882 e, especialmente, após a explosão nacionalista do Ultimatum inglês (1890) que desembocará no 5 outubro de 1910.

Numa análise mais profunda, o Mito do Povo no feminino, tendo em foco a Maria da Fonte, evidencia a tensão forte e aguda entre dois vetores da “bacia socio-cultural” judaico-cristã e católica. O messianismo – recorrência do Messias salvador (que pode ser o Povo e/ou alguém que o encarne) associado ao culto mariano; e o milenarismo - o Reino de Deus na Terra após o Apocalipse, a Jerusalém celeste, a Idade do Ouro, a regeneração prometeica ou transformação secular.

⁶ Silva, Armando B. Malheiro da; Araújo, Alberto Filipe. *Maria da Fonte e Miguelismo – notas para uma leitura mitanalítica*, in *ib. cit.*, p. 209.

Importa frisar, com Alain Pessin , que o Mito do Povo ou o Populismo vai emergir com mais força na conjuntura de 1890-1926, sob a forma de projeto “redentor” laico, reenviando quer para o mito de Prometeu e o tema correlativo do Homem Novo, quer para um messianismo descristianizado, que haveria de contaminar profundamente a retórica republicana. Messianismo que, em Portugal, é milenar e profundo e que, nas conjunturas de 1777/60-1834 r 1834-1851, ressurgiu com força através da heroicização messiânica de D. Miguel (rei Absoluto, “último” representante legítimo do fundador da Monarquia Portuguesa, D. Afonso Henriques, figura heróica do Milagre de Ourique, mito fundador), tendo recebido efetivo apoio popular e daí a expressão “miguelismo popular”. O Povo rural (e franjas urbanas) e crente apoiou D. Miguel, mas a ideia-força de Povo dos miguelistas foi paradoxal para o infortúnio de sua Causa.

CORTE NA ALDEIA: AMBIENTE LITERÁRIO E PARTICIPAÇÃO FEMININA NO SÉCULO XIX

Micaela Ramon
ELACH/CEHUM – U. MINHO

O texto que agora se publica constitui uma versão revista e alargada de uma intervenção oral feita no âmbito do ciclo de conferências intitulado “Estórias do Minho – Narrativas no Feminino de uma Geografia Identitária”, inserido no projeto âncora subordinado ao tema “Identidade Cultural do Minho”, cofinanciado pelo programa “Norte 2020” e pelos municípios pertencentes às comunidades intermunicipais do Alto Minho, Cávado e Ave, através do Consórcio Minho Inovação.

O projeto teve como principal propósito revisitar e valorizar a herança cultural minhota sob uma perspetiva feminina, permitindo assim corrigir certos enviesamentos de prisma que tendem a subalternizar as mulheres e a conceder-lhes menor destaque na esfera pública. Desta forma, pretendeu-se dar visibilidade àquelas que, através da sua ação nas mais diversas áreas, deram um importante contributo para a configuração dos traços identitários de uma sociedade tipicamente reconhecida como patriarcal. Tal é o caso de Ana Amália Moreira de Sá, ilustre vizelense que se destacou no campo da criação literária sob o beneplácito de Camilo Castelo Branco, figura estelar do sistema literário oitocentista.

Assim, sob um título tomado de empréstimo ao reputado escritor seiscentista, Francisco Rodrigues Lobo, em cuja obra – *Corte na Aldeia* – se figura um serão de corte dedicado às práticas da discussão didático-moral, procura-se, neste texto, evocar as vivências culturais em territórios afastados dos grandes centros urbanos, onde é possível rastrear práticas de sociabilidade associadas aos livros, à escrita e às tertúlias literárias. Através de uma revisitação da figura e da obra de Ana Amália Moreira de Sá, busca-se dar destaque à participação feminina em atividades e contextos tradicionalmente reservados aos homens.

Ana Amália Borges Carneiro Barreto do Couto Moreira de Sá, filha de Miguel António Moreira de Sá e de Maria Bebiana Carvalho de Oliveira, nasceu a 28 de outubro de 1823¹, no solar dos Sás, em Santa Eulália de Barrosas, então uma freguesia de Guimarães. Atraída desde cedo pelo gosto da leitura de poesia, prática a que o ambiente familiar a convidava², já na idade adulta, Ana de Sá veio a relacionar-se com Camilo Castelo Branco, que frequentava Vizela e as suas Caldas, participando nos serões do Hotel Cruzeiro do Sul, onde se reunia com outros cavalheiros seus amigos em animadas tertúlias³.

Em obra monográfica dedicada a Vizela e à sua história, M^a José Pacheco sustenta que numa dessas reuniões de amigos, Camilo terá lembrado “a figura de Ana de Sá, a poetisa de *Murmúrios do Vizela* e a surpresa causada pela sua participação no torneio poético da *Guerra das Rosas*” (Pacheco, 2007, p. 583)⁴. Tal torneio foi iniciado por João Machado Pinheiro Correia de Melo, 1.º visconde de Pindela, amigo de Camilo Castelo Branco, que escreveu uma composição louvando os atributos das *rosas brancas*. Em reação, Ana de Sá fez publicar um poema, no jornal portuense *O Periódico dos Pobres*, no qual se pronunciava a favor das *rosas vermelhas*. Estavam assim lançados os fundamentos da contenda que opôs os dois adversários em competição, tendo-se deixado envolver na polémica outros vultos da sociedade letrada de então.

Com efeito, Correia de Melo veio rebater os argumentos de Ana de Sá, convencido de que se trataria de um homem a escrever com pseudónimo feminino. Sob essa presunção, na resposta, dada também em verso, convidou o suposto rival para um duelo, bem ao gosto do exacerbado dramatismo característico do período romântico:

¹ Em número do *Boletim Digital de Vizela*, publicado em 2 de janeiro de 2020, reproduz-se um assento de batismo que apresenta o dia 1 de novembro como sendo o do nascimento da autora: “Anna, filha legítima de Miguel António Moreira de Sá e de Dona Maria Bebiana Carvalho de Oliveira, da Casa de Sá desta freguesia de santa Eulalia de Barrosas, Termo de Guimarães, Arcebispado de braga, Neta pella parte Paterna de Francisco Joaquim Moreira de Sá e de Dona Anna Peregrina Pinto de Carvalho desta freguesia e pella Materna do Conselheiro Fernando Jacinto Manuel de Oliveira e de Dona Joana Maria Angélica de Carvalho, do Rio de Janeiro. Nasceo no primeiro dia de Novembro do anno de mil oitocentos e vinte e três, foi solenemente baptizada por João Baptista Pereira Capello, Vigário desta freguesia na sua Capella de Sá, paroquial, licença de sua Excelência Reverendíssima, aos nove dias do dito mês e anno e lhe empôz os santos óleos.” (Cf. [Ana de Sá \(Poetisa\) \(digitaldevizela.com\)](http://digitaldevizela.com)). Todavia, o dia 28 de outubro parece ser o mais consensual, até porque a própria autora escreve um poema com o título “Aos meus annos” que data de 28 de outubro de 1855, ou seja, quando completaria 32 anos de vida (Sá, 1861, pp.117-118).

² No texto introdutório ao volume que reúne a sua poesia, é a própria Ana de Sá quem escreve: “Fascinada desde tenra idade me hei dado do coração á leitura dos Poetas. E quanto maior cópia de versos eu lia, maior era o prazer, que eu encontrava n’esta arte divina, para a qual me convidava tambem o exemplo de meus Maiores e Primos, e principalmente de meo sempre chorado Pae e de meu saudoso Avô paterno” (Sá, 1861, p. 5).

³ A suposição sobre a existência de uma relação de amizade entre Camilo e o casal Ana de Sá /Silva Melo é frequentemente evocada. Porém, Alexandra Cabral, no verbete que dedica à autora vizelense, na 2ª edição do *Dicionário de Camilo Castelo Branco*, põe-na em dúvida: “Diz-se que Ana de Sá e seu marido, Manuel António da Silva e Melo, foram amigos de Camilo. Conheceram-se e cartearam-se, como veremos, mas é estranho que nos *Murmúrios do Vizela*, em que a autora dedica poesias com frequência a familiares e amigos, entre eles alguns íntimos do romancista (Bento de Freitas Soares, António Pinheiro Caldas, D. João de Azevedo), tenha utilizado apenas numa sua poesia esta epígrafe de Camilo: «Partida a rosa na haste / Rijo norte lhe soprou, / Quase pendia ao sepulcro / Grato aroma inda exalou...»” (Cabral, 2003, p. 710).

“Quem há aí que pretenda
 Esta luva levantar?
 Quem ousou na minha rosa
 Na rosa branca tocar?
 Vem à liça cavaleiro,
 Que um de nós há-de findar.

Quem é, ó rosa encarnada,
 Que te vem desafrontar?
 É cavaleiro, por certo,
 Quero com ele brigar.
 Vem à liça cavaleiro,
 Que um de nós há-de findar!

(Pacheco, 2007, p. 584)

Em defesa da poetisa, entraram na liça outros versejadores, entre os quais Gomes de Amorim (um amigo de Almeida Garrett), que, embora não conhecendo Ana de Sá, escreveu no mesmo *Periódico dos Pobres* “um longo poema dirigido “à Dama da Rosa Encarnada” que assina com o pseudónimo de Magriço, inspirando-se em *Os Lusíadas*” (Pacheco, 2007, p. 585), e provocando reação exaltada por parte de Correia de Melo que julgou ver a sua honra ofendida. Como vários anos mais tarde Camilo viria a evocar no *Cancioneiro Alegre*, as repercussões desta *Guerra das Rosas*, provocada pela ousadia da autora vizelense, foram tais, que se compararam a um verdadeiro terramoto: “Conservo vivas lembranças deste facto e do terramoto. A dama que hasteara a signa escarlata da sua rosa era Ana de Sá, descendente dos Sás das crónicas, menestrais e cavaleiros.” (Pacheco, 2007, p. 586).

A participação de Ana de Sá nesta pueril contenda poética não deixou de constituir um ato de coragem e de rebeldia, já que, na época, não era vulgar as mulheres publicarem textos na imprensa, muito menos para defenderem pontos de vista em clara rutura com os de elementos do sexo oposto, mesmo que sobre assuntos fúteis, como foi o caso. Talvez por isso, tal participação deu à poetisa a confiança e a audácia necessárias para pensar em organizar e publicar em livro outros versos de sua autoria, atividade a que, como já se disse, se dedicou desde a meninice. Porém, não o fez sem antes submeter os seus escritos ao juízo crítico de Camilo Castelo Branco, a quem enviou o manuscrito daquilo que viriam a ser os *Murmúrios do Vizela*. Camilo anotou profusamente o manuscrito, fazendo várias observações à margem do texto e incentivando-a a publicar os seus “belos versos”, com o argumento de que “o nosso País se ressentia da falta de autores femininos” (Pacheco, 2007, p.586).

⁴ A obra citada é a principal fonte dos demais pormenores que sobre esta contenda literária se relatam.

Uma vez publicada a obra, em 1861, a autora enviou um exemplar ao seu ilustre revisor, o qual, apesar de nessa altura estar preso na cadeia da relação do Porto, acusado do crime de adultério, se congratulou com o surgimento deste livro de versos, referindo-se-lhe numa crónica publicada na revista *Revolução de Setembro*, em junho do mesmo ano, em que escreveu a seguinte apreciação crítica:

“Tenho à vista um volume de versos, denominado *Murmúrios do Vizela*. A autora é a Sr^a. D. Ana Amália Moreira de Sá, que, segundo me dizem, reside no coração do Minho, em uma sua bela quinta nas margens do Vizela, cujos murmúrios poetizou. Neste volume há o fino sentir da senhora, e o quilate da inspiração quase natural e com vida. Dizem-me que esta senhora, sobre o ser poeta muito estimável, é esposa amantíssima e mãe de lindas crianças, que naturalmente lhe hão-de suceder no estro e na boa casa”. (Pacheco, 2007, p. 475).

Murmúrios do Vizela – Poesias é um breve volume, composto por pouco mais de meia centena de poemas a que se juntam as 15 composições trocadas aquando do certame *Guerra das Rosas*⁵. A obra foi publicada no Porto, saindo da Tipografia de F. Gomes da Fonseca.

69

O prefácio, da autoria da própria Ana Amália Moreira de Sá, está escrito em jeito de *captatio benevolentiae*. Nele, a poetiza enfatiza o seu gosto pela literatura, e muito particularmente pela poesia, enxertando-o numa tradição familiar que a leva a expressar o desejo de que os seus versos possam “ombrear” com os dos seus “Maiores” sem lhes “diminuir o brilho”. As suas composições são apresentadas ao leitor como a transcrição fiel de estados de alma, num sublinhado que as inscreve numa tradição lírica que encara a poesia como uma espécie de autobiografia literária em que vivência e escrita se confundem de forma indestrinçável:

“(…) são as minhas poesias a expressão singela e candida de meu pensar – são o espelho sempre fiel das alegrias e dos prazeres de meu coração – são o eco puríssimo do meu viver, do meu querer, do meu sentir e do eu existir em todas as phases da minha vida até hoje.” (Sá, 1861, p. 6)

⁵ Os poemas que integram este apartado da obra estão datados de 7 de novembro de 1849 a 26 de março de 1850, o que dá bem ideia da importância da contenda que se estendeu por quase cinco meses. Por outro lado, no texto que antecede a compilação destes poemas, Ana Amália também recorda a disputa poética, escrevendo: “Há anos foi trazida ao torneio poético a questão das Rosas branca e encarnada, e por tempo ocupou as pennas de melífluos Vates. (...) E não trago a lume as poesias todas, que a nossa imprensa publicára n'aquelle tempo, por só ter em vista as que directamente se entrelaçaram com meus humildes versos, que também publico debaixo do mesmo titulo.” (Sá, 1861, p. 151).

São diversas as temáticas tratadas por Ana de Sá nos seus poemas. Muitos deles glosam sentimentos que espelham estados de alma (“Esperança”, “Ilusão”, “Abandono”, “Saudade”, “Desesperança”). Outros são composições circunstanciais dedicadas a um destinatário explícito por ocasião de algum acontecimento importante da sua vida (“A meu primo F. J. Moreira de Sá, na morte de sua mãe”, “Ao Illmº Senhor Alvaro de C. Moreira Pinto, pela ocasião da sua primeira missa”, “À Exmª Srª D. Celestina Chardonnay, por occazião de cantar numa *soiré* em casa da Exmª Condeça de Basto em Guimarães”). Outros ainda são inspirados pela natureza (“À rosa”, “À noite”, “O mar”) ou por sentimentos de amor filial exacerbados pela perda prematura do progenitor, sempre lembrado com admiração e saudade (“Saudade de meu pae”, “À memoria de meu pae”). Refiram-se ainda aqueles em que Ana de Sá toma por motivo o elogio de poetas (“A Camões”) ou de personagens da história pátria (“À apresentação e Egas Moniz a D. Affonso 7º, Rei de Leão”), fazendo prova da sua erudição e cultura. Aliás, Ana de Sá terá sido uma mulher com uma educação literária certamente acima da média para o tempo e o contexto, visto que os seus poemas surgem geralmente encimados por epígrafes colhidas nas obras de autores como Camões, Lamartine, Ercilla y Zuniga, Garrtett, Montaigne, Filinto Elísio, Alfred Musset, Vítor Hugo, Fénelon, Voltaire, Herculano, Rodrigues Logo, Rousseau, Camilo, Ronsard, entre outros. Acresce que tais citações são feitas em português, francês e espanhol, o que leva a crer que as obras de onde são retiradas fossem lidas no original por alguém que, pelo menos do ponto de vista das capacidades de receção, seria poliglota.

Tendo em conta os propósitos que nortearam a organização do ciclo de conferências que esteve na origem da criação deste texto, deter-nos-emos com um pouco mais de detalhe no comentário aos poemas que Ana Amália dedica à sua terra natal. São eles: “Ao rio Vizella”, “A Guimarães” e “À capella de Nossa Senhora da Tocha, no monte da Santa, na freguezia de S. Adrião de Vizella”.

O primeiro dos três poemas é o pórtico de entrada na obra. Ana de Sá fá-lo anteceder de um verso de Camões, retirado do Canto III de *Os Lusíadas*: “Esta é a ditosa Pátria minha amada”. No texto, composto por quatro sextinas de rimas interpoladas e brancas, a arte da escrita é apresentada como uma “missão”, uma espécie de incumbência que a autora não pode recusar, já que se vê compelida a dar letra de forma ao seu “sentir”:

**“Tenho a missão de poeta
No mundo para cumprir;
Triste vida sem ventura
Sofrer, chorar, e carpir;
Que ao poeta coube em sórte
Sómente saber sentir”.**

(Sá, 1861, p. 7)

A matéria dos seus versos confunde-se com a experiência vivencial e esta está intimamente relacionada com o contexto geográfico vizelense, ganhando destaque o rio enquanto elemento central de um *locus amoenus* que lhe serve de inspiração:

O texto de abertura enuncia, pois, o tom geral que preside à obra, a qual se assume como um tributo a Vizela, que, por metonímia, é elevada à condição de *pátria*.

O segundo poema, com características formais idênticas às do anterior, constitui simultaneamente um lamento e um grito de encorajamento lançado a Guimarães. Ao longo do poema, desenvolve-se um paralelismo por contradição que põe em confronto o esplendor pretérito da “pátria d’Affonso”, outrora nobre e sem rival, e a decadência observada no presente da escrita e que traz a cidade abatida, descontente e letárgica, incapaz de acertar o passo com o progresso:

Porém, talvez por se considerar herdeira da “nobre geração” valente, brava e leal dos vetustos *homens da terra*, Ana de Sá exorta a cidade a recuperar brios antigos para outra vez se afirmar no panorama nacional e assim recuperar a alegria e o prestígio perdidos:

**“E quero colher a palma,
Que do genio se mostrou
Aqui junto ao Vizella,
No berço que m’embalou;
Murmurar quero a saudade,
Que no peito se arraigou”.**

(Sá, 1861, p. 8)

**“Abatido, e descontente
Em letargo adormeceste;
Nem o progresso saudaste,
Nem bem inda o conheceste!
Um nome deste ao futuro,
Que logo após esqueceste!”**

(Sá, 1861, p. 116)

**“Guimarães; oh! Ergue a fronte,
Surge á luz, que os tempos dão!
D’uma idade a outra idade
Quantos seculos lá vão!
Recorda ao mundo o teu nome,
Teus dias se alegrarão.”**

(Sá, 1861, p. 116)

O texto “À Capella de Nossa Senhora da Tocha” é o último da coletânea, se se excluirmos os 15 poemas recuperados do torneio da *Guerra das Rosas*. Trata-se do mais longo dos três poemas e também daquele que apresenta relativamente maior complexidade formal, denunciando labor literário mais demorado. As estrofes mantêm-se de seis versos; porém, o esquema rimático apresenta rimas emparelhadas em “a”, interpoladas em “b” e novamente emparelhadas em “c”, repetindo-se este padrão ao longo das sete estrofes que compõem o poema.

Tal como o texto de abertura, também este constitui um tributo à “terra natal”. A partir de uma atitude contemplativa que aprecia a beleza agreste da pequena capela e do seu entorno, a poetiza procura recuperar o passado histórico que a visão no presente evoca:

“Tu, que serves de memória,
De recordação de história,
D’essas eras, que lá vão:
Tuas penhas escarpadas,
Tuas formas desmembradas
D’esses tempos que dirão?”

(Sá, 1861, p. 147)

“Aqui dizem que parára,
N’estes sitios acampára,
A romana legião:
E tu, vetusta capella,
Que do tempo és d’aquella,
D’este povo és tradição.

Assentada n’essa altura,
Se te falta formosura,
És um distinto padrão:
Tua crença renegando,
A Mãe de Christo abraçando,
És um templo Christão.”

(Sá, 1861, p. 148)

Esse exercício interpretativo permite-lhe recuperar aquilo que são as bases culturais da terra minhota em que nasceu, as quais, afinal, se confundem com as matrizes da própria civilização europeia, ou seja, o legado clássico greco-latino e a tradição cristã:

Essas são as razões que instigam a admiração da poetiza do Vizela pela sua terra de origem, cenário da sua existência e contexto no qual recolhe as experiências que lhe servem de matéria literária:

**“Que não deixe a natureza,
Que me contes a grandeza
Da minha terra natal!
E fartar-me este desejo
De dizer – foi qual a vejo
Às grandes terras igual - .”**

(Sá, 1861, p. 149)

O livro de poemas de Ana de Sá não constitui, por certo, um dos mais requintados exemplares da muito boa poesia escrita pelas maiores autoras da literatura portuguesa. No entanto, na sua singeleza, não deixa de fazer prova de uma atividade cultural palpitante que animaria Vizela na segunda metade do século XIX, demonstrando que, mesmo longe dos centros urbanos – Lisboa e Porto –, se desenvolviam “cortes d’aldeia”, nas quais desempenhavam um papel não irrelevante figuras de mulheres como Ana Amália Moreira de Sá que, assim, pode ser vista como um símbolo da identidade minhota, a quem não faltou a audácia e o pioneirismo para assumir a sua voz autoral e, através dela, cantar as belezas e as grandezas da terra que lhe serviu de berço e de tumba e que ela considerava por sobre todas as demais.

EM TORNO DE D. TERESA E DA PRIMEIRA FASE DO GOVERNO DO CONDADO PORTUCALENSE (1096-1112) ¹

Luís Carlos Amaral
Faculdade de Letras da Universidade
do Porto; CITCEM-UP; CEHR-UCP.

**“As nações todas são mistérios.
Cada uma é todo o mundo a sós.
Ó mãe de reis e avó de impérios,
Vela por nós!” ²**

¹ O presente texto constitui uma versão abreviada do artigo homónimo que resultou da conferência pronunciada pelo autor nas *II Jornadas Históricas – Afonsina 2021*, que sob o tema “A Mulher na Idade Média”, decorreram no Paço dos Duques de Bragança, em Guimarães, no dia 19 de Junho de 2021. (A Mulher na Idade Média. *II Revista Afonsina*. Guimarães, Município de Guimarães, 2021, p. 27-39).

² PESSOA, Fernando (1997). *Mensagem*. Ed. de Fernando Cabral Martins. Lisboa: Assírio e Alvim, p.22 (1.ª ed., 1934).

No celebrado conjunto de poesias que Fernando Pessoa (1888-1935) publicou em 1934, significativamente intitulado *Mensagem*, figuram, logo no início da evocação de “D. Tareja”, os versos com que abrimos o presente texto. Eivado de um profundo misticismo sebastianista, todo o poema exalta os venerados heróis de Portugal que, ao longo de sucessivas épocas e através dos seus feitos exemplares, parecem vaticinar a sempre renovada grandeza da Pátria. Na realidade, ao colocar D. Teresa entre os vultos fundadores da Nação, a quase prece a que Fernando Pessoa deu forma poética limitava-se a amplificar, literariamente, uma percepção histórica da figura e do papel da infanta, que há muito se enraizara na cultura e, sobretudo, na historiografia

portuguesa. O decisivo contributo neste sentido fora dado em meados de Oitocentos por Alexandre Herculano (1810-1877) que, apoiado na moderna crítica científica do seu tempo, nem por isso hesitou em formular juízos altamente valorativos sobre o carácter e a acção desenvolvida pela condessa de Portucale. Seja como for, o continuado trabalho de pesquisa e de edição crítica de fontes narrativas e diplomáticas, especialmente concretizado no último meio século, assim como a crescente interacção com a produção historiográfica espanhola e europeia em geral, têm possibilitado o alargamento de horizontes e sustentado novas perspectivas e caminhos de investigação.

A infanta Teresa era filha do rei Afonso VI de Leão e Castela (1047/1048-1109) e de Ximena Moniz e deve ter nascido em torno de 1079(-1130). Pelo lado de seu pai, filho de Fernando I e da rainha Sancha, corria-lhe nas veias o sangue régio leonês e pertencia-lhe toda uma herança simbólica que remontava aos primórdios da monarquia asturiana. Pelo lado de sua mãe, filha do conde Mónio Moniz e de sua mulher Velasquita, a estirpe de Teresa entroncava na alta nobreza da região leonesa do Bierzo. Pouco ou nada sabemos da sua vida até ao momento em que casou com Henrique de Borgonha e assumiu, conjuntamente, a chefia do Condado Portucalense. De facto, considerando os dados transmitidos pelos dois primeiros diplomas que se conservam do governo de D. Henrique (c.1069-1112), os forais outorgados aos povoadores de Guimarães ([1095-1096]) e de Constantim de Panoias (1096), afigura-se plausível que entre finais de 1095 e meados do ano seguinte já o cavaleiro borgonhês contraíra matrimónio com a infanta de Leão. Estes dois documentos, aliás, devem mesmo ser interpretados como as primícias da vida pública de D. Teresa. A partir deste momento passou a integrar o reduzido grupo de pessoas que materializaram a reorganização política, militar e eclesiástica que o conquistador de Toledo implementou em diferentes territórios do reino. Muito condicionado pela evolução recente dos acontecimentos que faziam perigar gravemente o processo de centralização em curso, e pressionado pela crescente ameaça almorávida vinda do sul, Afonso VI não deixou de ensaiar diferentes configurações do ordenamento regional do Noroeste hispânico, donde resultou a criação, entre 1090 e 1091, do Condado da Galiza, um vasto espaço que se estendia do mar Cantábrico ao vale do Tejo, prontamente confiado ao conde borgonhês Raimundo (c.1070-1107), entretanto casado com a infanta Urraca (c.1080-1126), filha legítima do rei e da rainha D. Constança. Porém, quase de seguida, demonstrada a inviabilidade desta solução, o mesmo Afonso VI não hesitou em separar as terras a sul do Minho, para com elas edificar uma nova entidade política e administrativa, desta vez sob a autoridade de Henrique e Teresa. Desta forma, a infanta ficou associada, em definitivo, à sorte da monarquia

e, em particular, à da região portugalense, que não voltaria mais a restabelecer os fortes laços políticos, religiosos, sociais, económicos e culturais que, secularmente, cultivara com as comunidades da *Gallaecia* de além Minho.

Tanto D. Teresa e D. Henrique, como D. Urraca e D. Raimundo, filhas e genros do monarca, receberam deste uma autoridade superior à dos restantes condes e governaram territórios de dimensões e recursos que superavam grandemente qualquer outra circunscrição condal. Não será excessivo afirmar que eram verdadeiros delegados régios dotados de poderes especiais. Logo no início a atenção de Henrique e Teresa orientou-se também para a influente aristocracia do Entre-Douro-e-Minho, militarmente muito experimentada na guerra de fronteira com os muçulmanos e não menos implicada no governo das terras. A este propósito reveste-se de significado especial o importante diploma de 23 de Novembro de 1097, através do qual os condes doaram e coutaram ao destacado magnate Soeiro Mendes da Maia um vasto património fundiário localizado a sul do rio Ave, bem próximo da comunidade beneditina de Santo Tirso de Riba de Ave. Vale a pena recordar que Soeiro Mendes, membro da poderosa linhagem maiata, cujas origens remontavam à segunda metade do século X, deveria ser nesses anos o mais rico, poderoso e prestigiado dos senhores portugalenses e, mercê do matrimónio com Gontrode Moniz, irmã de Ximena Moniz, era igualmente tio de D. Teresa.

Ao estreito relacionamento prontamente desenvolvido com os grandes senhores regionais correspondeu idêntico empenho na reconstrução da malha eclesiástica do condado e, em particular, na das instituições diocesanas. Dos cinco bispados que integravam os domínios de D. Henrique e D. Teresa, a saber, Braga, Porto, Coimbra, Lamego e Viseu, somente o primeiro e o terceiro estavam definitivamente restaurados e apenas Coimbra tinha nesse momento um prelado, D. Crescónio (1092-1098), uma vez que Braga, em virtude do afastamento do bispo D. Pedro (1071-1091), achava-se há vários anos em situação de vacância. Assim, nos derradeiros meses de 1097, é quase certo que o antigo monge Geraldo já tivesse sido seleccionado para ocupar a sede bracarense. Ora a designação de Geraldo para Braga (1097/1099-1108) só poderia ter-se verificado porque contava com o respaldo de Afonso VI e com o do influente arcebispo de Toledo, D. Bernardo de Sauvatat (1086-1124), cujo poder sobre as estruturas eclesiásticas da monarquia de Leão e Castela era, nessa época, absolutamente efectivo. Em paralelo com Braga, a Igreja de Coimbra beneficiou também da atenção dos condes portugalenses que, logo após o falecimento do bispo D. Crescónio, trataram de prover a respectiva sede com um novo prelado. O eleito, Maurício, dito *Burdino*, mais um antigo

monge franco proveniente da Sé toledana, já se encontrava em Coimbra nos começos de 1099 e aí permaneceu até 1109, altura em que transitou para a cátedra de Braga, na sequência da morte de D. Geraldo.

Em todos estes acontecimentos descobrimos sem dificuldade o grande envolvimento que então se verificava entre os principais interesses e objectivos políticos e eclesiásticos da monarquia leonesa e castelhana e os parâmetros da governação que D. Henrique e D. Teresa ambicionavam promover nos domínios que lhes haviam sido outorgados. Neste contexto, é muito provável que a primeira experiência concreta de chefia do condado por parte de D. Teresa tenha ocorrido em 1103, no momento em que seu marido se ausentou com a firme intenção de se deslocar à Terra Santa. Apesar de modernamente se aceitar que D. Henrique não logrou ultrapassar Roma, a sua viagem pode ter conduzido a infanta ao mando pleno nas terras a sul do Minho, ainda que de forma provisória. Seja como for, a partir da morte de Afonso VI (1 de Julho de 1109) já não restam dúvidas de que o quase permanente afastamento do conde borgonhês, cada vez mais activo e implicado no disputado xadrez da alta política da coroa leonesa e castelhana, tornou necessário que sua mulher se ocupasse crescentemente do governo da Terra portugalense.

Nada melhor ilustra a nossa interpretação do que o demorado processo de estabelecimento do couto da Sé de Braga. Tendo beneficiado esta Igreja mais do que qualquer outra instituição religiosa, secular ou regular, a outorga do couto à grande diocese do Entre-Douro-e-Minho revelou-se especialmente complexa. No dia 12 de Abril de 1112 os condes portugalenses constituíram em definitivo o couto de Braga, concedendo a D. Maurício todos os direitos reais dentro do perímetro demarcado. Com este documento encerrava-se um contencioso que se prolongava desde 1109, pelo menos. De facto, neste último ano, D. Henrique e D. Teresa tinham já outorgado um couto a Braga. Porém, no ano seguinte a doação foi confirmada com um novo diploma que, curiosamente, não decalcava os limites da imunidade antes fixados, mas estabelecia outros diferentes, com base numa eventual concessão primitiva, da qual não sobreviveu nenhuma notícia fidedigna. Mais relevante, contudo, é o facto de o texto da carta de 1110 encerrar no seu exórdio uma breve mas reveladora notícia que nos descobre os motivos que levaram a infanta a confirmar o couto à sede bracarense. Ao dizer expressamente que os seus mordomos invadiram armados os edifícios da Sé de Braga, provocando grande destruição e ruína, o diploma apresenta-se, assim, como uma confissão pública e conseqüente assunção de responsabilidades por parte da condessa portugalense e também como uma tentativa de compensar Braga pelos gravíssimos danos causados no seu

património. Este imbróglio documenta a primeira intervenção política importante em que D. Teresa agiu autonomamente, num momento em que D. Henrique se encontrava ausente do condado. Apesar de demonstrar grande determinação, nem por isso revela o que se nos afigura ser alguma falta de tacto político no que respeita às sempre melindrosas relações dos poderes no interior da Terra portugalense. As explicações para toda esta problemática devem ser indagadas num cenário mais alargado, ou seja, no progressivo antagonismo político e militar que se vivia no interior da monarquia leonesa e castelhana, grandemente acelerado com a ascensão de D. Urraca, já então casada com Afonso I de Aragão (c.1072/1073-1134).

Não obstante a gravidade e a violência de que se revestiu o episódio, devemos reconhecer que os condes portugalenses, desde o início, procuraram um relacionamento próximo com os poderes locais e regionais, tanto aristocráticos, quanto religiosos. Esta conduta, deliberada, acelerou a consolidação da sua autoridade e o aumento da riqueza e da influência das grandes linhagens do Entre-Douro-e-Minho, concorrendo, em definitivo, para o avanço do processo de senhoriação, muito favorecido igualmente pelos generosos legados patrimoniais concedidos às instituições eclesiásticas. Mas para D. Henrique, primeiro, e para D. Teresa, depois, os bons resultados alcançados no governo do condado transformaram-se também em uma base sólida, que lhes possibilitou acalentar ambições políticas à dimensão do reino, especialmente depois da morte do imperador. Neste contexto, ocupa lugar singular um documento vulgarmente conhecido como “Pacto de Amizade”, firmado entre D. Urraca e sua irmã D. Teresa. Com uma data crítica balizada entre 9 de Novembro e 23 de Dezembro de 1110, o diploma exhibe diferentes e muito intrincados problemas de teor diplomático e paleográfico. Porém, aquilo que mais estranheza causa é o facto de o diploma não conter qualquer referência a D. Henrique. Com efeito, dificilmente se pode interpretar a ausência do conde portugalense em assunto de tal importância e, em paralelo, uma tão acrescida autoridade da infanta, estando vivo seu marido. Como quer que seja, a mais recente investigação inclina-se a aceitar como verdadeira a matéria que dá consistência ao pacto. Fazendo uso de uma linguagem claramente feudal, a escritura define os termos da concessão a D. Teresa de um vastíssimo domínio territorial, integrando importantes terras e praças e respectivos direitos. Sobressai no conjunto o grande peso do património localizado na região meridional, o que parece significar a vontade da rainha de Leão e Castela de atribuir aos condes portugalenses um papel ainda maior na defesa das terras de fronteira, dotando-os dos recursos necessários. Procuraria D. Urraca com este expediente libertar-se parcialmente do sorvedouro de meios humanos e materiais

em que também se transformara a guerra contra os muçulmanos, para assim se concentrar no conflito que a opunha a seu marido, o rei de Aragão? É muito provável. Mas uma resposta positiva a esta interrogação não explica tudo. Tal como no caso do bem conhecido “Pacto Sucessório”, estabelecido alguns anos antes ([1105]) entre D. Raimundo e D. Henrique, e com o qual os paralelismos formais e mesmo de conteúdo são evidentes, o que parece estar realmente em jogo é a possibilidade de uma nova repartição do reino, tornada exequível pela morte de Afonso VI. Em todo o caso, fosse qual fosse a razão maior, admitimos como mais provável que o cenário que o “Pacto de Amizade” tentou desenhar e materializar, não representa outra coisa senão uma conjectura imposta pelas circunstâncias de um momento particularmente crítico, em especial para a rainha D. Urraca.

Tudo considerado, ainda assim emerge a ideia de que a infanta de Leão e condessa de Portucale estava determinada, tal como seu marido, a intervir activamente no ordenamento político da monarquia. Parecem não lhe faltar nem ambição, nem objectivos, nem capacidades. Por isso, não podia deixar de aproveitar as oportunidades que a morte de seu pai e tudo o que logo sucedeu certamente proporcionariam. O desaparecimento do conquistador de Toledo redundou numa inevitável fragilização do seu “projecto” régio centralizador, e deslocou grandemente a resolução dos mais importantes problemas e conflitos políticos e militares para o âmbito dos poderes regionais, detidos sobretudo por uma aristocracia guerreira muito sujeita a frequentes recomposições. Os condes portucalenses não hesitaram em agir de acordo com o que reivindicavam ser os seus legítimos direitos. Assim procedeu D. Henrique até à sua morte em 24 de Abril de 1112, e assim continuou D. Teresa após essa data, não tardando em demonstrar que a sua aprendizagem estava concluída e que uma nova fase começava, marcada pelo seu crescente protagonismo político.

O MINHO NAS MÃOS DAS MULHERES DE BUCOS CABECEIRAS DE BASTO

Isabel Maria Fernandes
Investigadora.

AVE

Ontem...

80

As mãos da mulher, esteja ela onde estiver – num território árido ou num território verdejante, no remanso da casa ou no trabalho fora dela, na carícia aos que ama ou no labor do seu ganha pão – são mãos de muitos gestos: gestos de amor, de dádiva, de dor, de medo, de alegria, de partilha e de trabalho. Sempre de muito trabalho.

As Mulheres de Bucos são o exemplo disso.

Até à segunda metade do séc. XX, as Mulheres de Bucos, nascidas, criadas e vividas numa paisagem de terras planas e de terras de montanha, – entre uma agricultura de subsistência, que alimenta os seus, e o trabalho no lar: cozinhar, cuidar da casa e da criação –, foram usando as mãos, também, para trabalhar a lã (FERNANDES, 2012a).

Há, podemos dizê-lo, uma espécie de inquietação nestas mãos, que não conseguem ver-se postas em sossego. Nas fotografias antigas, ainda a preto e branco, vemo-las, num ir e vir entre dois labores, a percorrer os caminhos agrestes da povoação, fiando a lã com a sua roca, usando as suas mãos.

Nos montes em volta das casas, antes feitas da pedra extraída em redor da terra que viu nascer estas mulheres, pastavam rebanhos

CABECEIRAS DE BASTO

de ovelhas da raça churra e bordaleira (CERQUEIRA; BRITO, 2012), apascentados por pastores experimentados. As ovelhas ajudavam a aumentar os parques réditos destas populações afastadas dos grandes centros urbanos, proporcionando-lhes carne, leite, lã e dinheiro.

Aqui nunca o *maná* caiu do céu (SALMOS 78:23-25), sempre foi preciso muito labor para o ganhar, sendo um trabalho conjunto entre homens e mulheres. Mas o fiar da lã, e todas as operações que lhe andam associadas, sempre foi trabalho exclusivo da mulher (BERNARDO, 2012).

Não era uma profissão como hoje a entendemos, com horário de entrada e de saída e com um rendimento certo recebido no final do mês. Nem pensar. O trabalho da lã era feito para ocupar as mãos nos momentos em que estas se quedavam livres das tarefas que todos os dias tinham de executar – ajudar a lavrar os campos, cuidar do gado, dos filhos e da casa, cozinhar para a prole, as mais das vezes numerosa.

O trabalho da lã servia para aproveitar um recurso que havia disponível – a lã resultante da tosquia das ovelhas. Essa lã, depois de fiada, era tecida nos velhos teares de madeira, quantas vezes herdados das mães ou das avós, e, por vezes, levada ao pisão para que fosse apisoada (FIGUEIRA, 1940; OLIVEIRA; GALHANO, 1977).

Com o que teciam no tear se fazia a roupa que resguardava o corpo de cada um, mas que também o aquecia e aconchegava na cama onde se dormia.

Um dos produtos que saía das mãos destas mulheres era, por exemplo, a «*capa de burel*», que podemos observar em fotografias antigas (CABECEIRAS DE BASTO, 2013: 261, 359) e ainda hoje usadas (em momentos especiais, não no dia a dia), pelas mulheres que continuam a mostrar a sua arte na Casa da Lã, em Bucos (FERNANDES, 2012: [8, 11]).

Refram-se também as «*peúgas*» feitas com agulha de fazer meia e usadas nos trabalhos do campo. Estas «*peúgas*» eram abertas superior e inferiormente e permitiam manter a parte inferior das pernas que não era coberta pela saia, protegida das agruras da vegetação. Algumas destas mulheres referiam que estas *peúgas*, ao proteger as pernas, permitiam que aos domingos pudessem mostrá-las alvas e bem tratadas.

Com o mesmo propósito usavam os homens as «*polainas*»¹, tecidas no tear manual, em burel apisoado, abotoadas de cima a baixo, cobrindo a parte inferior das pernas e usadas sobre as calças.

¹ No Dicionário da Língua Portuguesa define-se *polaina* como «*peça de vestuário de couro, linho, lã ou de outros materiais, que protege a parte inferior da perna e a parte superior do pé, por dentro ou por fora das calças e por cima do calçado*» (DICIONÁRIO, 2001, II: 2890). Em Bucos, também há quem em vez de *polainas* diga «*plainas*».

As Mulheres de Bucos faziam também, e com que destreza de mãos, as «meias» de lã, trabalhadas a quatro ou cinco agulhas de fazer meia, e que ufanamente homens e mulheres usavam para proteger e aquecer os pés.

Das mãos destas mulheres saíam, também, quer os cobertores, feitos nos teares manuais, quer as mantas, também estas feitas nos teares manuais, mas de seguida apisoadas nos velhos pisões da aldeia. Os cobertores e as mantas abrigavam o corpo no leito, aquecendo-o nas noites frias de Inverno. Faziam-se as camas com lençóis, por cima os cobertores e por último a manta. Quem não tinha manta de lã apisoada usava por cima uma manta de farrapos, também feita em tear manual.

Mantas e cobertores tecidos em lã ainda hoje se podem comprar na Casa da Lã, feitas por estas laboriosas Mulheres de Bucos.

Hoje...

Mas a roda da vida está sempre em movimento, como tão bem intuiu Luís de Camões (CAMÕES, 1980, II:257):

**« Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
muda-se o ser, muda-se a confiança;
todo o mundo é composto de mudança,
tomando sempre novas qualidades.»**

82

Na segunda metade do séc. XX, principalmente depois do 25 de abril de 1974, as condições de vida destas populações foram-se alterando. A mulher de Bucos principia a trabalhar fora de casa, em profissões remuneradas; os rendimentos obtidos pela emigração, principalmente em terras de França, permitem a melhoria das condições de vida quando se retorna à Pátria; começa a ser possível, para felicidade de todos, auferir de uma reforma, depois de muitos anos de trabalho; o lar de cada um passa a dispor de água canalizada, frigorífico, fogão elétrico ou a gás; torna-se fácil adquirir produtos que antes nunca chegavam a estas terras, afastadas dos grandes centros urbanos; os filhos estudam e procuram ganhar a vida noutras paragens.

Mas, também é verdade, as terras agrícolas começam a ficar abandonadas, o mesmo sucedendo com a criação de gado vacum e com os rebanhos. E se lã não há, também não são precisos os pisões para a apisoar, os quais vão começando a ficar abandonados e irreconhecíveis no meio de densa vegetação.

E se as ovelhas, e conseqüentemente a lã, começam a escassear, a verdade é que as peças que estas mulheres antes produziam

também deixaram de ter mercado. Já não se usa a «*capa de burel*» (é mais barato e mais prático comprar um casaco acolchoado na loja da cidade, onde hoje se acede com uma facilidade antes impensável); já não se pensa em utilizar as «*peúgas*», usadas pelas mulheres para proteger as pernas nos trabalhos do campo, e que permitiam exibir umas pernas orgulhosamente brancas quando se ia à Igreja (hoje preferem-se as pernas morenas); abandonaram-se as «*polainas*»; já não se usam as meias de lã (que foram substituídas por meias vindas sabe-se lá de onde, e por sapatos com sola de borracha, os quais permitem manter os pés devidamente protegidos e aquecidos); no leito já não se usam os cobertores nem as resistentes mantas de lã apisoada (preferem-se as casas aquecidas e o uso de um edredão acolchoado).

E esta mudança é negativa? Não. É o evoluir dos tempos e da nossa relação com o território – «*todo o mundo é composto de mudança / tomando sempre novas qualidades*».

E se é verdade que estas mulheres têm saudades dos tempos em que eram novas, também reconhecem que hoje se vive melhor.

Mas a arte destas mulheres não tem de morrer, tem, isso sim, de «*tomar sempre novas qualidades*».

Em 2012, decidiu em boa hora a Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto fundar a Casa da Lã, na velha escola primária de Bucos, a qual abriu as suas portas ao público a 7 de setembro de 2012 ².

83

Ou seja, a Casa da Lã é um espaço renovado, que funciona como uma espécie de centro de interpretação do trabalho da lã e na qual as Mulheres de Bucos, que em tempos idos aprenderam com as mães ou avós a trabalhá-la, se encontram e nos encantam com a sua arte.

Aí, estas mulheres dispõem da lã e dos utensílios necessários ao seu trabalho, de que destacamos: quatro teares (dois antigos e dois mais recentes, feitos à semelhança dos mais antigos); uma dobadoira; um sarilho; dois caneleiros; rocas; fusos; dois pares de cardas e duas máquinas de costura (uma de corte e cose e outra de ponto corrido).

As idades destas mulheres variam entre os 60 e os 76 anos, sendo que para elas a Casa da Lã é um ponto de encontro, um lugar de sociabilidade, um espaço onde continuam a exercer a sua arte, durante algumas horas por semana (costumam encontrar-se sempre às quintas e, quando melhor lhes calha, noutros dias da semana).

Para memória futura aqui vos deixo os nomes destas guardiãs de uma arte que convém preservar. A saber: Ilídia Mateus Oliveira (22.04.1946); Ana Francisca Fernandes Teixeira Pires (03.05.1947); Maria Teresa Senra Simões (05.03.1948); Elisa

² É importante referir que a Casa da Lã partilha a velha Escola Primária com uma sala da pré-primária, frequentada por crianças entre os três e os seis anos, sendo que em 2022, apenas a frequentam cerca de meia dúzia de alunos. É interessante também verificar que há interação e atividades feitas em conjunto entre estas mulheres e as crianças. Explique-se também que data de 2006 o hábito salutar destas mulheres se encontrarem na sede da junta de freguesia, mas foi com a criação da Casa da Lã que o seu trabalho ganhou maior visibilidade.

da Conceição Gonçalves Brás (08.12.1949); Adelaide Machado Fernandes (05.03.1950); Teresa de Jesus Oliveira (01.10.1956); Maria Marques Santos Quintas Simões (03.06.1960) e Maria Jorge Gonçalves (01.04.1962).

O espaço tem em permanência uma funcionária municipal, a Benta Pacheco³, que o mantém cuidado e aí recebe os visitantes que vêm conhecer a Casa da Lã e as senhoras que teimam em trabalhar a lã e lhes compram as peças que fazem.

Mas desde que se inaugurou a Casa da Lã, em 2012, cedo se entendeu que havia necessidade de trazer a contemporaneidade a esta arte.

De facto, os produtos feitos antigamente já não tinham grande procura, mas o saber fazer e a beleza da arte continuava nas mãos das mulheres de Bucos. Por isso, a autarquia aceitou de mãos abertas que a estilista Helena Cardoso comesse em 2010 a vir trabalhar regularmente com estas mulheres, conhecesse o seu saber fazer e as ajudasse a trilhar um novo caminho, a dar um novo rosto às suas produções, sempre recorrendo às técnicas ancestrais.

Trata-se de fazer jus à velha lei da oferta e da procura. O saber fazer existe, a vontade de fazer mantém-se, o necessário é continuar a criar produtos de qualidade que respondam aos anseios dos compradores. Hoje, quem visita a Casa da Lã pode continuar a comprar as meias de lã feitas à mão com várias agulhas, e os cobertores e as mantas, que hoje têm usos variados, mas que ainda são feitos nos teares manuais, se bem que não sejam apisoados, pois os pisões deixaram de laborar.

Mas o visitante também pode estar certo que irá encontrar produtos feitos à mão (quer usando a agulha quer o tear manual), cheios de contemporaneidade, mas produzidos com o mesmo saber fazer de antanho. Obras primas⁴ feitas com gosto e por gosto, com o saber fazer de há séculos atrás e a contemporaneidade dos nossos dias.

³ O seu nome completo é Benta Machado Gonçalves Serra Pacheco. Convém ainda referir a Fátima Magalhães, técnica superior do Núcleo Ferroviário de Arco de Baúlhe, que vai também dando o seu apoio à Casa da Lã.

⁴ Diz-se, em 1592, relativamente ao ofício de sapateiro «nenhum oficial do dito ofício de sapateiros que não for examinado de obra-prima conforme ao Regimento não sirva de cargo algum do ofício de sapateiros em nenhum tempo ainda que para isso tenha votos»; e, em 1620: «e todo o oficial que se examinar quiser de obra-prima saberá mui bem fazer...» (LANGHANS, 1943-1946, II: 491 e 497).

Amanhã...

Mas há futuro para esta arte?

A Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto, com o apoio do IEFP, realizou recentemente formação para dar continuidade ao trabalho da lã em Bucos, tendo sido ministrados dois cursos de três meses cada, em 2019, frequentado por cerca de dúzia e meia de mulheres. O curso já terminou, mas, de momento, nenhuma das formandas que o frequentou quis dedicar-se ao trabalho da lã.

Há que voltar a insistir na formação, mas talvez a arte possa mudar das mãos destas mulheres, para outras mulheres e homens, saídos das escolas profissionais ou das universidades onde se ministram estudos artísticos.

Não interessa quem continuará a perpetuar estes trabalhos da lã, homem ou mulher, o que interessa é que prevaleça. Seja a arte da lã exercida por quem possui o saber fazer acumulado e aprendido com as mães ou as avós e vezes sem conta exercitado («*quem usa, é mestre*»), seja quem a aprendeu na escola artística. O que verdadeiramente importa é que se continuem a usar os saberes e as técnicas de outros tempos, produzindo belas peças, «*obras-primas*», como se dizia no documento do século XVI que atrás referi, «*tomando sempre novas qualidades*», como sabiamente afirma Luís de Camões.

Mãos de mulher a fiar a lã (pormenor). Fotografia de Manuel Correia.



“JUSTIÇA DE FAFE” UM APELO DO POVO E DA NATUREZA HUMANA À RESPONSABILIDADE DAS INSTITUIÇÕES

José Carlos Lopes de Miranda
Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais
da Universidade Católica Portuguesa

Nenhuma sociedade humana pôde jamais prescindir de uma ordem normativa positiva e de uma força capaz de coagir cada um a observá-la. E o ideal dessa ordem é a justiça, entendida em sentido distributivo. Com a invenção da Agricultura e do Estado (que em latim é a feminina *Respublica*), a humanidade aprendeu a moderar a coação social sobre os seus membros, de duas maneiras. Primeiro, delegando-a em órgãos próprios, isentos porque superiores a ofensor e ofendido; segundo, proporcionando a pena à infracção. É o ideal representado na iconografia clássica da virtude da Justiça, essa outra figura feminina, de olhos vendados e balança apumada. Bem diferente é a representação da masculina Justiça de Fafe, pau em punho do ofendido prestes a abater-se sobre o ofensor; e de maior alcance, ainda, a alusão às Tábuas do Decálogo, em pleno centro da fachada. Com efeito, a *Domus Justitiae* de Fafe condensa, nestes seus elementos iconográficos, todo um tratado sobre a génese e os limites de uma Ordem Jurídica propriamente dita; não só pelos sobreditos elementos mais comuns da iconografia da Justiça, como a romana alegoria feminina de olhos vendados, a balança e a espada mas também, eminentemente, por estas duas chaves de leitura, específicas de Fafe, ambas estrategicamente colocadas, uma nas traseiras do tribunal e, outra, na sua fachada. A seu tempo as desenvolveremos. Vejamos antes como surgiu a Ordem Jurídica a cuja génese elas aludem com tanta eficácia.

À diferença dos demais parceiros na biosfera, os seres humanos são naturalmente desprovidos de informação instintiva para habitar o mundo. Tal implica a construção, em sociedade, de um complexo de comportamentos e aprendidos a que chamamos Cultura. E, no âmago desta, vamos encontrar necessariamente uma ordem normativa “positiva” isto é, “posta” pela própria sociedade e não naturalmente dada, a regular o agir dos indivíduos; uma ordem que vigia sobre os diversos agentes através do juízo sobre a respectiva conformidade à norma e da coacção, que sanciona actos e condutas reconhecendo ou premiando o mérito mas, sobretudo, punindo a culpa. Essa ordem foi sempre da ordem do sagrado e pensada como fim a si mesma, em termos de justiça retributiva. É fácil ainda hoje descobrir no próprio termo “castigo” o étimo de “casto”, referido à impureza cultural contraída pela infracção (e idêntico é o étimo indo-europeu de *poena*). Infringir (i.e., “quebrar”) a ordem vai diminuir esse precioso bem comum, cuja integridade tem de ser repostada pelo infractor mediante a privação de um seu bem individual. A infracção cria assim uma dívida a “pagar” com vista à restituição do equilíbrio das obrigações, a *pax* (precisamente, do mesmo étimo de “pagar”).

Inicialmente, trata-se de uma ordem puramente consuetudinária, isto é, constituída por um sistema de costumes reconhecidos pelas gerações mais velhas. Se a subespécie do *homo sapiens sapiens*, o ser humano tal como o conhecemos hoje, tiver uns cinquenta milénios, só em parte dos últimos dez é que não viveu vinculado a esse tipo de norma positiva na sua expressão consuetudinária. Além da redução ao costume, dois outros traços a definem. O primeiro é que tanto o juízo como a coacção competem solidariamente a todos os membros da sociedade: a

cada um, pois, indivíduo ou família, cabe julgar e punir a ofensa sofrida – sofrida em si ou, indirectamente, na desobediência ao costume. O segundo traço está na heterogeneidade entre infracção e pena. Sendo a ordem normativa concebida como um todo inarticulado, nem a infracção nem a pena conhecem gradações de importância, pelo que a dimensão da pena não supõe qualquer proporcionalidade. Temos de pensar, para entender tal rigor, em grupos predadores do ecossistema e, portanto, nómadas, ligados sempre por laços de “sangue” ou ascendência comum e, portanto, de pequena escala, sempre muito perto da linha da sobrevivência. As suas divindades eram os elementos próximos da natureza ou a própria terra personificada, de “quem” se dependia para existir e sobreviver, e perante a qual os humanos mais débeis dificilmente apareceriam como dignos de viver (haja em vista a prática eugenista deste tipo de religiosidade, do passado...e do presente!).

Porém, o que especifica precisamente os humanos é a sua capacidade de “trans-cender” (“subir para além de...”) o mundo, pela consciência de si, pela inteligência, pela vontade livre. É nessa dimensão, em que o ser humano é mais do que mundo, que o designamos por Pessoa. Por isso, ao tentar personificar uma divindade mais plausível, os humanos começaram a olhar para “fora” do mundo e, olhando para cima, encontraram os astros em movimento (e é por serem sete esses astros visíveis no hemisfério norte, que ainda hoje medimos o tempo em séries de sete dias chamadas “se(pte)manas”!) Ora se a religião é o conhecimento do divino, então, o culto tornou-se astronomia. O movimento dos astros, primeiro da lua e, depois, do sol, gerou a consciência de ciclos de tempo longos e, com isso, a previsibilidade dos ciclos vegetais. Foi possível domesticar a planta; passar de predador a

produtor; armazenar excedentes; parar no mesmo sítio de geração em geração. Nasceu a cidade (*civitas*) e, com ela, a “civilização”.

Passada de colectora a produtora dos bens de primeira necessidade, a sociedade humana aumenta de escala, das dezenas ou centenas para os milhares. Tal aumento traz duas consequências que interessam ao nosso caso. A primeira é que é necessário inventar um sistema de distribuição. Tenha-se presente que, ao mesmo tempo que se armazenam excedentes, as artes úteis tendem a diversificar-se e especializar-se. Para esse sistema, ante as dificuldades da transacção directa, é precisa uma linguagem que atribua um valor abstracto aos bens trocados. E para isso se inventa a moeda, um significante material com um significado quantitativo abstracto de bem (ainda hoje o é, mesmo nas transacções em rede, pois o *bit* electrónico também é matéria!). A segunda consequência dá-se ao nível dos laços sociais. No regime paleolítico, a disputa de um território comportava a eliminação total do outro, não raro, ritualmente elaborada pela antropofagia. Mas na cidade nasce a ideia, agora possível, de “con-servar” o vencido em vida (daí o latim *servus*), submetido, mas integrado, na sociedade vencedora. É a invenção da escravatura, passo paradoxal no progresso moral da humanidade, cujo alcance só entendemos se, como Colombo ao embater no Novo Mundo, tivermos diante dos olhos, simultaneamente, os dois modelos de sociedade: o dos “canibais”¹ e dos escravagistas do planalto centro-americano. Notemos que, com esta instituição passa a haver, na mesma sociedade, indivíduos ligados, não já pelo vínculo natural de uma ascendência comum - da qual derivava a entidade colectiva (tribo, gente, nação, clã...) - mas pela sujeição a um mesmo vencedor, tornado assim soberano, miticamente de ascendência

divina por ser filho dos astros ou, em geral, do céu. Formam-se assim vínculos sociais “positivos” (“postos” pela vontade humana e não “dados” na natureza). São esses vínculos a essência do que chamamos Estado. E é no Estado que, à norma consuetudinária, se sobrepõe uma Ordem Jurídica propriamente dita, o Direito Positivo.

Na ordem jurídica operam-se na norma positiva duas alterações de profundo significado. Na civilização não basta o costume. A complexidade da nova escala, com a necessária harmonização entre grupos e funções heterogéneos, reclama – tal como, a seu modo, também, o sistema de distribuição – a certeza de um suporte escrito. Independentemente de qual dos sectores, Comércio ou Direito, tenha sido o primeiro a determinar a busca do suporte escrito e da sua certeza, o certo é que, no Estado, a norma passa a ser, por designação de essência, uma Lei (*lex*, de *legere*, “ler”), emanada do soberano e aceite pelos súbditos por ele mutuamente vinculados. A segunda alteração prende-se com o aspecto coactivo e sancionatório da ordem normativa; em dois passos não concomitantes. O primeiro terá sido certamente o da delegação tendencialmente exclusiva, da competência coactiva, como juízo e como sanção, em entidades colectivas, e, ultimamente no soberano - directamente, ou através de órgãos de poder próprios. O segundo passo decorre da própria estruturação da ordem normativa num articulado orgânico de “leis”. Surge assim a percepção da relatividade das leis e da diversa relevância de cada uma na conservação da ordem normativa; e, desta percepção, segue-se a preocupação de proporcionar a pena à infracção, por sua vez proporcionada à ao “grau” (de onde “gravidade”) de importância da norma em causa. A tradição bíblica conserva num conhecido versículo (Ex 21, 23-25) uma

Monumento à “Justiça de Fafe” de Eduardo Tavares. Fotografia de Manuel Correia.



recordação deste outro paradoxal progresso humano: “olho por olho, dente por dente, etc.” (que Jesus, aliás, toma por pano de fundo para anunciar a superação de toda a violência no seu Reino - Mt 5, 38-41). Mas nisso não faz mais do que reflectir uma constante das civilizações, em particular do médio oriente, atestada, muito antes da redacção do Êxodo, no “código” de Hamurabi, do século XVIII a.C.² A delegação da coacção e o vínculo de previsibilidade e proporcionalidade penal são ainda hoje traços definidores de um Estado, dito, precisamente “de Direito”, distinto, por isso, da sociedade regida pela pura Força (vis) generalizada.

Ambos esses traços foram inculcados pela potência expressiva da imagem. Com efeito, a iconografia romana da justiça representa aquela delegação quer na venda que cobre os olhos da Justiça, imparcial porque superior a ofendido e ofensor, quer na espada que empunha, a sugerir o exclusivo do uso da violência. Quanto ao segundo aspecto, em particular, o da proporção penal, representa-o ela na escrupulosa balança de fiel ao alto, empunhada na outra mão. Se olharmos a fachada da *Domus Justitiae* de Fafe, estes elementos parecem ausentes. Na fachada temos três baixos-relevos em bronze. No da esquerda,

¹ Uma curiosidade: o significado actual de “canibal” deriva precisamente pela identificação entre os antropófagos das Antilhas e os súbditos do famigerado Grão-Can (na ilusória circum-navegação, os castelhanos julgaram ter tocado a costa oriental do seu império). Entre estes, que comiam os vencidos, e os Aztecas, que os escravizavam, não lhes foi difícil estabelecer preferências, tanto mais que, a modernidade europeia estava de novo a tornar-se uma economia escravagista, muito longe de descobrir a inalienabilidade da liberdade.

² É costume referir ao Antigo Testamento, por este e por outros passos análogos, uma famigerada “lei”, e um famigerado legislador de nome “Talião”. Convém saber que tal personagem é um puro *status vocis* inventado em ambientes estudantis a partir da formulação latina do princípio da proporcionalidade da pena: *talis delictum, talis poena*.

vemos de facto, mas *a se stante*, a representação da força (*vis*) num escudo e numa espada. Porém o que ela parece sugerir é, não tanto a prerrogativa da Justiça no uso da força, quanto a substituição desta pela Justiça, figurada na alegoria do bronze da direita, em simetria. Solene mensagem, esta, acerca da finalidade da ordem jurídica! Quanto aos elementos clássicos, sobretudo a balança, não é que estejam ausentes; mas há que os procurar disseminados pela calçada à portuguesa que conduz ao pórtico. Significa isto que as mensagens dominantes estão, como começámos por notar, no altissonante bronze central e no das traseiras do tribunal; original, este, aliás de Fafe, como representação da justiça.

Poderia parecer, este último, uma simples regressão. Na realidade, é um apelo sempre oportuno à responsabilidade das instituições. No bronze da Justiça de Fafe, o povo, ou o soberano que o representa, segreda aos juízes uma mensagem: “Lembra-te de que é em meu nome e por minha delegação que julgas e absolves ou condenas. A justiça já existia antes de ti. Se necessário, prescindirei de ti”. É um apelo perigoso mas, em Portugal, graças a esta feliz formulação oitocentista, é bem-humorado e morigerado (de facto, à paulada não se representa a vontade de matar). Na Itália meridional do século XIX, o vazio institucional produziu o flagelo da Máfia. Em Portugal, basta-nos esta terapia preventiva, representada no monumento à Justiça de Fafe, apelo aos limites do direito positivo na soberania popular.

Todavia, os próprios povos podem ser injustos e da sua soberania podem emanar leis injustas. Nesse caso, a coacção da norma é violência pura pois substituí a força do Direito pelo direito da Força. É para o prevenir que conforme a ordem do complemento determinativo do português, da esquerda para a direita, os bronzes da fachada nos obrigam a ler substantivamente a Força e, adjectivamente, a o Direito (*vis*). Mas, sobretudo, porque qualquer soberano, inclusive o povo, pode ser injusto, para o prevenir, temos bem ao centro o complementar apelo aos limites naturais do direito positivo. Através das Tábuas do Decálogo, por trás e na base da bandeira que representa precisamente a soberania do Estado, a humanidade segreda-lhe uma mensagem que releva nada mais, nada menos, do que da própria fundamentação desse direito: “Tu só és soberano em sentido relativo. Absolutamente soberana é a ordem natural do bem e do mal inscrita no coração de cada homem, a que já a Antígona se referia;³ e a que cada um tem acesso no testemunho da sua consciência; pelo que as tuas leis só obrigam se forem justas e, para serem justas, têm que respeitar limites naturais na ordem moral objectiva. Não são as tuas leis que fazem a justiça, mas é, antes, a justiça que deve fazer as tuas leis. O que proíbes não é mal por ser proibido, antes é proibido por ser mal. Lembra-te

³ Nesta Tragédia de Sófocles (século V .a.C.), o rei Creonte proibira por lei dar sepultura ao irmão rebelde, Polinices, atentando assim contra a ancestral piedade familiar. Juntamente com Ismena, Antígona, também irmã de ambos, desobedece frontalmente à lei iníqua. “Como ousaste transgredir a lei (*hyperbainein Nómous*)”? Pergunta-lhe o Rei. E Perante a sua sentença de morte, Antígona justifica-se então, num discurso de valor fundacional, apelando a essa norma natural, garantida pela divindade autora da natureza, norma anterior ao Estado e inscrita na consciência: “Tal decreto, não foi Zeus quem mo outorgou (*Zeus ho kêryxas*) [i.e., o decreto de banimento que proibia a sepultura de Polinices]; nem foi a Justiça (*Dykê*), que habita com os deuses o abismo, a ordenar essa lei aos homens. E é minha convicção que os decretos que outorgas (*kêrygmatheis*) não têm tal vigor (*dýnasthai*) que um mortal possa por eles violar as leis dos deuses, não escritas e irrevogáveis (*ágrapt ak'asfalê theôn*). Não são normas de há pouco nem de ontem pois têm, antes, um vigor misteriosamente eterno (*aei zê*); e ninguém sabe desde quando se manifestam (*ex hótou 'fánê*). E, em virtude delas, intimidada por homem algum, não quisera eu ter culpas na justiça divina (*en theoisi tèn dykê*) [i.e., a conformidade à lei positiva não escusa!]. Morrerei, bem sei; mas assim seria, mesmo que não mo sentenciasses (*kei mê sy proukêryxas*). Se me tocar morrer antes da minha hora, eu mesma o digo, no meu interesse assim será. Pois não terá interesse no seu fim, alguém que vive padecendo tais males? Assim é comigo: pequeno mal me traz a morte. Dor maior seria, sim, verme obrigada a deixar sem sepultura aquele fruto de minha mãe. Pareces ter cometido um acto de insensatez, me dirás... Pois bem, mais insensata é certamente essa acusação de insensatez (*môro môrtan*), (vv. 450 a 470, tradução nossa).

que não estás acima do Bem e do Mal e o mais débil dos teus súbditos pode vencer-te por uma desobediência justa”.

O apelo de S. Pedro será mais explícito acerca da origem divina desta garantia: “Mais vale obedecer a Deus do que aos homens” (Act 5, 29), dirá à proibição de falar em público. Mas o certo é que também longe do Decálogo revelado, longe do Sinai e nove séculos depois, foi possível à humanidade apelar à precedência de uma ordem normativa natural na limitação da lei positiva. É clássico, neste sentido, um passo da *Antígona* de Sófocles (séc. V a.C.). O rei Creonte proibira por lei dar sepultura ao irmão rebelde, Polinices, atentando assim contra a ancestral piedade familiar. Juntamente com Ismene, Antígona, também irmã de ambos, desobedece frontalmente à lei iníqua. “Como ousaste transgredir a lei (*hyperbainein Nómous*)”? Pergunta-lhe o Rei. E Perante a sua sentença de morte, Antígona justifica-se então, num discurso de valor fundacional, apelando a essa norma natural, garantida por uma divindade, autora da natureza, norma anterior ao Estado e inscrita na consciência:

Tal decreto, não foi Zeus quem mo outorgou (*Zeus ho kêrýxas*) [i.e., o decreto de banimento que proibia a sepultura de Polinices]; nem foi a Justiça (*Dykê*), que habita com os deuses o abismo, a ordenar essa lei aos homens. E é minha convicção que os decretos que outorgas (*kêrygmatheis*) não têm tal vigor (*dýnasthai*) que um mortal possa por eles violar as leis dos deuses, leis não escritas e irrevogáveis (*ágrapt ak'asfalê theôn*). Não são normas de há pouco nem de ontem pois têm, antes, um vigor misteriosamente eterno (*aei zê*); e ninguém sabe desde quando se manifestam (*ex hótou 'fánê*). E, em virtude delas, intimidada por homem algum, não quisera eu ter culpas na justiça divina (*en theoisi tèn dykê*) [i.e., a conformidade à lei positiva não escusa!]. Morrerei, bem sei; mas assim seria, mesmo que não mo sentenciasses (*kei mê sy proukêryxas*). Se me tocar morrer antes da minha hora, eu mesma o digo, no meu interesse assim será. Pois não terá interesse no seu fim, alguém que vive padecendo tais males? Assim é comigo: pequeno mal me traz a morte. Dor maior seria, sim, ver-me obrigada a deixar sem sepultura aquele fruto de minha mãe. Parecer ter cometido um acto de insensatez, me dirás... Pois bem, mais insensata é certamente essa acusação de insensatez (*môro môrian*).⁴

Séria mensagem, esta: um manifesto jusnaturalista, sobre maneira oportuno nos dias de hoje, em que a interpretação da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* (sublinhemos “declaração”, que tão bem previne o efeito juspositivista de “convenção”) tende a esvaziar-se num puro subjectivismo e a delegar num Estado totalitário a definição do Bem e do Mal, subtraindo-a a qualquer referência objectiva que garanta a defesa dos direitos de Todos, por igual.

⁴ Vv. 450 a 470, tradução nossa.

FOECUNDITAS IMPLET MUNDUM; VIRGINITAS VERO PARADISUM

O “MARTÍRIO VERDE” DE SANTA SENHORINHA NO SEU MOSTEIRO DE SÃO JOÃO DE VIEIRA

José Carlos Lopes de Miranda
Faculdade de Filosofia e
Ciências Sociais da UCP

Na Idade Antiga, vivia-se para a Cidade e a Cidade era divina. Com a difusão do cristianismo abriu-se um horizonte muito maior para a vida humana: o Céu. E a Cidade teve de renunciar à sua pretensão de poder absoluto. Não, porém, sem dar luta. Por 300 anos, os cristãos tiveram de “testemunhar” (martyrein) a eternidade a preço de sangue. E quando a Cidade Antiga fez as pazes com eles, foram combater o inimigo para o deserto. Os monges do Egipto inauguraram assim o “martírio branco”, isto é, sem derramamento de sangue, que, depois no mundo celta se chamou “verde”, da cor da Irlanda... e do Minho. Mas ao fugir da Cidade Antiga, os monges acabariam por ser, tantas vezes, os fundadores das novas cidades e nações da Cristandade. Leremos a esta luz alguns passos de duas Vidas latinas de Santa Senhorinha que, no seu “martírio verde” em S. João de Vieira, se tornou uma das figuras fundadoras de um Portugal em gestação.

É bem conhecido o insistente refrão do Génesis: a cada coisa criada, “Deus viu que era bom”. Trata-se do primeiro dado da revelação bíblica, a saber, que a existência das coisas, mesmo relativa e finita, é boa em si mesma. Não era esse o tom dominante nas religiões antigas. A existência dos seres era experimentada como um mal e explicada como degradação da unidade ou castigo de mítica culpa originária. Ora, é no corpo que o ser humano se percebe múltiplo, relativo, finito, um ser do mundo, como os outros e, como todos eles, sujeito à morte. Daí a estima da *ascese*, quer dizer, “exercício” ou “treino” da mente para se libertar do mundo, a começar pelo seu próprio corpo, que é o mundo que ela experimenta imediatamente. Consiste esse exercício em renunciar aos seres do mundo, “castigar” (de “casto” ou puro) o que em nós é mundo até à total libertação, tão sugestivamente representada no rito fúnebre de cremação, por isso preferido (então como, cada vez mais, hoje) pelas classes privilegiadas. Nesta perspectiva, a aspiração maior está em ser-se dispensado da existência. É para isso que servem as sucessivas reencarnações do hindu. Contudo, o refrão do Génesis lança ainda raízes tão fundas no homem moderno que, desse mesmo módulo interpretativo, deita ele mão precisamente para alimentar a sua aspiração a existir mais e mais. O seu fito não é o de ser enfim dispensado do penoso existir temporal mas, pelo contrário, o de “dar mais uma voltinha” (perdoe-se o insubstituível coloquialismo) num mundo que ele vê, apesar de tudo, como bom. Para aqui chegarmos foi preciso percorrer um caminho, ao mesmo tempo, de continuidade e de mudança. Uma mudança de significado que se pode entender recorrendo ao paradigma da pauta musical. Quando muda a clave, tudo o mais permanece mas a melodia é outra. As formas de vida ascética permanecem mas o significado, como veremos, é outro.

Concomitantemente a essa clave de leitura, que é a da bondade da existência finita, a tradição bíblica introduz na história da humanidade uma ruptura de alcance ainda maior: a da transcendência divina. Os deuses dos antigos eram peças cósmicas, em que(m) os humanos adoravam aquilo de que imediatamente dependiam: a natureza e a sociedade. Mas, no Sinai, Deus não é um ser do mundo. É “O ser”, em sentido absoluto, criador e anterior face ao mundo. Com esta concepção do divino, o Homem passou a viver para alguém maior do que o mundo: maior do que o mundo natural, de que Ele é criador, e maior do que o mundo social, de que só Ele é ultimamente soberano. Ora, ao pertencer ultimamente a um Deus transcendente ao mundo, natural ou social, os humanos aprenderam a relativizar o poder do Estado, antes absoluto. A Cidade terrena já não pode pretender a pertença total do seu súbdito. Integrar os Hebreus, aliados de um tal Deus, nos impérios da Antiguidade foi sempre tarefa vã. Mas ia sendo possível coexistir, na expectativa de que um dia se cumprissem totalmente as promessas de um Ungido de Javé. Com o Cristianismo, porém, as promessas estavam cumpridas: Jesus, o crucificado, era esse Ungido (em grego, “Cristo”), ressuscitara, dando início à nova humanidade, e estava para voltar de um dia para o outro. O mundo estava acabado. E assim os cristãos eram muito menos tolerantes às exigências imperiais (por exemplo não aceitavam isentar-se, mediante pagamento, dos actos de culto idolátricos). Por outro lado, aos olhos do magistrados, eles representavam a possibilidade de todos serem judeus e, portanto, de tornar norma todas as concessões a estes acordadas a título de excepção. De facto, neles, o horizonte da existência humana era o Céu, símbolo da eternidade, e, perante massas crescentes de gente a viver com os olhos postos no Céu, o Estado desencadeou uma perseguição sistemática. Por 300 anos, os cristãos tiveram de “testemunhar” (em grego, *martyrein*), literalmente, isto é, em tribunal, a fé na eternidade. E fizeram-no a preço de sangue. As testemunhas (*martyres*) dessa fé tinham que lutar contra um mundo dominado pelo Demónio, o anjo da revolta, inimigo de Deus, a quem o Estado servia; e esse combate era o treino (ascese) para a vitória. O vencedor era “coroadado” e recebia a “palma” da vitória, pelo que as coroas de hera e as palmas passaram do cenário dos jogos para a iconografia martirial que ainda hoje vemos passar nas nossas procissões. Até que, finalmente, a partir do século IV, Roma, último grande império da Antiguidade, fez as pazes com a nova religião. Começou a história da Cristandade, quer dizer, da

construção de uma sociedade cristã disposta a habitar o mundo, até à última vinda de Cristo. Para o fazer, tem que ter os olhos postos no céu. Mas como manter aberto e activo esse horizonte perante as solicitações quotidianas da vida familiar, económica, política, perpassadas de velhas insídias? Tal não se consegue sem luta. E se até o Estado se tornava cristão, passando de perseguidor a sedutor, como manter essa luta? O inimigo está na própria interioridade humana e, para se encontrar consigo mesma, a alma foge da Cidade e do Mundo... para o Deserto, onde a luta continua. O mártir de agora é o asceta solitário, o monge (de *monachos*, “só”); e o seu testemunho (*martyrion*), feito de renúncias aos bens passageiros, já não é da cor do sangue. Inaugura-se assim, na Tebaida do Egipto, o “martírio branco”. Quando esse novo significado da vida ascética, o martírio, se difundir no mundo celta, o ermo será verde, cor da Irlanda mas também da Galiza e do Minho. E, da cor do ermo, a vida consagrada tomará entre os celtas o nome de “martírio verde”.

É neste cenário que se tornam mais eloquentes e intemporais as *Vidas* de Santa Senhorinha¹ de que agora verteremos para português alguns passos selectos. Nelas encontraremos bem desenhados os traços que fazem do ascetismo cristão uma novidade. Antes de mais, deparamo-nos com o aspecto agónico da ascese e com a identificação, tão clara como no protótipo hagiográfico do século IV (a Vida de Santo Antão, de autoria de S. Atanásio), entre vida monástica e martírio. Ambas as “Vidas” o ilustram em passos que aqui reportamos por serem chave para uma sua cabal interpretação:

A pedido da virgem, liam-se-lhe na língua paterna as *Vidas* dos Santos e apercebeu-se de quão grandes tormentos sofreram por amor de Cristo os mártires, e de como eles por seus martírios venceram os demónios, inimigos de Cristo. E dizia entre grandes suspiros: “De que me adianta ouvir os tormentos e vitórias dos Mártires de Jesus Cristo, e de que maneira eles venceram pelo martírio aos demónios seus inimigos, se nem sequer os imito?”²

¹ *In Portugaliae Monumenta Historica*, vol, I, pp. 46-53

² *Vitae sanctorum ad instantiam virginis sermone paterno legebantur ex quibus intellexit quos cruciatus Martyres pro Jesu Christo subierunt, et quomodo Daemones Christi inimicos per Martyria vicerunt, et magna edens suspiria dicebat: Ut quid audio cruciatus, victorias Martyrum Jesu Christi, et quo pacto ipsi Daemones Jesu Christi inimicos per Martyria superarunt siquidem eos non imitor?*

Pede então a jovem, a Santa Godinha, a quem trata por “Senhora e Madre” (*Mater Domina*), que lhe mostre esse privilegiado caminho do céu que é o martírio:

Senhora mãe, não me afecta, é certo, cuidado algum deste mundo mas, quando ouço as Vidas dos Santos, quando caio na conta dos tormentos que os mártires sofreram por amor de Jesus Cristo e nada de semelhante acho em mim (...) fico sem saber de que maneira poderei eu ser admitida na companhia desses santos mártires”.³

A resposta de Godinha é programática:

Vendo isto, Godinha abraça-a e começa a confortá-la dizendo: “Não foi só por causa do sangue derramado por amor de Deus que os santos mártires alcançaram o reino dos céus (...) Quantas virgens houve, e confessores, monges e eremitas, que nunca derramaram sangue por causa de Deus, e passaram toda a vida em seus claustros e santas casas e, contudo, a vida deles sumamente agradou a Deus por outro tanto ilustres feitos (...). Quanto a ti, filha, ouve o meu conselho (...). Muito hás de lutar contra o inimigo; e, inimigos, tem o homem três com que, dia e noite, tem de combater; a saber, primeiro, o mundo, segundo, o Diabo e, terceiro, enfim, a sua própria carne (...). Luta com o homem o mundo, acenando-lhe com riquezas, deleites, tesouros, ornamentos vários e vestimentas preciosas. Esforça-se, por seu turno, o Diabo, por incutir no homem uma mente tal que, faltando em seus deveres para com o verdadeiro Deus, acabe prestando culto aos ídolos. O terceiro, enfim, que é a própria carne, alicia o homem a agarrar e a comer o que lhe é vedado e a prescindir, pelo contrário, do que fora deveras salutar para a sua alma.”⁴

³ *Mater Domina, nulla sane me hujus mundi cura tangit, sed cum vitas sanctorum audio, cum animadverto cruciatus, quibus Martyres, pro Jesu Christi amore sunt affecti, et nihil tale in me reperiam... ignoro quomodo in coetum ac societatem sanctorum Martyrum admitti possim.*

⁴ *Quod cernens Godina, eam amplectitur et confirmare coepit et ait: Sancti martyres non solum propter sanguinem amore divino effusum regnum caelorum sunt consecuti (...) nam multae virgines, confessores, monachi, heremitae, qui nunquam sanguinem propter Deum effuderunt, in claustris ac aedibus vitam degerunt; attamen ob praeclaras actiones vita eorum Deo máxime placuit (...) tu vero filia audi consilium meum (...) tibi multum cum inimico esse pugnandum: três enim inimicos habet homo, cum quibus dies noctesque est confligendum: primus, scilicet est mundus, secundus, Diabolus, tertius denique própria hominis caro(...). Mundus cum homine certat, ei opes, dilicias, thesauros, varios ornatus claras pretiosasque vestes ostentans. Diabolus vero in hominem hanc mentem iniicere conatur, ut a Deo vero deficiens, idolis cultum adhibeat. Tertius videlicet caro, hominem allicit ad capiendam, comedendamque prohibita et quae sunt animae salutaria reliquenda.*

Em termos mais finos e eruditos, e recorrendo como os primitivos *Acta Martyrum* à imagem da luta greco-romana, também a segunda “Vida”, de um apógrafo de St^a Cruz de Coimbra, exprime o carácter agónico da vocação consagrada:

Lia a Santa em pormenor as Actas dos Mártires e passava dia e noite nesse estudo e na meditação de seus tormentos; e isto, com tal orvalho de lágrimas, que ardia também ela no desejo do martírio, trabalhando, pelo contrário, com todas as forças por fugir às penas eternas. Esta ansiedade da aspiração ao martírio fragilizou sobremaneira a estabilidade da saúde corporal, tanto mais que o propósito do estado de vida claustral lhe proibia deixar-se cair na enfermidade da melancolia. Assim que se deu conta do que causava aquele estado, a Beata Godinha, dotada de santa prudência e muita perspicácia monástica, apressou-se a entreter-se com a doente, proferindo entre muitas outras, a modo de consolação, estas palavras: “Querida irmã, esta nossa vida monástica, se for tomada em toda a sua severidade, que outra coisa é senão um martírio? Com efeito, se bem nos debruçarmos sobre a gesta dos mártires, logo em nós entreveremos mais longo martírio do que em eles. Eles enfrentaram a luta num dado momento; nós, enfrentamo-la continuamente; por arrasto, lhes

vieram os padecimentos deles; enquanto, os nossos, manifestamente de bom grado os oferecemos em voluntária resignação. Portanto, filha querida, se desejas sofrer o martírio, repara que já estás na arena, qual atleta tombado no pó da terra. Força, pois, esforçada pugilista, empunha as armas de defesa para a luta contra os três inimigos da alma que te cercam (...). Para quê a presunção de aspirar a outro martírio? Cumpre a vontade de Deus e gozarás de toda a sorte de bênçãos”. Esteada nestes conselhos, alegrada por esta consolação e resguardada nesta paliçada, deu-se assiduamente a piedosa virgem àquele novo pio combate em tão diversos exercícios de penitência que, sempre neles porfiando, chegado o termo da vida, veio um dia a ser tida correntemente por Mártir.⁵

O outro traço da ascese cristã é o sobredito suposto da bondade de todos os seres e do mundo que eles compõem. Nada há de mau nos bens a que o monge renuncia. O contrário só por equívoco se daria. Atentemos na narração do primeiro milagre. Senhorinha mandara uma criada à fonte e estranhara o sabor de um delicioso vinho. De novo a mandou, vigiada, à fonte e esta lhe jurou trazer a mesmíssima água:

Dando fé a Santa às palavras da criada, tomou a água e abençoando-a de sua mão fez sobre ela o sinal da santíssima cruz e, de novo, como da primeira vez, eis a água transmutada em vinho. Deu-se então conta a serva de Deus de ser aquilo um milagre que Deus por ela operara (...) e mandou convocar todos os habitantes do lugar (que eram, aliás, todos mulheres), dizendo-lhes: “bebamos deste vinho que por sua misericórdia nos deu Deus”. Abençoou então o vinho e beberam até fartar. Ao regressarem a casa, admiravam-se de que a santa, contra o costume, tivesse bebido vinho, enquanto ela, recolhendo à sua cela deu tantas graças a Deus que nem sei descrevê-las!⁶

Aliás, à diferença dos antigos filósofos, sempre varões, que ao “filosofarem” (assim se designava o ascetismo entre estoicos e neoplatónicos), ostentavam a privação em si mesma como virtude, os ascetas cristãos acabaram por instituir um modo de vida, agora também acessível às mulheres, sempre provido dos bens convenientes à vida humana. Não se esquece o nosso hagiógrafo de que, declarada pela menina a vocação monástica, “avisado por um anjo, logo excogitava o pai que terras e prédios haveria de deixar à filha para seu sustento. E lhe deixou três igrejas de que tomar o seu sustento e a que pudesse acolher-se para sua recreação espiritual”.⁷ No suposto da bondade do cosmos, a antiga dicotomia entre as coisas sensíveis e as inteligíveis teve de ser reinterpretada à luz do tempo bíblico. Elas podem ser ambas boas porque queridas pelo Criador; só que cada uma tem o seu tempo próprio. Os cristãos deram assim em chamar às primeiras, bens temporais e, às segundas, bens eternos. A vocação monástica de Santa Senhorinha é-nos narrada à luz desta dualidade:

5 Exacte acta martyrum legebat, in quorum studio et in aeternorum pensatione cruciatuum diu noctuque percurrerat; tantum lacrymarum imbre, quod et in martyrii desiderio exardesceret, et in poenarum aeternarum diffugio totis viribus laboraret. Haec ergo voluntatis ad martyrium anxietas sic corporis attenuavit compaginem, eo máxime quia clausurae status propositum prohibebat, ut in malancholicam incideret aegritudinem. Cujus causam, ut agnovit B. Godina, illa qua erat praedita sanctitudine prudentiali et solertia monachali, infirmam virginem visitavit et haec inter alia solaminis vice verba profatur: “Soror carissima, nostra haec vita monastica, si in sua accipiatur severitate, quid aliud nisi verum martyrium est? Nam si Martyrum res gestas perpendis, in nobis prolixius, quam in illis martyrium inspectabis. Illi temporalem, nos continuum agonem suscipimus; illorum affectus attracti, nostrorum proculdubio voluntaria resignatione oblati feliciter. Ergo, si martyrium, filia carissima, explere desideras, in palestra es, in pulvere praesens agonista subjaces, age dum et ad satellitum, trium animae inimicorum conflictum, strenua pugil arma defensionis exerce (...) ut quid aliud martyrium ambire praesumis? Dei voluntatem adimple, et omni benedictione fruieris. His sacra virgo suffulta consilii, laeta solamine et vallata praesidio, illud novum agonis piaculum variis poenitentiae exercitiis sédula queritabat; in quorum continuatione sic vitae terminum explevit, ut aliquando Matyr reputaretur ubique.

6 Adhibens Diva fidem famulae verbis, accepit aquam et manu benedicens, sigum sanctissimae crucis fecit tunc aqua ut antea in vinum mutatur. Tunc denique serva Dei id esse miraculum, quod Deus per illam effecit, cognoscit (...) eique mandavit ut incolae omnes illius loci (erant enim omnes mulieres) convocarentur, quibus dixit Diva: Bibamus ex hoc vino, quod nobis Deus, ob suam misericordiam dedit; tuc benedixit vinum et biberunt affatim. Cum tamen domum redirent, mirabantur quod diva, praeter consuetudinem, vinum bebisset, quae in cella remanens egit Deo gratias tantas quantas comemorare nequeo.

7 Itaque admonitus ab angelo, pater excogitabat quas terras, quae praedia filiae ad vitam humanam sustentandam relinqueret. Reliquitur igitur tres Ecclesias, ex quibus allimentum existeret, et ad quas, recreandi animi gratia, se conferret.

Cedo tentou a santa monja Godinha demonstrar e semear nos ouvidos da virgem quão grande fosse a glória da virgindade, e quão digno e agradável sacrifício (hostia) fosse oferecer a Deus um corpo santo e casto e uma alma sem mancha. E dizia-lhe: A fecundidade povoa o mundo; a virgindade, o paraíso.⁸

A realização humana está, nos termos de Santo Agostinho, em “usar” correctamente de todos os bens temporais para “fruir” dos bens eternos, que são as pessoas, ultimamente, as pessoas divinas, em cuja eterna comunhão somos chamados depois da morte a fruir uns dos outros. Para isso, tem a alma humana a faculdade da vontade, apta a guiá-la através dos fins mediatos até repousar no seu Fim, que é Deus, o Bem, em sentido absoluto. É à medida infinita desse Bem que está estruturada a vontade ou o amor humanos e por isso, sem ele, nada a satisfaz. De facto, a nossa vontade não está conforme o desígnio inicial do Criador. Ferida pela condição do pecado, ela corre dois riscos de autodestruição: o primeiro é o de confundir e inverter a relação entre os bens que são da ordem dos fins e os bens que são da ordem dos meios; o segundo, mais insidioso, está em confundir baldadamente a soma de muitos, muitos, bens finitos, sempre cada vez mais numerosos, com o Bem absoluto. Em ambos os casos, a vontade fica como uma espécie de íman despolarizado. E, sem o horizonte do Bem absoluto a orientar as escolhas da vida e a servir de critério de preferência entre tantos bens relativos, logo estes perdem sabor (e quantos mais forem, maior o risco). O ascetismo cristão destina-se a garantir que não se perca esta chave da felicidade. E é para isso que servem as “testemunhas” (*martyres*), vermelhas, brancas ou verdes, que sejam. O caminho comum da felicidade humana está em alcançar o Bem *através* dos bens. Mas alguns respondem a um particular chamamento (“vocação”), o de alcançar o Bem, como que mais directamente, não através dos bens, mas pela renúncia aos bens, de modo a deixar bem vincada aos olhos de todos, a diferença entre eles e o Sumo Bem. Ilustra-o o bem a oração Santa Senhorinha corresponde à sua vocação:

98

⁸ *Sanctimonialis ergo femina (...) tentavit in auribus virginis seminare, et tractare quanta esset virginitatis gloria, et quam decens e placens hostia corpus sanctum et castum animamque immaculatam Deo offerre; Dicebat enim: Foecunditas implet mundum; virginitas vero Paradisum.*

Ó altíssimo criador de todas as coisas, oxalá vos apraza, ó Senhor, aceitar no número e companhia das vossas servas, os cantos desta tão pobre e humilde pecadora: e que ela mereça amar-Vos só a Vós, só a Vós temer, só a Vós servir, só a Vós agradar, e querer tão só o que pertencer à Vossa honra, à Vossa glória, ao Vosso poder e à Vossa vontade.⁹

⁹ *O altissime rerum omnium procreator, utinam tibi placeat, Domine, hujus pauperrimae peccatricis cantus in numero et societate famularum tuarum accipere, ac ipsam mereri te solum diligere, te timere, tibi inservire, tibi placere, eaque quaerere quae ad tuum honorem, quae ad gloriam, quae ad virtutem, quae ad voluntatem pertineant.*

Note-se a insistência: *te solum*, “só a Ti querer”. E o mesmo é o teor da oração que o cronista põe nos lábios da sua mentora, Santa Godinha:

Ó Senhor Jesus, rei de eterna glória, que sobre os vossos apóstolos enviastes o Espírito Santo, enviai, Vos rogo, a Vossa graça sobre esta menina, para que ele Vos professe com todo o coração e com toda a palavra da sua boca, para que a Vós, unicamente, ame, e deseje, e abraçe, e de ledo ânimo até ao dia derradeiro do juízo final, tanto a Vós aspire que, em companhia com as demais virgens, mereça receber-Vos na felicidade celeste, e correr ao Vosso encontro com a sua lâmpada bem acesa.¹⁰

A palavra-chave é agora *unice*, “unicamente”, “tão só”. O seu estado de vida consiste em “amar, desejar, abraçar e aspirar” unicamente o fim último, como se o mundo tivesse acabado (como de facto, aos olhos da fé, acabou). A tudo o mais idealmente renuncia, a começar pelo alimento, na antiquíssima prática do jejum:

Desejando Senhorinha imitar a mestra e toda se sujeitar ao senhorio de Deus, pediu-lhe licença para se abster de todos os alimentos menos pão e água todas as quartas e sextas. Atendendo porém a Ama à idade da pupila e achando ser tal jejum desproporcional às suas forças, permitiu-lho tão só às sextas, prática que manteve a nossa Santa até aos seus dez anos (...). Assim foi levando esta vida até à idade de quinze anos (o tempo em que cada um manifesta seus intentos e que estado de vida eleger) e, chegando esse tempo, considerando a piedosa virgem que todas as coisas do mundo são caducas e passageiras, e sujeitas à corrupção do tempo, elegeu o caminho directo (*viam rectam*), renunciando a tudo o que lhe fosse contrário.¹¹

E o caminho dos comuns mortais? Esse que consiste em chegar a Deus pelo uso do mundo e não pela renúncia? Também as pessoas “seculares” aparecem nas vidas de Santa Senhorinha, posto que, naturalmente, em segundo plano. À volta daquele mundo feminino cujos habitantes, nota o cronista, “eram todos mulheres” (*erant enim omnes mulieres*), gravitam muitas personagens secundárias que não cabe aqui analisar: desde o padre secular de uma das igrejas, aos lavradores e pedreiros que beneficiam dos seus milagres. É no fundo em favor deles que Senhorinha testemunha a sua renúncia ao mundo. E os milagres têm por fim imediato a confirmação desse testemunho ou martírio. Outro fim não têm eles, senão “manifestar aos homens os méritos da virgem e mostrar-lhes aquela fúlgida estrela em todo o esplendor de seus raios, para que as vilas vizinhas e seus habitantes devidamente a honrem”.¹² Ambos os caminhos se complementam e fazem jus ao plano de Deus para a sua criatura predilecta. Uns edificam o mundo temporal tentando reconfigurá-lo cada vez mais segundo o plano do Criador; outros ocupam-se desse papel social precioso: o de testemunhar em função dos demais a frágil chave da felicidade, que está em querer só Deus. Por isso, o asceta cristão não foge do mundo, contra o mundo, mas, precisamente, em favor do mundo. Não para dele se livrar, mas para o salvar. A longo prazo,

¹⁰ *O Domine Jesu, rex aeternae gloriae, qui super apóstolos tuos spiritum sanctum emisisti, emitte, obsecro, gratiam tuam super hanc puellam, ut ipsa toto corde te et ore confiteatur, te unice diligat, te desideret, te amplectatur, ac animo laeto, et voluntario usque ad extremum iudicii diem, te ita cupiat, ut una cum caeteris virginibus in caelesti beatitudine te ipsum accipere, ac cum sua praeclara lampade tibi obviam procedere mereatur.*

¹¹ *Senorina autem imitari magistram exoptans, ac se Deo totam mancipare contendens, orat ut per magistram sibi liceat singulis quibusque Mercurii et Veneris diebus, omnibus cibis, excepto pane et aqua, abstinere. Attendens autem Nutrix ad aetatem puellae, jejuniumque esse impar viribus ipsius, considerans, solum permisit diebus Veneris jejunare, quem usum frequentavit Diva ad decimum usque annum (...). Hanc Virgo vitam debebat usque ad aetatem quindecim annorum (quo tempore suam quisque mentem, et quem vitae statum eligere malit, ostendit) et tunc, Beata virgo cum omnia mundi fluxa, et caduca, et temporis permutationi subiectae esse putaret, viam rectam, relicta contraria, elegit.*

¹² *Cum Deus Optimus Maximus hujus virginis merita mundo patefecere, et hanc praeclaram stellam, ejusque clarissimos radios hominibus ostendere vellet, ut oppida finitima eorumque habitatores honore afficerentur...*

esta função de martírio ou testemunho acabará por aproximar esses fugitivos do próprio mundo de que fugiam. A ascese cristã começou pelo anacoreta ou eremita, pela renúncia ao próprio mundo social, mas cedo inspirou formas e casas de vida comum (cenóbios) que logo combinaram o culto divino com as obras de misericórdia. O primeiro hospital (*nosokomion*) foi precisamente inventado ainda no século IV, na Basíliada, a cidade monástica de S. Basílio. Também esta dimensão da ascese cristã, a da simbiose entre culto, mortificação e caridade, se acha subjacente ao martírio de Santa Senhorinha. Lembra o cronista que “a santa, em quanto estivesse ao seu alcance, se afadigava em praticar as obras de misericórdia e da caridade; que tomava ela própria, com efeito, a seu cuidado, a cura dos doentes (...) e a todos os que lho pedissem se prestava a qualquer obra de misericórdia que fosse”.¹³ E trata-se de dimensões inscindíveis. As mãos da esmola são as mesmas da oração e da mortificação corporal com que se vence o inimigo e se alcança a alma perfeita, aquela em quem, à posse do Sumo Bem, tudo contribui e nada obsta:

Sendo suas mãos largas e propensas a dar esmola aos pobres, não menos prontas o eram a castigar o corpo por amor de Deus. Ó novo martírio, o da virgem! (...) Assim venceu ela o mundo e o Diabo, calcando-lhe aos pés a tal ponto as fauces que, futuramente, nunca mais a tentariam, nem ele nem a carne; e de tal mundo purificou o seu espírito que arrancou pela raiz a qualquer mal e pecado, e nele plantou a vinha que dá rosas, das quais rescenderia para Deus o mais suave aroma e, ao mesmo Deus, se ofereceria o mais grato sacrifício. E, a essa sua vinha, de tal modo purificou que não mais em ela apareceu erva alguma inútil.¹⁴

Enfim, sempre na linha da fuga do mundo em função do mundo, viriam depois os beneditinos preferir, ao deserto, os pontos estratégicos à instalação humana, abrigados e irrigáveis, atraindo a fixação de nómadas bárbaros, ensinando os povos a rasgar terra arável, a colher e moer o grão pela força do vento e da água. E o novo tecido urbano da Europa deverá a sua rede mais elementar a esses fugitivos do mundo que atraíram os povos. A própria toponímia nos lembra esse estádio. Tal como a Europa tem os seus Mónaco e Munique ou Munster e Westminster (variações de *Monachos* e *Monasterium*), Vieira do Minho tem o seu Mosteiro. E quando o comércio suplantar a agricultura e a vila rural der lugar ao burgo amuralhado, os fugitivos, agora chamados frades (i.e., “irmãos”) inventarão os Conventos, plantados no próprio tecido urbano. Enfim, na sua função de guardiões da chave da felicidade, os fugitivos do mundo tornam-se fundadores das identidades nacionais cristãs. Que seria a Itália, primeiro sem S. ou St^a Bento e St^a Escolástica e, depois, St^a Catarina de Sena, Santa Clara e São Francisco? A Irlanda sem S. Patrício? A Inglaterra, sem S. Agostinho de Cantuária? A Alemanha, sem S. Bonifácio e sem St^a Hildegarda?

¹³ *Affirmo praeterea vobis hanc Divam, quantum in se erat, conari opera misericordiae et caritatis exsequi, ipsa enim infirmorum curam habebat; ipsa daemones manuum suarum tactu ab hominibus eiciebat (...) omnibus denique quodcumque misericordiae opus implorantibus praestabat.*

¹⁴ *Cumque ejus manus essent admodum largae, ac propensae ad eleemosynas pauperibus erogandas, erant non minus paratae ad corpus propter Deum verberandum. O novum Virginis Martyrium (...) Ac hoc modo vicit haec Virgo mundum, et diabolum, faucesque ejus pede suo conculcavit, ita ut postea nec caro, nec daemon unquam eam temptaverit, ac ita spiritum suum mundavit, ut omne malum, et peccatum radicitus stirpaverit, in illoque plantavit vineam rosas ferentem, ex quibus odor Deo effaretur suavissimus, sacrificium Deo acceptissimum offeretur, vineamque suam ita mundavit ut nulla prosus herba inutilis appareret.*

E Portugal, sem S. Giraldo? Também o Portugal nascente do tempo em que ele inspirava o Conde D. Henrique devia a sua precoce identidade nacional a fundadores de mosteiros. Dois deles, aparentados e amigos, forjaram a alma e a estrutura rural do condado portugalense: S. Rosendo e S. Senhorinha. Também eles, ao fugir do mundo, estavam a fundar a futura nação. Os povos antigos tinham só fundadores. Os da cristandade têm também, nos cenóbios femininos, as suas fundadoras. A memória de Senhorinha e de Godinha, sua tia e tutora, tanto se arreigou na piedade local e no culto junto ao túmulo que veio a atrair a devoção dos primeiros reis, marcando para sempre a nascente hagiografia portuguesa. Tomemos para nós, enfim, da mesma hagiografia, a modo de conclusão, a recomendação sempre actual do cronista:

Quanto a vós, amigos leitores, é vosso dever rogar esta virgem que, reinando já junto de Deus Pai, não cessa de interceder por seus amigos e devotos; para que ela, com a bondade que lhe conhecemos, eleve a Deus suas preces, por nós e por todos os que a ela se confiam; para que também os que padecem males e angústias recebam alívio e sejam salvos de todos os perigos da alma e do corpo e cumulos de muitos bens; e todos enfim mereçamos alcançar a pátria celeste em que ela mesma, com as mais virgens, suas companheiras, já vive com Deus eternamente.¹⁵

101 É caso para dizer: *Amen*.

¹⁵ *Vos vero amici hanc virginem quae jam cum Deo Patre regnans non cessat pro suis amicis, et studiosis Deum orare, obsecrare debetis, ut ipsa, qua est bonitate, pro nobis preces Deo adhibeat, et pro omnibus, qui in illa habent fiduciam, ut et illi, qui angustiis et angoribus premuntur, sublevantur et ab omnibus animi et corporis periculis eruantur, multisque bonis cumulentur, et in patriam coelestem ascendere mereantur, in qua ipsa cum Deo vivit et ceteris virginibus in aeternum.*

AS MULHERES NA FAMÍLIA E NA SOCIEDADE DO SÉCULO XIX¹

Irene Vaquinhas
Faculdade de Letras da Universidade
de Coimbra / Centro de História da
Sociedade e da Cultura

Nesta comunicação analisam-se alguns aspetos da condição feminina em meados do século XIX, sobretudo no quadro da família e da sociedade, em particular os condicionalismos que a constroem, bem como os inícios da sua contestação. Esboçam-se também algumas considerações sobre o discurso que, em finais do século, tende a exaltar a mulher do norte de Portugal, sobretudo da minhota, considerada das mais belas do território português e um caso singular de capacidade de trabalho e de espírito de família.

102

¹ A grafia de textos oitocentistas foi atualizada, mantendo-se a pontuação original.

Introdução

Na obra intitulada *A Mulher em Portugal*, o estadista e político Dom Antonio da Costa, que muito se bateu pela questão da instrução feminina em Oitocentos, deixou-nos estas palavras: “A causa da mulher é uma das grandes causas do século XIX, como a causa das liberdades na política, como a causa dos direitos humanos na filosofia, como a causa dos desenvolvimentos físicos e intelectuais na educação geral; e esta causa da mulher todos os dias vai ganhando terreno [...]”². Publicada após a sua morte, no ano de 1892, a obra citada surge no momento em que a questão dos direitos das mulheres, evocada pelo referido autor, enquadrada ou não por correntes de pensamento feministas, bem como a problemática do matrimónio, tanto o religioso como o civil e a sua dissolução pelo divórcio, eram objeto de discussão pública em grande parte da Europa.

Esse debate coincide com a emergência de uma nova identidade feminina, então designada pela “nova mulher” ou “mulher moderna”. Da autoria da escritora inglesa Sarah Grand (1854-1943), a expressão tanto se aplicava a personagens de ficção como a mulheres reais que se distinguiam das suas antecessoras pelo desempenho de atividades que afirmavam a sua independência, valor pessoal e compromisso com funções públicas. A polémica em alguns países foi violenta, tendo sido encarada, por alguns autores, como sintoma de uma guerra de sexos, devido ao facto de associar exigências femininas (a igualdade jurídica e o direito à instrução, por exemplo) com críticas ao casamento, entre as quais a submissão conjugal e o confinamento das mulheres ao lar, a par de apelos discretos ao amor livre.

A compreensão de toda esta problemática obriga-nos a interrogar os seus fundamentos e a procurar, na situação das mulheres no século XIX, os mecanismos que reforçaram a sua subordinação e que ocorrem, por mais paradoxal que possa parecer, no “século das liberdades na política ou dos direitos humanos na filosofia”, como bem salientou D. António da Costa.

Foi, porém, a partir do posicionamento de sujeito subalterno que as mulheres ou, pelo menos, algumas mulheres, rompem com o arquétipo convencional de mãe/esposa/dona de casa que lhes era imposto para reclamarem novos campos de atuação, mais adequados a tempos de transformação cultural e social. A nova mulher que emerge nesse fim de século XIX quer conquistar a sua liberdade, intervir no espaço público, partilhar responsabilidades, sem perder a capacidade de sedução... É sobre esses constrangimentos que pesaram no papel feminino na sociedade oitocentista que me irei deter, começando pelo lugar das mulheres na família, em particular enquanto esposas.

² Dom Antonio da Costa, *A Mulher em Portugal. Obra postuma publicada em benefício de uma creança*, Lisboa, Typ. Da Companhia Nacional Editora, 1892, pp. 444-445.

As mulheres no casamento e na família

No início dos anos 1860, no momento em que se debatia no Parlamento o casamento civil, a propósito do projeto do futuro Código Civil, alguns autores opuseram-se a essa forma de casamento, argumentando com o modelo da família portuguesa que definiam nos seguintes termos: “O casamento produz a família que é a imagem do Estado. Tem monarca que é o chefe d’ela, com o nome de pai; tem súbditos que são a mulher, os filhos e os domésticos. O chefe reúne nessa sociedade os poderes de um monarca absoluto sem auxílio de exército ou d’autoridade alguma. O amor a seus súbditos, e à felicidade que procura para si e para eles fazem-no usar sempre desta autoridade com discernimento, com piedade e com zelo” ³.

Baseada no casamento monogâmico, a família constitui nestas palavras que espelham pontos de vista comuns ao tempo um pequeno sistema político, de estrutura hierarquizada, no qual o marido e pai é o seu chefe natural e autoridade incontestável, verdadeiro monarca absoluto ou, pelo menos, um déspota esclarecido, a quem todos os membros do agregado tinham de se submeter. Os contornos totalitários da estrutura familiar definem e fixam o lugar de cada um no quadro doméstico, onde se presume que é aceite, sem resistência nem contestação, o princípio da soberania, típica de uma organização centralista e antidemocrática.

No que respeita à mulher/esposa, é-lhe reservada uma posição de dependência ⁴, situação que será reforçada pelo liberalismo, no decurso do século XIX, e concretizada no plano do direito, enquanto situação normal da família legítima ⁵. O *Código Civil* ⁶, promulgado em 1867, confere ao “chefe de família” a autoridade marital, a qual implica a subordinação da mulher ao cônjuge, definindo-se, no artigo 1185º, como seu “dever”, “prestar obediência ao marido”, enquanto que àquele incumbia “[...] proteger e defender a pessoa e os bens da mulher”. Considerada física e intelectualmente mais fraca, a mulher encontrava-se, na relação conjugal, numa situação de subalternidade: tinha a obrigação de acompanhar o marido (artigo 1186º); se era autora não podia publicar escritos sem o seu consentimento (artigo 1187º); precisava da sua autorização para exercer profissão,

³ É o caso de V. da C. Alves Ribeiro, no texto intitulado *O casamento civil reprovado pela Carta Constitucional*, Typographia do Panorama, 1866, p. 20, in *Brado catholico contra o casamento civil, Opusculo offerecido ao nobre Duque de Saldanha*, Porto, Na Typographia Portuense, citado por Irene Vaquinhas, “A família, essa “pátria em miniatura”, José Mattoso (dir.), *História da Vida Privada em Portugal, A Época contemporânea*, coord. Irene Vaquinhas, Lisboa, Círculo de Leitores, 2011, p. 123.

⁴ De acordo com este pensamento, tende-se a identificar a família como uma forma proto-histórica de nação, à qual fornece o modelo de organização política a adotar pelo Estado relativamente à sociedade civil, ou como afirmava Sanches de Frias, “A família é uma pequena nação, tal como a nação é uma grande família” (Irene Vaquinhas, *art. cit.*, p. 123).

⁵ Adeline Daumard, “A mulher na sociedade burguesa em França no século XIX”, *Ler História*, nº 20, 1990, pp. 110-122; Éliane Viennot, *L’âge d’or de l’ordre masculin. La France, les femmes et le pouvoir 1804-1860*, Paris, CNRS Éditions, 2020, pp. 46-55. Para o caso português, em especial, as discussões (parlamentares ou outras) em torno do casamento como instituição central das relações familiares e como fundamento do poder marital, veja-se, entre outros, Miriam Cláudia de Sousa Silva Afonso Brigas, *As relações de poder na construção da família portuguesa (1750-1910)*, Lisboa, AAFDL Editora, 2016, pp. 663-719.

⁶ *Código Civil Português. Edição actualizada e Anotada*. Coimbra, Coimbra Editora, Limitada, 1948.

⁷ *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, oitava edição oficial, Lisboa, Imprensa Nacional, 1882.

comércio, adquirir, alienar bens, contrair obrigações ou “estar em juízo” (artigos 1192º a 1194º; 1196º), podendo, ainda, o marido abrir as “suas cartas ou papéis” (artigo 461º do *Código Penal*)⁷.

O direito só reconhecia à esposa a possibilidade de separação de pessoas e bens, em caso de sevícias, de injúrias graves ou de adultério do marido “com escândalo público”, completo desamparo, ou “com concubina teúda e manteúda no domicílio conjugal” (artigo 1204º). De acordo com o *Código Penal* (artigo 404º), ao marido adúltero era aplicada uma pena de prisão de três meses a três anos, enquanto, em caso de adultério por parte da mulher, podiam ser-lhe retirados todos os bens e arbitrada uma mensalidade pelo conselho de família. O *Código de Processo Civil*⁸, de 1878, previa, em caso de separação, o “depósito” da mulher casada, a seu pedido, “como preparatório ou consequência” daquele ato, ou seja, se acaso a esposa pretendesse abandonar o lar conjugal, teria que requerer, ao poder judicial, o seu “depósito” em casa de “família honesta” escolhida pelo juiz (artigos 477º a 481º). Este articulado, pelo seu conteúdo humilhante, foi revogado pelo regime republicano, mas reposto pelo Estado Novo, no quadro do *Código de Processo Civil* de 1939.

A tutela sobre a esposa criava uma forma de dependência que anulava, quase por completo, a capacidade jurídica da mulher, equiparando-a a uma menor⁹. A pretexto da defesa da mulher e da família, o *Código Civil* estabelecia, no seio do casal, uma relação de “desigualdade entre os dois sexos” que submetia a mulher ao poder doméstico do marido, e garantia-lhe a possibilidade de poder dispor dos bens e da força de trabalho da esposa. Por outras palavras: a situação de inferioridade em que é colocada a mulher repousa em bases legais.

Estes constrangimentos devem ser interpretados à luz dos valores dominantes na época. Ao tempo, a família, em particular a família burguesa, era entendida mais como uma realidade moral e social do que sentimental. O afeto não era considerado indispensável na sua constituição, apesar do seu reconhecimento na doutrina e na jurisprudência¹⁰. O elemento aglutinador era a dependência e a autoridade, exigindo-se à mulher, dentro da relação conjugal, a submissão, atitude valorizada pelos discursos do poder do tempo: a religião, o direito e a medicina. Em convergência com o discurso tradicional que postulava a diferente habilitação intelectual do sexo feminino relativamente ao sexo oposto, definiam a mulher como fisiologicamente frágil, o que justificava a proteção e a tutela masculinas, paternal ou marital, a que estava sujeita.

Reconhecia-se, pelo menos até ao 3º quartel do século XIX, a separação do amor no casamento e fora deste, ou seja, distinguia-

⁸ *Código de Processo Civil Annotado por José Dias Ferreira, tomo II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1888.*

⁹ Irene Vaquinhas, *art. cit.*, p. 126.

¹⁰ De acordo com o jurista Manoel Borges Carneiro, “o marido é o chefe da casa com o direito de governar a mulher e a família [...] Este direito [...] se funda no amor e união”, *Direito Civil de Portugal contendo três livros I Das pessoas: II. Das cousas: III. Das obrigações e acções, Tomo II, Lisboa, Na Imprensa Regia, Anno de 1827, Título XII, p. 61.*

-se entre o amor-casamento e o amor-paixão. Era no casamento que se reconhecia a legalidade da relação sexual (concretizada na prestação do débito conjugal), sendo o desejo apanágio do segundo, aspeto desvalorizado no primeiro e até considerado prejudicial à instituição matrimonial. Admitia-se que, entre os cônjuges, devia reinar uma honesta amizade, tendo em vista a procriação ¹¹.

A identificação do amor como um estado de arrebatamento provisório ou passageiro justificava o afastamento desse sentimento como gerador de laços familiares duradouros. O casamento era para a vida e tinha que assentar em bases sólidas, sobretudo em conveniências ou interesses patrimoniais, económicos ou sociais. A escolha do consorte exigia reflexão e sangue frio, considerando-se que os pais dos nubentes eram as pessoas mais adequadas para “arranjar os casamentos”, escolha que não exigia a consulta prévia aos futuros noivos, ainda que se pudesse ter em consideração a vontade ou a “inclinação” dos jovens ¹². No entanto, a decisão dos pais era soberana.

O surgimento do romantismo nos inícios do século XIX, ligado a valores morais do cristianismo, fez incorporar elementos do amor-paixão na relação afetiva e introduziu também uma ideia nova: a de narrativa na vida de um indivíduo, ao coincidir com a emergência do romance. A progressiva autonomização do indivíduo face ao grupo familiar, acompanhando o progresso do individualismo, característico do século XIX, contribuiu para a valorização do sentimento do amor e da cultura amorosa que assumem particular importância no período liberal.

O amor romântico invade a literatura e o teatro, propondo um novo conceito de felicidade individual, confundindo-se, por vezes, realidade com ficção, como o comprova o conteúdo de cartas trocadas entre dois jovens e que consta da documentação apensa a um processo judicial que envolveu um estudante da Universidade de Coimbra, em 1857: “As minhas lágrimas, regando-me de vez em quando as faces vem aliviar por momentos o meu coração constantemente atribulado pela dor oprimido e cheio de angústias, para logo continuar de novo a sua marcha. Oh que tortura eu sofro! [...]”, ao que ela, uma adolescente de 15 anos de idade chamada Virgínia, respondia “[...] mas não faz caso desta desgraçada que tanto o ama...” ¹³. Estas frases podiam ter sido retiradas de um romance de Camilo Castelo Branco....

O amor sobrepunha-se às convenções ou mesmo entrava em desacordo com elas, reclamando direitos próprios, ou seja, o amor é encarado como um sentimento promotor da felicidade, elemento indispensável ao sucesso da união. Acreditava-se na bondade intrínseca do sentimento amoroso, legitimado e santificado aos olhos de Deus mesmo quando não sancionado

¹¹ Nesse sentido, qualquer manifestação excessiva de amor no casal era encarada como pecado e o homem que amava demasiado a sua mulher era considerado adúltero.

¹² Maria Helena Santana e António Apolinário Lourenço, “No leito. Comportamentos sexuais e erotismo”, in José Mattoso (dir.), *História da Vida Privada em Portugal, A Época contemporânea*, coord. Irene Vaquinhas, Lisboa, Círculo de Leitores, 2011, p. 255.

¹³ Arquivo da Universidade de Coimbra, Processos Judiciais de Estudantes 1851-1857 (VI, 1^a D, 16-4).

pelas leis do mundo. Este direito ao amor assente na liberdade recíproca permite levantar a questão da igualdade entre os esposos que se torna mais real. Será, no entanto, apenas aparente, uma vez que a desigualdade está presente nos diferentes poderes atribuídos aos elementos do casal, como foi mencionado, dado os constrangimentos jurídicos que pesavam sobre a condição feminina.

Para vários autores, o romantismo, os amores ardentes e transgressivos que as primeiras décadas do século XIX conheceram, constituem uma compensação da imaginação face à realidade prosaica do quotidiano conjugal. Desejar a paixão significa sonhar com um mundo oposto do que devia ser o casamento burguês: a fidelidade, a moderação dos instintos, o interesse superior da família e da maternidade.

As contradições no casamento surgiam rapidamente e, como salientam vários autores, o adultério converte-se, na segunda metade do século XIX, num hábito *chic*. As relações adulterinas não penalizavam socialmente o homem e a existência de filhos ilegítimos era considerado um delito relativamente normal desde que não perturbasse os interesses da família ¹⁴. Em casa, como salienta Júlio Cesar Machado, “os rapazes finos [...] habituam as irmãs a ajudá-los a mentir [...] as meninas, estão ao facto de que o mano fica de noite em casa da Chica, ou vai à Pulquéria das duas da madrugada em diante às escondidas do homem dela” ¹⁵.

No que respeita às mulheres, o adultério era fortemente penalizado e objeto de crítica social, o que não impedia muitas, como escrevia o já mencionado Júlio César Machado, “de passarem o dia longe do seu palácio [...] em algum castelinho misterioso, numa rua isolada, na penumbra encantada dos amantes” ¹⁶.

¹⁴ Sobre a questão do adultério no século XIX veja-se, entre outros, Florence Vatin, «Évolution historique d'une pratique : Le passage de l'adultère à l'infidélité», *Sociétés*, 2004/2 (no 84), pp. 33-40. DOI : 10.3917/soc.084.0033. URL: <https://www.cairn.info/revue-societes-2004-2-page-33.htm>

¹⁵ Cit. In Irene Vaquinhas, “Paixões funestas e prazeres proibidos”, José Mattoso (dir.), *História da Vida Privada em Portugal, A Época contemporânea*, coord. Irene Vaquinhas, Lisboa, Círculo de Leitores, 2011, p. 325.

¹⁶ Julio Cesar Machado, *Lisboa de hontem*, Lisboa, Empreza Litteraria de Lisboa, s. d., p. 225.

As mulheres na sociedade

A condição subordinada da mulher oitocentista está bem refletida nos constrangimentos impostos pelo vestuário ao corpo feminino. Refiro-me, em concreto, aos artifícios utilizados para definirem o perfil da silhueta criando formas ideais que se distanciavam da realidade anatómica. Estes tinham uma intervenção direta na modelação do corpo, esculpindo-o de acordo com um padrão estético que impunha o dimorfismo sexual, marcado pela cintura estreita e por ancas largas. O corpo, como bem assinalam os antropólogos, constitui uma “construção” social, produto dos imperativos da moda e, sobretudo, de alterações políticas e sociais que remetem para questões de identidade ou de desejo sexual.

Ora as peças-mestras da indumentária feminina neste período são sobretudo duas: o espartilho, em moda desde o início do século XIX, e a crinolina, sobretudo a partir de 1850, sendo esta última uma espécie de gaiola armada confeccionada com arcos de arame, de junco ou barbas de baleia.

Ambos, espartilho e crinolina, constrangiam as mulheres a um modelo de feminilidade ideal, distante da morfologia física ¹⁷. O primeiro, estrangulando a cintura e dando à mulher um ar de inseto, bem expresso na designação “cinturinha de vespa”, comprimia o corpo com as rígidas barbas de baleia ou aço; o segundo dava amplitude à bacia, marcando exageradamente as ancas, sendo, por vezes, de grandes dimensões. Entravava, por isso, os movimentos e coagia as mulheres a uma imobilidade forçada. Gestos simples como sentar, caminhar, passar por uma porta estreita ou entrar numa carruagem podiam ser incomodativos e, em alguns casos, cómicos, como “quando o vento virava do avesso a crinolina à laia de chapéu de chuva” ¹⁸. Textos satíricos sobre o “monstro balão” são frequentes na imprensa como é o caso deste excerto que se cita: “[...] alegre estará / o espelho mirando / e apoz seu colete / vae ella envergando; / a saia mais fina de puro fustão / e cintos e cintas, mais cintas e cintos / e em cima de tudo o monstro balão. / enverga-o com custo, pois foge d’um lado; com jeito o castiga / e o põe a seu jeito / as fitas lhe aperta / e veste o vestido / que encobre os arames do triste vencido [...]” ¹⁹.

¹⁷ Sobre este assunto veja-se, entre outros, Irene Vaquinhas, “As armas da sedução feminina: das “cinturinhas de vespa” às “pernocas ao léu” (2ª metade do século XIX-princípios do século XX)”, *Coquettes, Doutoradas e outras. História das Mulheres em Portugal. Séculos XIX e XX*, Lisboa, Edições Colibri, 2021, pp. 13-26. de vespa” às “pernocas ao léu” (2ª metade do século XIX-princípios do século XX)”, *Coquettes, Doutoradas e outras. História das Mulheres em Portugal. Séculos XIX e XX*, Lisboa, Edições Colibri, 2021, pp. 13-26.

¹⁸ Irene Vaquinhas, “Alguns aspectos da elegância e da beleza femininas nos finais do século XIX”, *“Senhoras e mulheres” na sociedade portuguesa do século XIX*, 2ª edição, 2000, Lisboa, Edições Colibri, p. 57.

¹⁹ “Dama de saia balão”, *O Tribuna Popular*, nº 731, 28 de Janeiro de 1863.

Apesar do tom satírico, a crinolina constituía um adorno prestigiante, demonstrando que a mulher tinha capacidade económica e não necessitava de exercer uma atividade produtiva, podendo dedicar-se a uma vivência de tipo ocioso, só acessível a uma minoria abonada. Nesta perspetiva, os constrangimentos do vestuário, sobretudo do espartilho e da crinolina, resumiam uma “época de entraves e de subordinação”.

Para Jean-Jacques Rousseau, um dos filósofos iluministas teorizadores dos privilégios patriarcais oitocentistas, este tipo de indumentária era o mais adequado ao sexo feminino por facilitar “a sua dependência e submissão”²⁰. Ao entravarem os movimentos tornavam as mulheres vulneráveis e favoreciam o controlo masculino, constituindo por isso, e como bem refere Laurie Barao, “utensílios políticos eficazes”²¹. À modelação do corpo associava-se também a dos comportamentos e das atitudes, ou seja, a interiorização de normas e de regras de conduta, ensinadas nos manuais de civildade. Tudo, enfim, conduzia a uma espécie de ortopedia mental, a “coletes de forças interiores”.

109

O espartilho, contudo, era considerado, pela maioria das mulheres, como um amplificador da beleza corporal, por sustentar a postura e conferir um porte nobre e elegante. Também era adotado pelas mulheres rurais, sob formas mais flexíveis, como o “corpete de atacadores”, a exemplo da indumentária das ovarinas ou da lavradora de Viana do Castelo.

Os condicionalismos referidos marcavam a vida das mulheres portuguesas, sobretudo de estratos médios ou superiores. Já a mulher popular, em particular a camponesa, era definida pela “sua grandeza moral, feita de coragem, sacrifícios, resignação e constante labor”.

Ora, no momento em que começam a surgir, como assinalei, críticas ao lugar da mulher na sociedade e ao casamento, vários autores enaltecem, como forma de antídoto a esse tipo de discurso, as qualidades da camponesa do norte do país, em particular da minhota, dada como exemplo de capacidade de trabalho e de espírito de família, o que a converte, como assinala Alfredo Guimarães, “num raro exemplo de virtude, de meiguice e de abnegação da família”²².

²⁰ Laurie Barao, *Corps et corsets, du milieu du XVIIIe siècle à la fin des années 1820*, Histoire, 2019, p. 69, <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02335125> (acedido em 18 de Dezembro de 2020).

²¹ Laurie Barao, *ob. cit.*, p. 10.

²² Alfredo Guimarães, “A mulher do norte”, *Alma Feminina*, nº 9, 7 de Agosto de 1907. Na opinião de este autor “A mulher do Minho cria os seus filhos, limpa-os, veste-os e guia a sua educação, ainda que rudemente. Faz a fornada do pão, deita a sua teia de estopa, trata do arranjo caseiro e cava as terras, monda os linhos, rega as sementeiras, vende as suas hortaliças no mercado, trabalha na debulha, entra na faina do lagar [...]”.

Referem ainda que é no norte do país, berço da nacionalidade e do povoamento remoto, que se encontram as mulheres mais belas do território português. A “geografia” da beleza feminina reparte-se, porém, por uma área restrita: a província do Minho, arredores do Porto e concelho de Aveiro, sobretudo a localidade de Ílhavo. Para D. António da Costa e Ramalho Ortigão não há beleza que se compare à das lavradeiras e tecedeiras de Viana do Castelo, esclarecendo que essa beleza advém, em grande parte, da sua capacidade de trabalho (no campo, na fiação, na tecelagem, na confeção de rendas) que a ginasticam e educam esteticamente ²³.

A beleza não é apenas pretexto para a exaltação do trabalho, mas permite a evocação nostálgica das qualidades dos portugueses de antanho que fizeram a “grandiosidade de Portugal” e que é posta em confronto com a “decadência” finissecular.

Naturalmente que este discurso ideológico terá que ser contextualizado no quadro de crise nacional e política do fim do século XIX (a industrialização e o seu impacto social, o aumento da agitação operária, a contestação da monarquia, o avanço do republicanismo) que criavam temores desmesurados associados, sobretudo, aos meios urbanos. Ao receio e à insegurança que as novas mudanças provocavam fazia-se opor a pacatez dos campos, onde o dia-a-dia parecia decorrer tranquilo e sem sobressaltos. Nesse contexto, os valores associados à mulher rural nortenha são valorizados, convertendo-a num símbolo positivo da nação.

²³ Irene Vaquinhas, “Alguns aspectos da elegância e da beleza femininas nos finais do século XIX”, *“Senhoras e mulheres” na sociedade portuguesa do século XIX*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 75.

Em conclusão

A situação de inferioridade em que a mulher é colocada, no século XIX, repousa em bases legais. Solteira ou casada, era considerada um cidadão de 2ª ordem, sem direitos políticos. Porém, é precisamente no final do século XIX que se inicia o processo que vai romper com os constrangimentos e os condicionalismos que pesavam sobre a sua condição. O acesso à instrução e a novas profissões fora do domicílio, a valorização do seu papel na família e na sociedade, os resultados das reivindicações feministas, tudo, enfim, vem dar novos frutos, permitindo a afirmação da “nova mulher”.

Por seu turno, a transformação do estatuto da mulher na sociedade favoreceu a simplificação das formas, fazendo cair em desuso os dispositivos que a entravavam e condicionavam a sua mobilidade. Desde finais do século XIX e até à I Grande Guerra está em marcha uma redefinição dos papéis femininos na sociedade e uma nova perceção do corpo que alteram a relação das mulheres consigo próprias e com o sexo oposto. Estas adquirem maior visibilidade, questionam as suas funções tradicionais como esposa, mãe e dona de casa, assumem vida independentes, fazendo emergir novas personagens que vão confluir na *garçonne*, dos anos 1920, apelidada de cabelos à *Joãozinho*, no nosso país. Um símbolo da modernidade...

NÃO HÁ PESCA SEM REDES (DE MULHERES): AS REDEIRAS DE MONDIM DE BASTO

¹ Este texto resulta de uma conferência pronunciada em Mondim de Basto no âmbito da iniciativa levada a cabo pelo “Consórcio Minho Inovação que integra as três Comunidades Intermunicipais do Alto Minho, Cávado e Ave, promove mais uma vez no próximo dia 29 de novembro em Mondim de Basto, o Ciclo de Conferências “Estórias do Minho – Narrativas no Feminino de uma Geografia Identitária” no âmbito do projeto âncora “PA2. Touring Cultural – Identidade Cultural do Minho”, cofinanciado pelo Norte 2020”. Inês Amorim é docente universitária, do Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais, da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e investigadora responsável pela linha de investigação “Transformações Ambientais” do centro de investigação CITCEM. Participaram ainda Teresa Soeiro, Professora Associada do Departamento de Ciências e Técnicas do Património e investigadora integrada do CITCEM da mesma Faculdade e ainda Sara Pinto, também Doutorada em História e investigadora do CITCEM da mesma Faculdade. A mesa redonda foi moderada pelo escritor Luís Jales de Oliveira de Mondim de Basto. Notícia disponível em <http://www.minho.in.com/noticias/detalhes.php?id=975&idgca=>. Acesso em 4 de março de 2022.

A memória de uma família de mulheres redeiras (“rendilheiras”), sentadas junto à capela do Senhor (do Santíssimo Sacramento), a fazerem redes de pesca (chumbeiras), perpassa na memória de alguns¹. Em Mondim de Basto, mesmo no seu centro, ainda hoje (29 de novembro de 2021) se recordam três mulheres, mãe e duas filhas, que estendiam as redes naquele espaço, à medida que, saindo das suas mãos, cresciam em seu redor.

Sabemos que recebiam encomendas quer dos que, na altura, pescavam nos rios que atravessam Mondim de Basto, quer de outros lugares mais distantes. Imagens fotográficas ou fílmicas não existem, pelo que a informação oral é a ponta de um fio que nos permitirá não só estudar este caso, como refletir sobre a natureza do trabalho feminino, tantas vezes invisível.

Neste percurso, aproximamo-nos de um território estruturado por um conjunto de atividades, entre as quais a pesca, graças à riqueza piscícola do rio Tâmega, dos seus afluentes e de outros regos de água que nele nascem ou que cortam. Tentaremos reconstituir um modo de vida que tem escapado à História, o trabalho feminino, compreender o sentido da sua vida, nas malhas que o tempo tece e, frequentemente, esquece.

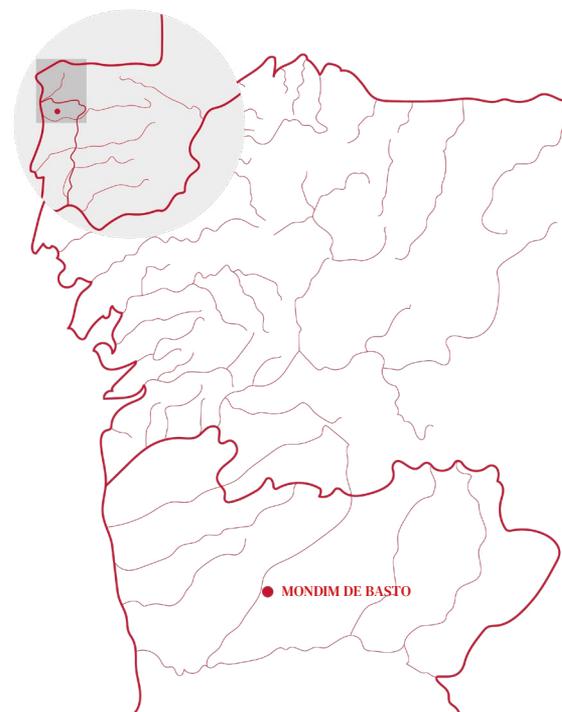
1. O concelho de Mondim de Basto e os seus rios

O concelho de Mondim de Basto é, hoje, composto por seis freguesias (Atei; Bilhó; Mondim de Basto; União das freguesias de Campanhó e Paradança; União das freguesias de Ermelo e Pardelhas; e Vilar de Ferreiros) e faz parte do distrito de Vila Real.

Está marcado por uma paisagem associada aos maciços montanhosos do Alvão, do Velão, Marão e às planícies das bacias do rio Tâmega e dos seus numerosos afluentes, tal como o Olo e o Cabril. É considerado como um território de transição, por estar a sudeste de uma região vulgarmente designada por Terra de Basto, como que uma unidade histórico-geográfica que mantém a característica de “pequeno Minho”, encaixado por altas formações montanhosas, uma região de transição, em que Mondim constitui a parte mais transmontana em virtude do complexo granítico do Alvão, que culmina com o Monte Farinha², no qual se encontra implantado o santuário de N^ª Senhora da Graça.

Com uma área aproximada de 174 km², o concelho de Mondim de Basto tem por limites, a poente, o rio Tâmega, que o divide dos concelhos de Cabeceiras de Basto, Celorico de Basto e Amarante, a norte e a nordeste o concelho de Ribeira de Pena e de resto com o de Vila Real. O rio Tâmega torna-se um pouco mais caudaloso de Mondim de Basto até Amarante, mas todo o concelho está marcado por linhas de água, ribeiros, fontes que originam ribeiros, como o rio Cabrão que vai desaguar no rio Cabril (este atravessa Mondim, de nascente a poente, desaguando no rio Tâmega), o rio Poio, a ribeira de Fervença, que desagua no rio Olo, e muitos outros³. Tal rede hidrográfica explica as regras seculares de administração destas águas e dos seus usos, como a rega dos campos, as rodas de moinhos, a pesca, numa complexa distribuição da água regulada em várias posturas⁴. A imagem seguinte permite observar alguns dos cursos apontados.

Fonte Dinis, António Pereira; Dinis, Mário – “Muros-apiários das Serras do Alvão e Marão: contribuição para o seu estudo e preservação”. AÇAFA On Line, n.º 3 (2010) Associação de Estudos do Alto Tejo, p. 4. Disponível https://www.altotejo.org/acafta/docsn3/Muros_Apiarios_das_Serras_de_Alvao_e_Marao.pdf. Acesso 15 novembro 2021.



² Rodrigues, Norberto Teixeira. *Estudo de Impacte Ambiental da Pedreira de Pedra Vedra Mondim de Basto – Mondim de Basto Descritor Património*. Mondim de Basto: Ecoprisma, 2015, p. 6.

³ Lopes, Eduardo Teixeira – *Mondim de Basto. Memórias Históricas*. Mondim de Basto: ed. Autor, 2000.

⁴ Lopes, Eduardo Teixeira – *Mondim de Basto. Memórias Históricas...*, p. 378-381.

2. Viver de fiar – a família de redeiras

A prática de tecer está associada às mulheres, um pouco por todo o Portugal. Especificamente em Mondim, o Guia de Portugal, publicação que se iniciou em 1924⁵, embora só em 1969 tenha sido publicado o volume dedicado a Trás-os-Montes e Alto-Douro⁶, sobre a vila de Mondim informa que, naquela década, tinha cerca de 800 habitantes. Situada na margem esquerda do rio Tâmega, existiria uma “indústria popular” de produção de cobertas de linho e chumbeiras de pesca. Nada mais acrescenta a esta informação, nada sobre quem a exercia, nem as atividades de pesca mereceram atenção.

Hoje, a tecelagem é património local, assinalado pelo município de Mondim de Basto nas suas páginas web.

Não há, por isso, qualquer estudo sobre a atividade mas informação oral, que chegou aos nossos dias, acerca de umas mulheres que faziam redes de pesca no largo do Souto, junto à Capela do Senhor, uma cena que muitos nos transmitiram. Designadas por “rendilheiras”, a verdade é que seriam “redeiras”, uma família que, frequentemente, produzia, durante a noite, longas redes, dispostas no largo daquela capela.

Tal família não está identificada nas monografias e bibliografia, nem da época nem posterior (não há registos escritos). Por outro lado, era pouco assumida entre os habitantes locais que, se interrogados, pela rua, de modo informal, sublinham a presença de tecedeiras e fiadeiras praticamente em todas as casas, sendo que ainda hoje pontuam teares desativados, como legados das mulheres envolvidas nestas atividades.

Andamos, por isso, à procura de informação, entre entrevistas e visita de campo⁷ que nos permitiram tecer alguns laços e dar conexão a esta História. Tornou-se essencial a conversa (2 de outubro 2020) com **Sr. José Maria Teixeira Dias**, conhecido por **Sr. Zeca da Florinda** (73 anos) precisamente por ser neto da **Avó Florinda**, filho da **D^a Maria da Graça** e sobrinho da **Tia Ângela**, as duas irmãs que constituíam o agregado familiar de redeiras.

O Sr. José Maria Teixeira Dias⁸, casado, pai de três filhos (2 rapazes e 1 rapariga), atualmente reformado, a viver em França, representa um dos muitos emigrantes que caracteriza o movimento migratório português para França, desde os anos 60 do século XX.

A sua avó, **Florinda Teixeira Dias**, viveu durante quase 80 anos. Terá nascido, segundo a lápide inscrita no cemitério local, em 26 de setembro de 1891 e falecido em 15 de fevereiro de 1971. Uma pesquisa aos registos paroquiais permitiu corrigir a data de nascimento, que terá ocorrido a 2 de agosto de 1891 na

Imagem 1 e 2 O Artesanato: tecelagem. Fonte: Mondim <https://municipio.mondimdebasto.pt/index.php/7-menu-turismo/menu-turismo/29-artesanato.html>. 22 nov. 2021.



⁵ *Guia de Portugal – Trás-os-Montes e Alto Douro I – Vila Real, Chaves e Barroso. Leituras. Disponível em <https://leituria.com/pt/os-livros/historia/guia-de-portugal-tras-os-montes-e-alto-douro-i-vila-real-chaves-e-barroso>. Acesso 4 de março 2022.*

⁶ “Mondim de Basto” in *Guia de Portugal. 5º volume – Sant’Anna Dionísio-Trás-os-Montes e Alto-Douro, I-Vila Real, Chaves e Barroso*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, p. 312.

Imagem 3 e 4 À esquerda, registo de acento de batismo na freguesia de Ermelo (Arquivo Distrital de Vila Real, Paróquia de Ermelo, Livro 18 de registo de baptismos, folio 8 verso); à direita, foto da D^a Florinda Teixeira Dias (foto cedida pelo seu neto, Sr. José Maria Teixeira Dias).

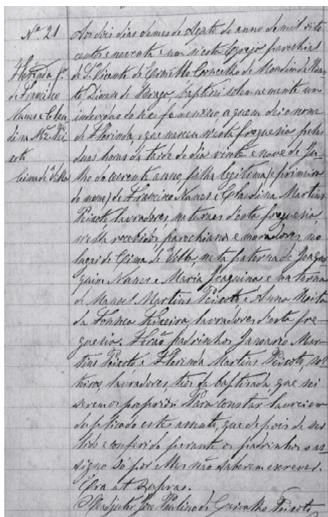


Imagem 5 e 6 À esquerda, D^a Maria da Graça Teixeira Dias; à direita D^a Ângela Teixeira Dias (fotos cedidas pelo seu filho e sobrinho, Sr. José Maria Teixeira Dias).



⁷ Agradecemos a grande disponibilidade de muitos intervenientes nos diferentes passos de preparação da conferência e recolha da informação. Na reunião preparatória, por zoom, a 10 de setembro de 2020, estiveram presentes a Sr^a D^a Luísa Lemos, informadora dos elementos a contactar, residente em Mondim de Basto, funcionária do posto de Turismo de Mondim de Basto, o Dr. Bruno Pereira, que tirou as fotografias utilizadas neste texto, a Dr^a Carla Pereira, com responsabilidades na Câmara de Mondim de Basto. A Dr^a Maria de Lurdes Rufino é a alma do projeto, responsável por estabelecer as conexões entre vários intervenientes e a quem agradeço o convite para participar. Como informadores, foram fundamentais os contributos do Sr. José Maria Teixeira Dias - filho e neto de rendilheira (foi indicada a D^a Maria Antónia Cunha Reis Gomes Ribeiro - filha e neta de rendilheiras, com quem nunca foi possível conversar); o Sr. Manuel José Queirós Veloso e o Sr. António José Guimarães Peixoto, ambos pescadores amadores e conhecedores do rio e o Sr. Luís Jales de Oliveira, escritor.

⁸ Segundo o que contou, fez a 4^a classe, trabalhou 3 anos na “Casa da Igreja”, em obras, juntamente com homens (37, que vinham do Porto); foi para Lisboa aos 13 anos onde ficou até aos 17 anos ou 19 anos, cumprindo o serviço militar; trabalhou na construção civil com membros da família, na carpintaria, depois na restauração, aprendeu algum francês; andou no ciclismo, uma queda impediu-o da vida profissional neste desporto. Foi pela 1^a vez clandestino para França (outubro 1969 e 2^a vez 1972). Veio fazer a tropa e voltou a ir para França.

freguesia de Ermelo, como acontecia em tantos casos em que a data de nascimento conhecida diferia da realmente ocorrida⁹. Comprava linho a lavradores, fiava-o, dobava novelos, tinha agulhas (quem enchia as agulhas era o Sr. José, em pequeno) e formas em papelão de vários tamanhos, de acordo com a dimensão das malhas das redes.

A filha de D^a Florinda e mãe do Sr. José, era a **D^a Maria da Graça Teixeira Dias**, nascida em 16 de março de 1928, falecida a 9 de março de 2015, com 87 anos, mãe solteira. Finalmente, a segunda filha de D^a Florinda, tia do Sr. José, era a **D^a Ângela Teixeira Dias**, nascida a 6 de outubro de 1931 e falecida a 8 de abril de 1990, também solteira, com 59 anos.

Eram estas as três mulheres que constituíam a família de redeiras a que muitos se referem, que teciam as chumbeiras¹⁰, embora se fale, igualmente, de produção de redes de emalhar¹¹ e dos tresmalhos “estrumalhos”¹². A chumbeira seria a mais comum, uma rede circular bordejada por pedaços de chumbo, de espaço a espaço, se colocavam na tralha inferior da mesma rede para obrigá-la a afundar, embora fossem usadas em sítios pouco fundos dos rios¹³.

Segundo o Sr. José, as encomendas tanto podiam ser feitas por pescadores locais como por clientes ligados à pesca no mar. As primeiras eram para a pesca nos rios e ribeiras que atravessavam o concelho ou concelhos em redor. No segundo caso, respondiam a encomendas de Matosinhos, cujo intermediário poderá ter sido o Sr. Bernardino da Cunha Alegre, pequeno industrial local, proprietário de uma serração. Nesta trabalhavam as três mulheres, que carregavam à cabeça as tábuas que enchiam o veículo de carga destinado a Matosinhos, destinadas à construção de caixotes de acondicionamento de caixas de conservas das fábricas daquele concelho. As mesmas mulheres também vendiam redes para Vila Pouca de Aguiar, para onde, à cabeça, as iam levar, sempre com muito medo de serem assaltadas.

A memória local e o testemunho do Sr. José confirmam que o largo do Souto, junto à Capela do Senhor, situada no centro de Mondim de Basto (edificada nas primeiras décadas do século XVI), era o espaço ideal para estender as redes, debaixo de um alpendre (já desaparecido) que teria servido de albergue aos peregrinos que seguiam o percurso de Mondim, a caminho de Santiago de Compostela.¹⁴

A imagem retida era a destas redeiras trabalharem noite dentro. A escuridão tem sido interpretada por alguns como sendo um trabalho clandestino, porque as redes chumbeiras chegaram a ser proibidas em certos períodos do ano, consideradas responsáveis pelo desaparecimento das espécies piscícolas.

⁹ Pesquisa realizada no Arquivo Distrital de Vila Real, Freguesia de Ermelo, Livro 18 de registo de baptismos, registo de baptismos, 1890-02-27 a 1902-12-21. cota D02/UD.Cx PMDB04-04. Disponível <https://digitarq.advrl.arquivos.pt/details?id=1050509>. Acesso 7 de novembro 2020.

¹⁰ “Chumbeira, saia ou tarrafa de mão. Descrição: rede de lançar à mão em forma de saia, cuja borda é guarnecida por chumbadas e que, quando completamente estendida, forma um círculo e, quando alada, fecha em forma de saco. Características: Raio máximo do círculo - 3 m; Malhagem mínima da rede - 60 mm”. Regulamento de pesca do rio Douro”. Informação disponível em [https://www.marinha.pt/Conteudos_Externos/lexmar/PGPAT%20100/PGPAT%201000%20-%20Cap%C3%ADtulos/Cap%C3%ADtulo%20B%20Pesca/Sub-cap%C3%ADtulo%20B.10/B.10.4%20-%20Rio%20Douro/Portaria%20568-90%20\(19JUL1990\).pdf](https://www.marinha.pt/Conteudos_Externos/lexmar/PGPAT%20100/PGPAT%201000%20-%20Cap%C3%ADtulos/Cap%C3%ADtulo%20B%20Pesca/Sub-cap%C3%ADtulo%20B.10/B.10.4%20-%20Rio%20Douro/Portaria%20568-90%20(19JUL1990).pdf). Acesso 10 novembro 2021.

¹¹ “Rede de emalhar entende-se qualquer método de pesca que utiliza estrutura de rede com forma rectangular, constituída por um, dois ou três panos de diferente malhagem, mantidos em posição vertical por meio de cabos de flutuação e cabos de lastros, que pode actuar isolada ou em «caçadas» (conjunto de redes ligadas entre si, ficando os espécimes presos na própria rede)”. Portaria H02-H/2000, de 22 de Novembro. Disponível em <https://dre.tretas.org/dre/122957/portaria-H02-H-2000-de-22-de-novembro>. Acesso 10 novembro 2021.

¹² “Redes de tresmalho fundeadas: Quartos; Solheira (para a captura da solha); c) Camaroeiro; d) Redes de tresmalho de deriva: Barbal ou branqueira; Lampreieira ou lampreieiro (para a captura de lampreia); Tresmalho ou vanda; Regulamento de pesca do rio Douro”. Informação disponível em [https://www.marinha.pt/Conteudos_Externos/lexmar/PGPAT%20100/PGPAT%201000%20-%20Cap%C3%ADtulos/Cap%C3%ADtulo%20B%20Pesca/Sub-cap%C3%ADtulo%20B.10/B.10.4%20-%20Rio%20Douro/Portaria%20568-90%20\(19JUL1990\).pdf](https://www.marinha.pt/Conteudos_Externos/lexmar/PGPAT%20100/PGPAT%201000%20-%20Cap%C3%ADtulos/Cap%C3%ADtulo%20B%20Pesca/Sub-cap%C3%ADtulo%20B.10/B.10.4%20-%20Rio%20Douro/Portaria%20568-90%20(19JUL1990).pdf). Acesso: 10 novembro 2021.

Não nos parece que fosse essa a causa mas antes as múltiplas tarefas que aquelas mulheres desenvolviam ao longo do dia. Como nos disse o Sr. José, a avó, a mãe e a tia acumulavam a atividade de redeiras com muitas outras. Faziam limpezas na Câmara Municipal, trabalhavam na serração, lavavam roupa de várias casas nos tanques públicos e, como tal, muitas vezes, só à noite faziam redes, quando terminadas as restantes e múltiplas ocupações. Secretismo? De forma alguma, era ao fim do dia muito trabalho que tinham tempo para se sentarem e tecerem – era a sua multivalência que lhes dava o ganho do dia a dia.

Segundo o Sr. José, as encomendas tanto podiam ser feitas por pescadores locais como por clientes ligados à pesca no mar. As primeiras eram para a pesca nos rios e ribeiras que atravessavam o concelho ou concelhos em redor. No segundo caso, respondiam a encomendas de Matosinhos, cujo intermediário poderá ter sido o Sr. Bernardino da Cunha Alegre, pequeno industrial local, proprietário de uma serração. Nesta trabalhavam as três mulheres, que carregavam à cabeça as tábuas que enchiam o veículo de carga destinado a Matosinhos, destinadas à construção de caixotes de acondicionamento de caixas de conservas das fábricas daquele concelho. As mesmas mulheres também vendiam redes para Vila Pouca de Aguiar, para onde, à cabeça, as iam levar, sempre com muito medo de serem assaltadas.

Imagem 7 Foto de rede chumbeira (coleção particular). Fotografada na câmara de Mondim de Basto a 6 de outubro de 2020 © Bruno Pereira.



13 “No Tâmega existiam outras artes da pesca para além de pesqueiras e alares, embora mais simples e menos eficazes no que toca ao número de peixes capturados. Entre as armadilhas de rede observadas destacam-se: o tresmalho, a “estacada”, a chumbeira e a camaroeira. Entre os aparelhos de linha, o mais comum seria a “espinhela”, que se destinava igualmente a apanhar vários tipos de peixe”. Machado, João Nuno; Ferreira, Daniela de Freitas; Vaz, Filipe Costa; Fernandes, Isabel – *Rio. Património imaterial do Tâmega e Sousa*. Lousada: Centro de Estudos do Românico e do Território, 2014, p. 49.

14 O Caminho de Santiago entre Vila Real e Mondim, também denominado por Caminho de Terras de Basto, tem uma série de sinais jacobeus ainda ativos, sobretudo em Mondim de Basto, como a secular peregrinação de Santiago, que se realiza todos os anos na noite de 24 para 25 de julho, onde os peregrinos sobem ao santuário de Nossa da Senhora da Graça no alto do Monte Farinha, coincidindo com as festas do concelho e que comemoram o culto a Santiago. Ver Azevedo, Pedro Ricardo Coelho de - “Em torno do Caminho Português Interior de Santiago: o caminho de Santiago por Terras de Basto (Vila Real-Mondim de Basto)”. In *Património cultural jacobeu, turismo e peregrinação: O Caminho Português Interior de Santiago de Compostela* (CPIS), coord. Xerardo Pereiro. Tenerife: Pasos, 2019, p. 155.

3. Não há pesca sem redes, não há redes sem pesca

Compreender o trabalho destas redeiras só é compreensível se avaliarmos o universo em que se moviam, que pressupunha a existência de uma atividade de pesca significativa, porque não há redes sem pesca, nem pesca sem redes.

No trabalho de campo, realizado a 6 de outubro de 2020, procurou-se identificar os percursos dos rios e riachos de Mondim de Basto, com especial atenção para o rio Tâmega (e a sua ponte centenária, D. Maria), rio Cabril (traçado por ponte medieval), rio Ôlo (outra ponte medieval) e o rio Cabresto (atravessado por ponte romana). Usamos a sabedoria de locais. **O Sr. Manuel José Queirós Veloso**, de 63 anos, emigrante, na Suíça (casado, 2 filhos, 34 e 36 anos), ex-seminarista no seminário de Couto de Cucujães, depois trabalhador na construção civil, atualmente agricultor e pescador por diversão.

E o **Sr. Peixoto (António José Guimarães Peixoto)**, 67 anos, solteiro, que estudou no Colégio Almeida Garrett, Porto, e que trabalha no setor da distribuição de bens alimentares por Celorico, Lousada, também ele pescador amador.

O texto que se segue decorre das visitas pedonais e a ida a dois pontos fundamentais. Primeiro ao **Rio Cabril**, onde desagua no rio Tâmega (margem esquerda), nas chamadas Poldras do rio (blocos de pedra que retêm a água e fazem como que um pequeno açude). Neste ponto, existe a pesca de bogas (ponto de desova), como barbos, enguias, trutas e até lampreias. A pesca de bogas significativa é em março, sobretudo abril e princípios de maio “pelo S. Jorge, bogas no alforge” (Sr. Peixoto). Agora usam-se linhas (canas de pesca) mas no passado usavam-se sobretudo redes:

- as redes “malheiras” que atravessavam o rio (de uma margem à outra), até 1976/77;
- as chumbeiras lançadas por um homem, constituídas pelo pano e o seio (este onde o peixe era mais apertado) e os intensos (atava e segurava) (ver imagens 8, 9 e 10).

A zona do açude era a melhor zona de pesca (a montante do rio Cabril). Aí o barbo desova e parece concentrar-se em zonas de “cascalheira” (pedras concentradas e cuja água, ao passar, ou nas zonas de areia, criavam condições para atrair os peixes, por isso as designam por “romance”).

Imagem 8 Rio Tâmega. Fotografia de Manuel Correia.



119

Os pescadores, acusados de terem feito diminuir a pesca pelo uso das redes chumbeiras, e outras técnicas de captura de peixe, sentem-se injustiçados, porque consideram que a razão fundamental para o desaparecimento do peixe é a construção de barragens, impedindo a circulação do peixe, nos seus movimentos de mobilidade (de desova).

A importância dos rios já referidos não se limita aos troços mais largos, porque a sua ligação às levadas de água é fundamental. A construção de levadas de água, na confluência de rios, permitia a sua condução para irrigação dos campos. Não se tratava apenas de rega em tempos de estio, mesmo de seca mas, também, em dezembro, porque a corrente regular da água permite que a erva não gele e seja destruída/queimada. Por estas mesmas levadas as trutas iam desovar e faziam criação que os lavradores aproveitavam para o seu consumo. Todo este sistema exigia uma gestão organizada entre os lavradores, os proprietários e os seus herdeiros, sendo pelo S. João que se combinavam as divisões de águas (24 junho), mesmo as “poças” que alimentavam a levadas¹⁵. Referem, assim, um processo longo de gestão da água, essencial, e a delicadeza de um sistema que oscila entre domínio comum e o privado, o interesse pessoal e o local, os múltiplos usos da água, levadas e rio, entre rega, pesca e moagem de cereais.

¹⁵ A inventariação das levadas é conhecida para o concelho de Cabeceiras de Basto. Ver Plano Estratégico de Desenvolvimento Integrado do Espaço Rural e Florestal do Concelho de Cabeceiras de Basto. *Inventariação dos recursos e iniciativas de desenvolvimento rural*. Disponível em <https://cabeceirasdebasto.pt/files/18/18490.pdf>, consultado em 11 setembro 2020. Para Mondim de Basto ver PERCURSO PEDESTRE. 2 Levada de Piscaredo. Disponível em https://municipio.mondimdebasto.pt/images/stories/02_turismo/percursos/PR2-LEVADA-PISCAREDO-PT.pdf, consultado em 11 setembro 2020.

Num segundo momento fomos ao lugar da Ponte (assim designado pela ponte centenária, do reinado de D. Maria), hoje praia fluvial, sobre o Tâmega.

Espaço de memórias de muitos, pelos usos que teve. Além da pesca, há vestígios de uma “casa de peixe”, de propriedade particular antiga, sendo uma construção engenhosa que canalizava a água do rio e retinha o peixe que, ao passar, era capturado e, assim conservado vivo e vendido fresco.

Nas margens, grandes mós de pedra e os vestígios de muros lembram os muitos moinhos de fazer farinha de cereais, desaparecidos da paisagem, e de triturar casca de carvalho que servia para a curtição de peles.

As memórias de lazer predominam, quando as canas de pesca, as redes, os jogos de equilíbrio sobre as pedras, os banhos de crianças, jovens e famílias conviviam nas suas águas. Sobre estas memórias, o Sr. Luís (Jales de Oliveira), 70 anos, casado, 7º ano liceal, serviço militar, que trabalhou sempre na função pública (escola e depois Gabinete da Presidência da Câmara até 2009) deu-nos o seu testemunho. Este era um espaço central de muitos, de todos os que viviam em Mondim. E a razão de ser, pela pesca, daquelas redeiras/rendilheiras que viu a trabalhar, junto à capela do Senhor, mesmo ao lado da propriedade que era do seu bisavô.

Tem ainda uma imagem retida, sem saber onde a viu, se em jornal se em revista da terra¹⁶ relatando uma exposição realizada em Vila Real, na qual havia um pavilhão acerca das atividades económicas de Mondim de Basto. Nele havia chumbeiras que decoravam o espaço, criando uma marca das gentes da vila e que lhe parece importante vincar.

Descreve, melhor do que ninguém, o sentimento de identidade em torno das redes de pesca. E lamenta, como já o tinha feito num seu livro, que se “afogue a História”, ao esquecer-se “das aventuras dos pescadores das chumbeiras urdidas, na Rua Velha e no Canto da Capela do Santíssimo Sacramento e da Paixão do Senhor, pelas rendilheiras de Mondim de Basto”¹⁷.

121

Em memória das redeiras/rendilheiras de Mondim, caídas no esquecimento, fez-se este percurso, em nome de muitas mulheres, que, por agora, têm já nomes: Florinda, Graça e Ângela...

¹⁶ Os jornais não foram consultados, mas são vários publicados em Mondim de Basto: Progresso de Mondim; Jornal de Mondim; Monte Farinha (N^{as} da Graça); Notícias de Mondim. Os fotógrafos locais que há muito reúnem um espólio, seria de explorar futuramente, nomeadamente a Foto Palmeira. No site da Câmara de Mondim consegue-se observar fotos que assinalam a foto Palmeira como produtora. Disponível <https://municipio.mondimdebasto.pt/index.php/60-restauracao-do-concelho/1452-evolucao-urbanistica-de-mondim-de-basto.html>. Acesso 11 de setembro 2020.

¹⁷ Oliveira, Luis Jales - *Corre-me um rio no peito*. Mondim de Basto: edição do autor, 2010, p.61.



ALTO MINHO

CAMINHA 07 . 03 . 2020 **PONTE DA BARCA** 28 . 05 . 2021 **VIANA DO CASTELO** 29 . 05 . 2021 **MELGAÇO** 15 . 08 . 2021
VILA NOVA DE CERVEIRA 17 . 11 . 2021 **MONÇÃO** 04 . 11 . 2021 **PONTE DE LIMA** 27 . 11 . 2021 **ARCOS DE VALDEVEZ**
04 . 12 . 2021 **VALENÇA** 22 . 01 . 2022 **PAREDES DE COURA** 29 . 01 . 2022



“MULHERES DO MAR”: HISTÓRIAS NO FEMININO

Sara Pinto
Investigadora CITCEM
Faculdade de Letras da
Universidade do Porto

1. Uma geografia identitária: entre o rio e o mar

“Dos salineiros aos pescadores, costeiros inicialmente e depois do mar alto, estabeleceu-se uma gradação que corresponde à profundidade e à constância da sua relação com o mar. (...) Pouco satisfeito por ser um local de trabalho, ele apropria-se de uma só vez de homens, mulheres e crianças que dele vivem; talha-lhes a vida, a mentalidade e os gestos; é um molde cultural. Faz deles gentes do mar, ou seja, pessoas – ou antes, grupos – que vivem do mar, por ele e para ele.”

Michel Mollat du Jourdin ¹

¹ Jourdin, Michel Mollat du, 1995 - *A Europa e o mar*, Lisboa, Editorial Presença, p. 183.

² Pinto, Sara, 2008 - *Caminha no século XVI: estudo sócio-económico. “Dos que ganham suas vidas sobre as agoas do mar”*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Tese de Mestrado).

O primeiro contacto que tive com a história da vila de Caminha foi o trabalho que desenvolvi no meu mestrado e que tinha precisamente por objetivo recuperar a memória dos “homens do mar”, desde os pescadores aos mareantes ². Considerando que me propunha, em termos cronológicos, centrar-me no século XVI, a tarefa não foi fácil. Pois, trate-se de homens ou mulheres - géneros à parte, no que toca às comunidades marítimas, a sua história é das mais complexas de reconstituir a partir de fontes históricas, documentos escritos, que não faziam parte das lides destes homens e mulheres, nem deles se ocuparam os registos para memória futura. Na verdade, são temas mais facilmente abordados pela antropologia e sociologia, e para épocas bem mais recentes. No entanto, a sua presença na nossa memória,

e, acima de tudo, na nossa identidade, é inquestionável. E foi precisamente a questão da “identidade”, tão forte nas comunidades ligadas ao mar, que se tornou o fio condutor da história que então escrevi e que agora recupero, utilizando a expressão escolhida para designar este ciclo de conferências: “uma geografia identitária”, por se aplicar perfeitamente a este espaço, um espaço que se divide entre o rio e o mar.

Não se compreende a história de Caminha sem compreender primeiro como viver num espaço de fronteira definiu por completo o modo de estar, trabalhar e viver, da sua comunidade. Não porque o rio Minho tenha constituído um entrave ou um bloqueio, mas precisamente por ter desempenhado a função oposta: a de ponte, a de meio de contacto. Mesmo que esse contacto nem sempre tenha sido pacífico.

Um dos mais antigos registos destas questões de fronteira é o relato da viagem que Mendo Afonso de Resende empreendeu em 1538³, por ordem de D. João III, e que o levou a percorrer toda a fronteira portuguesa, averiguando sobre a definição dos seus limites e possíveis contendas com os castelhanos. Ao chegar a Caminha encontra uma população que, quanto a questões de fronteira, lhe fala exclusivamente do usufruto do rio e dos seus direitos sobre este espaço: “... Caminha tem metade da posse sobre esta ínsua das Canosas, no que respeita às pastagens, ao milho e às pescarias, sendo a outra metade posse da Galiza”. Os moradores mais velhos, chamados a depor, comprovam ser tudo verdade, e acrescentam que tinham ouvido os seus pais dizerem que a Ínsua das Canosas era toda do concelho de Caminha, e que há 45 anos todas as pescarias das Canosas eram suas, e, que desde então, como os de Caminha haviam casado os seus filhos com os da Galiza, tinha-se dividido a ínsua. Inclusivamente, já tinha havido debate e brigas entre os de Caminha e os de Tui sobre esta questão. Os conflitos deveriam surgir a vários níveis, visto que nas palavras do historiador quinhentista João de Barros, a gente de entre Lima e Minho “... são quase como galegos e da mesma linguagem e traje (...) é gente belicosa e muito má de amanssar”⁴.

³ Moreno, Humberto Baquero (coord. e introd.), 2003 - *Demarcações de fronteiras. Vol. 3 - Lugares de Trás-os-Montes e de Entre-Douro-e-Minho*, Porto, C.I.D.H.M. - Univ. Port.

⁴ Barros, João, 1919 - *Geografia Dentre Douro e Minho e Trás-os-Montes*, Porto, B.P.M.P., p. 83.

2. Uma questão de identidades: as gentes do mar

Em 1406, D. João I determinava que Caminha, por ser “muito despovorada e minguada de gentes”⁵, se tornasse couto de homiziados para pescadores e marinheiros de todo o reino, que houvessem praticado crimes graves. Medidas de incentivo à fixação de população numa região que, por ser de fronteira, representava uma maior preocupação em questões defensivas. Na prática, teve como consequência a impressão de um carácter de mobilidade e dinamismo a uma comunidade que passou a apresentar comportamentos demográficos semelhantes a outras povoações litorais.

O recenseamento populacional de 1513 regista 216 fogos na vila de Caminha, cuja população se distribuía por três ruas: a Rua dos Meios, onde estava “... o melhor terço da vila”, a Rua da Ribeira, e a Rua do Vau⁶. O numeramento de 1527/32 identifica já 280 fogos, aproximadamente o mesmo que Esposende, valores abaixo dos 962 fogos em Viana e dos 905 fogos de Vila do Conde⁷. Assim, nos inícios do século XVI, Caminha apresentava-se como uma comunidade mais virada para a pesca, e por isso com um peso populacional mais próximo do de Esposende e Fão, do que para as grandes atividades comerciais, e por isso mais distante do de Viana e Vila do Conde. No entanto, a presença de homens solteiros (24% de mancebos) é um indicador de forte mobilidade geográfica, assim como a elevada taxa de viuvez (33 viúvas⁸) resulta do alto risco que o trabalho do homem do mar acarretava, quer se tratasse de pesca, marinhagem ou navegação. A investigação de Aurora Rego, para um período posterior, reconhece estas mesmas tendências⁹. Nos finais do século XVIII, o Alto Minho era a região onde o desnível numérico entre os sexos era mais acentuado, especialmente na faixa entre os 25 e os 39 anos. Em relação à nupcialidade, os casamentos nas comunidades marítimas eram realizados em idades mais jovens, não estando os homens do mar sujeitos a práticas de herança constrangedoras no acesso ao casamento. Quanto às viúvas, verificava-se uma elevada taxa de novos casamentos e em idades mais jovens.

Estes comportamentos demográficos são comuns entre comunidades marítimas, funcionando quase como sintomas na procura de um diagnóstico de identidades. As ausências masculinas prolongadas, a viuvez comum e jovem, a união de pescador com filha de pescador, são marcas e elos fortes que tecem o carácter das gentes do mar - homens e mulheres. Mas, se por um lado, a imagem da mulher que espera na praia pelo barco nos possa transmitir um sentimento de vulnerabilidade, a verdade

⁵ Moreno, Humberto Baquero, 1989- *A representação do concelho de Caminha junto do poder central em meados do século XV*. “Revista da Faculdade de Letras. História”, Porto, F.L.U.P., II série, vol. VI, p. 95-96.

⁶ Oliveira, António de, 1976 - *A população de Caminha e Valença em 1513*. “Bracara Augusta”, Braga, vol. 30 (I tomo), nº 69, Janeiro-Junho 1976, p. 125-165.

⁷ Dias, João José Alves, 1996 - *Gentes e espaços: em torno da população portuguesa na primeira metade do século XVI*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

⁸ No ano de 1513 são registados, em Caminha, 33 viúvas e 183 homens.

⁹ Aurora Botão Rego, 2013 - *De Santa Maria de Gontinhães a Vila Praia de Âncora (1624-1924)*, Junta de Freguesia de Vila Praia de Âncora.

é que é precisamente a ausência masculina que transformará profundamente o papel da mulher no universo laboral, levando-a a conquistar espaços e funções outrora vedados.

Os registos das visitas pastorais (1500-1700) são uma das mais ricas fontes de informação no que toca a comportamentos e mentalidades para períodos mais recuados. Consistindo num elenco de infrações morais das comunidades, deixam transparecer importantes indícios sobre o seu quotidiano. Sobre a vila de Caminha registou-se como infração mais recorrente o trabalho nos dias de preceito (domingos e dias de guarda), nomeadamente a vender peixe e a apanhar sargaço. Outras acusações, igualmente partilhadas por outros espaços do litoral nortenho, giravam em torno de devassas, existência de amancebados e de mulheres públicas, ou casos de prática de aborto, nomeadamente de mulheres casadas com pescadores ausentes. De salientar a diferença identificada entre o litoral e o interior: enquanto nas regiões do interior transgrediam a proibição de trabalho nos dias santos 117 homens e apenas 16 mulheres, já no litoral essa relação era de 145 e 150 ¹⁰. Uma análise da cobrança da imposição sobre a compra de pescado na vila galega de Baiona revela a naturalidade dos compradores de nacionalidade portuguesa no ano de 1565: 6 de Monção, 3 de Caminha, 1 de Trancoso e 1 de Lisboa ¹¹. Curiosamente, os três registos existentes para Caminha referem-se a mulheres, enquanto em todos os outros casos os compradores são homens. Mais, enquanto em Caminha são as mulheres as responsáveis por este circuito, em Monção, também uma vila de fronteira, são os homens. Quase dois séculos mais tarde, o Cartório do Convento da Ínsua regista, no ano de 1724, a continuação desta prática:

“Neste mesmo anno hindo nos para Matinas fazia grandissimo vento, (...) ouvião vozes de mulheres que dizião acudão nos senhores padres e perguntando se davão a costa, ou não, e tinhão perdido o tino e fazia muito escuro e o mar bravo e tinha lhe quebrado hu remo e lhe tinha apanhado o leme logo lhe dice o frade que se fizece mais o sul e mais os soldados se não que o mar avia de dar com elles nas muralhas, e nas pedras que por ali estão. (...) E da hi a 8 dias veyo aqui o nosso Irmão Francisco de Camprancos(?), e disse que era hua lancha da guarda que vinha das rias carregada de sardinha que tinham comprado as ditas mulheres que gritavão erão de Vila Nova e por escapar aos direitos hum dos da lancha dis que sabia a barra, mas como escoreceo e se levantou o mar viraoce neste aperto.” ¹²

¹⁰ Soares, Franquelim Neiva, 1997 - *A arquidiocese de Braga no século XVII: Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*, Braga, [Tese de doutoramento]

¹¹ García Oro, José; Portela Silva, María José, 2003 - *Baiona de Miñor en sus documentos: Actas municipales correspondientes al siglo XVI*, Pontevedra, Diputación Provincial de Pontevedra, p. 417-452.

¹² Arquivo Distrital de Braga - *Cartório muito antigo do Convento de Nossa Senhora da Ínsua de Caminha*.

Um acórdão da câmara da vila de Caminha, do ano de 1612, regista um outro aspeto do mundo laboral feminino, uma vez mais em contexto de infração:

“Acordaram logo eles oficiais da Câmara que por quanto lhes viera a notícia, que muitas pessoas desta vila, e termo iram tirar argaço à Ínsua fora dos ditos dias que lhes estavam limitados pelo Padre Guardiã, que é à segunda, quarta e sexta-feira de cada semana; e que outro sim levam mulheres em traje de homens a tirar o dito argaço, por lhes estar proibido, que não vão lá mulheres a tirá-lo; e que além disso, depois de terem tirado o dito argaço, o deitavam lá assim em pilhas, como estendido, o que causa muita moléstia aos padres pelo mau cheiro dele: pelo que mandavam, que nenhuma pessoa, assim desta vila, como do termo dela, fosse, senão nos dias limitados acima, ao dito argaço, e não levassem lá mulheres nem em seus trajes, nem trajes de homens; e que nos dias que forem ao dito argaço vão de sol a sol, não durmam lá, nem estendam lá o argaço, nem o deixem empilhado, e o tragam logo para fora.”

É consensual a ideia de que o peso do protagonismo feminino, no mundo do trabalho, na família e na própria sociedade, é grande em comunidades marítimas, ideia explicada pelas ausências masculinas, e pela importância da complementaridade de um rendimento adicional. Estudos semelhantes para outros espaços, nomeadamente do lado de lá da fronteira, concluem igualmente acerca desta ambiguidade entre a invisibilidade / onnipresença do papel da mulher. Se por um lado, ao longo de toda a história da pesca, as mulheres foram protagonistas - pescando, cultivando, transformando, vendendo e transmitindo saberes ¹³, por outro, o trabalho não remunerado, o não reconhecimento da sua atividade pelas entidades oficiais, a sua ausência nas estatísticas, contribuíram para a sua invisibilidade ¹⁴.

Já em finais da década de 40 do século XX foi precisamente uma mulher que quis trazer à luz a condição feminina nos universos do trabalho, da casa, e da família:

¹³ García Negro, María do Carme e Tarrío, Yolanda, 2006 - *El trabajo de las mujeres en el sector pesquero gallego: análisis de los problemas relacionados con su tratamiento estadístico*, Revista Galega de Economía, vol. 15, nº1.

¹⁴ Macías, Olga, 2016 - *Las mujeres y las actividades marítimas en el País Vasco: trabajo portuario y ámbito pesquero (1700-1950)*, Itsas Memoria. Revista de Estudios Marítimos del País Vasco, 8, pp. 831-845.

¹⁵ Maria Lamas, 1948 - *As mulheres do meu país*, Actúalis, Lda., p. 327.

“Nalgumas terras da beira-mar, principalmente no Minho, a mulher é, simultaneamente, sargaceira, peixeira e camponesa. As mulheres do litoral minhoto são forçadas a uma variedade maior de atividades que lhes dá expediente e vivacidade invulgares. Simultaneamente camponesas e sargaceiras, familiarizadas com as incertezas e perigos da pesca, elas afirmam a sua personalidade como sabem e podem: discutindo, defendendo-se daqueles que desconfiam e até sendo ardilosas para governar a sua vida. O seu trabalho e as suas lutas não decorrem de sol a sol, como na vida da camponesa. A mulher do pescador não tem horário nem continuidade nas suas tarefas. Tudo, na sua existência, depende do mar, das marés, da fartura ou escassez do peixe.” ¹⁵

A mulher que Maria Lamas descreve não é muito diferente da mulher que se deixa vislumbrar nas fontes documentais mais antigas. É quem assegura o governo do trabalho e da família em terra, quem se multiplica em inúmeras tarefas, assegurando a sustentabilidade da economia familiar e comunitária. Mulheres que, nas ausências masculinas, especialmente em comunidades marítimas, assumem um protagonismo que lhes é reconhecido e devido. Cabe aos trabalhos de investigação recuperar a sua história, dado que a sua aparente invisibilidade resulta exclusivamente do nosso desconhecimento, e não da sua natureza.

Postal M-I-17 - Edição da Pap. e Typ. de Paulo Guedes e Saraiva (In João Azevedo, 2003 - *Uma visita ao concelho de Caminha com o bilhete postal ilustrado da primeira metade do século XX*. Caminha: C.M.C., p. 185, Fig. II. 15. 18)



O CULTO À SENHORA DA SAÚDE DE S. LOURENÇO DE TOUVEDO PONTE DA BARCA ¹

Pedro Pereira
Instituto Politécnico de Viana do Castelo (IPVC)
Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA)

Primeiro domingo de agosto, o calor confirma-o, algumas dezenas de pessoas aguardam no adro da Igreja. O ruído dos foguetes anuncia que em breve vão formar um pequeno séquito que vai seguir o andor da Senhora da Saúde, percorrendo lentamente o breve mas íngreme caminho até à Capela. Um homem descalço carrega o andor, uma mulher amortilhada devido a uma promessa feita por outra que a acompanha e todos partilham o caminho, a devoção e a pertença à comunidade de Touvedo.

Desde a absorção de cultos de divindades femininas, anteriores ao cristianismo, até à Senhora da Saúde de Touvedo, é inegável a enorme *plasticidade de Maria*, evidente nas quase mil invocações da Virgem em Portugal e nos trezentos e setenta e um lugares de culto da Senhora da Saúde no nosso país, o que permitiu que o seu culto tivesse sido transportado até à atualidade ajustando-se às necessidades de cada crente (Pereira, 2021). Todavia, ainda que cada crente tenha as suas idiossincrasias devocionais, todos pertencem a um coletivo que ganha expressão comunitária, ritual, simbólica e cénica na festa da Senhora da Saúde de Touvedo.

¹ Este texto é uma versão revista e abreviada do artigo intitulado “A Minha Senhora da Saúde: O processo de apropriação individual da Senhora da Saúde de Touvedo”, (*con)textos*, revista d'antropologia i investigació social, Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica (Universitat de Barcelona), 2008, pp. 59-73.

Na *memória coletiva*² da comunidade está presente um acontecimento central na vida da Senhora da Saúde de Touvedo: há mais de cem anos a Senhora da Saúde sobrepôs-se a São Sebastião, então padroeiro da freguesia. A história pode ser contada de uma forma breve: um homem, com elevado capital económico e social na comunidade, fez uma promessa à Senhora da Saúde e como forma de agradecimento começou a prestar-lhe culto. Certamente que a sua condição económico-social terá contribuído para que a sua devoção à Senhora da Saúde se tivesse alargado à comunidade, sendo expressão disso mesmo o facto de o padroeiro da capela ter sido relegado para um lugar secundário e ter emergido o culto da Senhora da Saúde como o culto principal da capela e da comunidade de Touvedo (S. Lourenço)³.

De facto, o atributo toponímico desta Senhora da Saúde é já uma expressão da apropriação comunitária da Virgem Maria, visto que a designação de Senhora da Saúde de Touvedo permite que esta Senhora da Saúde se distinga de todas as outras, criando assim uma identidade própria, específica a um espaço geográfico, e principalmente social.

A apropriação comunitária da Senhora da Saúde assume um particular relevo na festa em honra da Senhora. Neste período, a comunidade encontra-se com a Senhora da Saúde mas também se encontra a si mesma⁴, e a identidade comunitária da Senhora da Saúde de Touvedo torna-se mais evidente. A sua imagem sofre algumas alterações, sendo as mais notórias o cacho de uvas maduro e a espiga de milho madura, que são colocados nas suas mãos como forma de bênção e de agradecimento de duas das colheitas com maior produção da freguesia⁵. Diversas fitas, com notas (oferecidas pelos devotos) presas a alfinetes, percorrem verticalmente a imagem da Senhora. Os crentes procuram sempre tocar com as mãos, passar um lenço ou beijar a imagem da Senhora, quando não conseguem tocam com as mãos ou beijam uma fita.

² Utiliza-se aqui este conceito, referido por M. Halbwach, e segundo o qual, “a memória colectiva é o processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo, comunidade ou sociedade” (Halbwachs, 1950:174).

³ Não foi possível confrontar a história oral, relatada por diversas pessoas, com algum documento escrito que se reporte ao assunto em causa.

⁴ Como refere E. Durkheim, no clássico *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, “a sociedade não pode reavivar o sentimento que tem de si mesma a menos que se reúna” (Durkheim, 1996 [1912]: 377).

⁵ É interessante o carácter simbólico de uma manifestação da Virgem Maria segurar nas mãos o que irá ser o vinho e o pão, o sangue e o corpo de Cristo. Esta constatação mereceria uma análise mais detalhada, que não caberia dentro dos objetivos deste texto.

Com efeito, é particularmente durante a festa, ainda que também o façam noutras alturas, que os crentes tocam com as mãos na imagem sagrada. Este gesto efemeramente repetido pelos crentes transforma-se numa marca perene que talvez pudéssemos chamar *social*, que se encontra cristalizada na própria imagem da Senhora. Como nos dias de festa o acesso à imagem da Senhora é dificultado, não apenas porque a imagem está num andor, mas também porque este está cuidadosamente ornamentado com flores, os crentes procuram a parte mais acessível para o contacto, que é quase sempre a mesma: a zona do joelho direito, pois este está um pouco fletido e ocultado pelo vestido. Este *gesto social* foi fazendo com que a cor original desta zona do vestido já tenha desaparecido, sendo mais uma *marca social*, mais perene do que as uvas ou o milho, na imagem da Senhora da Saúde de Touvedo⁶. É também durante o período da festa que a própria imagem da Senhora da Saúde, colocada sobre um andor, sobre os ombros daqueles que lhe agradecem alguma graça, uns calçados e outros descalços, percorre a freguesia saindo da Igreja Paroquial para ir até à Capela, por um curto ainda que alcantilado caminho.

⁶ Talvez se possa referir que o facto de uma boa parte dos crentes desta Senhora da Saúde trabalharem na agricultura leva a que as suas mãos sejam mais ásperas, calejadas, ou seja, como refere M. Mauss, incorporaram no corpo as marcas do trabalho (Mauss, 1974 [1950]). Então, a dureza das mãos, a par da acentuada devoção e da grande vontade de contacto direto com o sagrado poderiam ser vistos como elementos que contribuiriam para o desgaste desta parte da imagem.

Em suma, é possível afirmar que, com marcas mais efémeras e festivas e outras mais duradouras, a Senhora da Saúde de Touvedo foi criando uma identidade que lhe permite, por um lado, distinguir-se de outras manifestações da Virgem Maria, e mesmo de outras Senhoras da Saúde, e, por outro, fazer convergir para si os crentes e a própria comunidade. Assim se compreende que mais recentemente, tal como há cerca de sessenta anos, quando, segundo alguns habitantes de Touvedo (S. Lourenço), a comunidade vizinha, São Salvador, procurou alargar os limites geográficos de forma a abranger a Capela da Senhora da Saúde, a comunidade de Touvedo (S. Lourenço) tenha conseguido conservar a Senhora da Saúde, certamente por esta constituir uma marca indelével na sua *memória coletiva*, porque, parafraseando uma crença, apesar de haver outras Senhoras da Saúde, a “nossa é a nossa”, a Senhora da Saúde de Touvedo.

«NO MINHO HÁ O SENTIDO ANTIGO DAS COISAS», SARAH AFFONSO E A MEMÓRIA DE VIANA

Ana Vasconcelos
Curadora,
Fundação Calouste Gulbenkian

O livro de memórias intitulado “Conversas com Sarah Affonso”, feito a partir da gravação de conversas com a nora da artista, começa com a evocação de memórias da sua infância, passada em Viana do Castelo. Esta escolha permite relacionar o trabalho de Sarah como pintora, – a primeira frase do livro é “Eu entrei na pintura por emoção” –, com a memória de experiências vividas na cidade que a viu crescer. Não sem antes, em discurso direto, Sarah nos dar uma informação fundamental: “Quando comecei a gostar de alminhas, procissões, feiras e arraiais já tinha uma certa cultura artística” ¹, isto é, Sarah procurou deixar claro que o desenvolvimento do gosto por este tipo de manifestações populares, as potencialidades visuais que deles retirava, se haviam dado no contexto de um conjunto de conhecimentos e de experiências adquiridas sobre arte. Se a receção fora ingénuo, desprovida de recuo crítico, a sua utilização artística havia sido informada. E Sarah prossegue, sublinhando a importância dada à emoção enquanto motor de arranque para a pintura: “Mas lembrava-me era das coisas que me tinham impressionado quando eu era pequena: das promessas, dos clamores aos santos e daquelas penitências que se faziam na Nossa Senhora da Agonia.” ² Descreve-as brevemente: uma rapariga moribunda que miraculosamente se salva e é “amortalhada”, sendo o seu enterro encenado como promessa nas festas da Agonia, a recolha das fitas para a procissão dos Poveiros, pescadores salvos do mar, muitos deles oriundos da Póvoa do Varzim.

¹ Maria José Almada Negreiros,
Conversas com Sarah Affonso, Lisboa,
Arcádia, 1982, p.17.

² *Ibidem*.

Sob um ponto de vista artístico, os anos passados em Viana (1904-1914, ou seja, entre os cinco e os quinze anos de idade), merecem-lhe o seguinte comentário: “nesse tempo a minha visão não era fazer bonecos, era ver as coisas e guardar estas recordações”.³ Esta frase ajuda-nos a perceber como, já em idade avançada, Sarah comentava a sua obra de finais da década de 1930 – “fazer bonecos” – e como percebia a experiência, que ela tornara particularmente relevante, da sua vida em Viana – “ver” e “guardar”. Enquanto artista, tivera a capacidade de perceber o que “vira”, aquilo que “guardara” para vir a utilizar. Sarah trabalhou durante a sua vida o desejo desta memória, necessariamente filtrada pela experiência e conhecimento entretanto adquiridos. As suas fortes impressões de infância, emocionalmente inscritas, as imagens, os sons, as cores, os cheiros, a alegria, o medo, a transgressão, tornaram-se matéria com que pintou andores, anjinhos, sereias e redes de pesca, carros de bois, medas de feno, personagens, músicos ou brinquedos de feira.

A possibilidade de realização desses “bonecos” sugira no seguimento de uma evolução artística, iniciada em Lisboa, ainda na década de 1910. Formada em Pintura pela Escola de Belas-Artes de Lisboa, onde entrou em 1915 e onde foi a última aluna de Columbano Bordalo Pinheiro, Sarah participou em 1923 na exposição dos alunos finalistas da Escola e foi para Paris em 1924, estudar na *Académie de la Grande Chaumière*. A esta primeira estadia, seguir-se-á uma segunda, em 1928, ocasião em que expõe no *Salon d'Automne* um retrato de duas crianças, apresentado, de acordo com o que nos diz António Ferro, num bom lugar, entre as pinturas do fauve Van Dongen e do japonês Fougjita. Ao longo destes anos, que se podem situar entre 1924 e 1930, Sarah desenvolve uma intensa actividade artística e expositiva. Expõe em 1924, no primeiro “Salão de Outono”, em Lisboa, organizado por Eduardo Vianna, e também no segundo, em 1926. Expõe individualmente em 1928, e com o seu amigo e colega de curso, José Tagarro, em 1929, desenhos e bordados, ambas as mostras realizadas no Salão Bobone, no Chiado. Em 1930, participa no “I Salão dos Independentes”, Lisboa, ocasião em que escreve no catálogo⁴ o depoimento que pode ser considerado um dos principais registos da matriz da sua obra, cuja evolução é muito positiva ao longo de todos estes anos:

«Perante a natureza procuro emoção. Não lhe tiro o retrato. Estou longe de fazer obra definitiva. No meu trabalho há inquietação e pontos de partida. Quando acabo um quadro tenho sempre a impressão que o mais interessante ficou por dizer... No entanto, faço por ser coerente e sincera.»

³ *Idem*, p.18.

⁴ *Catálogo do I Salão dos Independentes Ilustrado com Desenhos e Comentários dos Artistas e Escritores Modernistas & uma Breve Resenha do Movimento Moderno em Portugal, Lisboa, Maio 1930, p.21.*

A sua obra é então, sobretudo, centrada no retrato, com modelos próximos da artista, adultos e crianças. Em todos eles encontramos força psicológica, clareza do traço que sintetiza a forma, e uma grande harmonia cromática, com paletas de tons vivos nos retratos de crianças, e mais neutros nos adultos onde o fundo desaparece para deixar a figura ocupar toda a nossa percepção da obra.

São também anos de reforço de amizades, de contactos e colaborações com o meio artístico lisboeta e parisiense. Em Lisboa, pontuam as suas relações cúmplices com Fernanda de Castro e António Ferro, Tereza Leitão de Barros, José Tagarro, Dordio Gomes, Maria Clementina Carneiro de Moura, Jorge Segurado ou Ofélia e Bernardo Marques, com quem projeta um atelier de trabalhos para ambientes domésticos, que hoje designaríamos de *design*. Sarah bordava magistralmente, actividade que aprendera em Viana, no Colégio de Nossa Senhora de Monserrate, das irmãs de S. José de Cluny, e que desenvolveu como linguagem artística própria. A exposição referida, com Tagarro, em 1929, apresentou desenhos e bordados, conjugando duas expressões artísticas que eram aceites a par, numa atitude moderna de des-hierarquização das artes.

Desde o final da década de 1910, ainda enquanto aluna da Escola de Belas-Artes de Lisboa, Sarah Affonso está verdadeiramente mergulhada no meio artístico da cidade. As estadias em Paris surgem brevemente comentadas nas suas memórias, desde a emoção de viajar sozinha às visitas a museus e galerias na companhia de Francisco Franco e de Diogo de Macedo que virá a defender a sua obra perante um público, e mesmo alguma crítica, que aparentava incompreensão:

*«A pintura de Sarah Afonso tem ainda uma qualidade notável: é muito sua, ainda que essa propriedade, ganha com observações, estudos e descobertas pelos museus, na vida e no seu laboratório de sonhos, pareça colhida na mais humilde sugestão dos temas incultos. Posso asseverar que essa pintura de aparentes ingenuidades é erudita e sábia.»*⁵

Nadécadade 1920, Pariseraumacidadecosmopolita, no rescaldo da Grande Guerra e no reposicionamento dos protagonistas das vanguardas, que haviam sobrevivido e que presenciavam a chegada de novos interlocutores. Stefan Zweig escreve sobre uma cidade que transmitia a qualquer jovem, que aí tivesse vivido, uma incomparável recordação de liberdade, uma cidade que “dava asas”⁶. Em Paris, Sarah contacta diretamente a obra de múltiplos artistas, entre seus contemporâneos e antecessores, dos quais deixará registo de admirar particularmente Cézanne e Matisse. Segundo conta, uma pequena pintura de anémons de Matisse leva-a a pintar uma natureza-morta com anémons,

⁵ Diogo de Macedo, «Notas de Arte, Ossos do Ofício» in *Ocidente*, vol. VI, julho 1939, pp.309-311.

⁶ Stefan Zweig, *O Mundo de Ontem*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2014, p.145.

Sarah Affonso, *Menina com boi*, (1933). Coleção particular. Fotografia de Carlos Azevedo.

em 1924. Mas será a questão “neoprimitivista”, com a atenção dada às formas artísticas extraeuropeias, em relação com o “popular”, uma das mais importantes tendências que assimila, logo desde a década de 1920, e que curiosamente deixa em silêncio nas suas memórias. Mais do que linhas paralelas, o “primitivo” e o “popular” entrecruzavam-se, rebuscando um no outro, elementos expressivos que atraíam e, simultaneamente, repeliavam o público fascinado, pouco habituado à receção de tais forças anímicas. Os artistas, dos mais variados campos, - como, por exemplo, da música, com destaque para o jazz, à dança *moderna*, dos Ballets Russes e de Isadora Duncan, cruzando-se com o *vaudeville* de Josephine Baker, às artes visuais, em que ganhava progressiva relevância a obra de Douanier Rousseau, entre as obras de artistas contemporâneos, que procuravam conquistar Paris (como Tarsila do Amaral, a “caipirinha vestida de Poiret”, cuja relação com a obra de Sarah me parece ser de sublinhar) -, todos estes artistas, interessados no potencial que descobriam no cruzamento de linguagens variadas, faziam vibrar das mais diversificadas maneiras a corda do exótico, do

Sarah Affonso, *Retrato do Filho*, (1936).
Coleção particular. Fotografia de Carlos Azevedo.



não-familiar. Sarah ter-se-á apercebido destas novas tendências no campo artístico mesmo se não encontrou imediatamente a fórmula para a sua aplicação.

As pinturas que executa entre 1933, ano da viagem que faz com o seu pai ao norte do país, durante a qual lhe surge a inspiração das suas pinturas 'verdes', e 1939, ano em que deixa de pintar, dão-nos a ver uma aproximação a motivos populares, que genericamente podemos situar no Minho, afastada das sofridas manifestações de carácter religioso que recorda, associadas a promessas e penitências. As duas pinturas datáveis de 1933, registam figuras femininas matriciais, profundamente ligadas à terra onde se inscrevem, por uma mesma força anímica, eivada de lassidão e silêncio. Os verdes das formas arredondadas do fundo-paisagem, que envolve as figuras, apontam para um universo campestre. A representação da mãe que amamenta, ao lado das duas cabeças de bois, ou da rapariga que observa, pensativa, o boi a pastar, remetem para um universo isolado e cheio de humanidade. Surgem na sequência dos seus inúmeros retratos, vindos da década anterior, e de vários desenhos em que observa o trabalho agrário das mulheres que o realizam. Sobre esta viagem, Sarah escreverá a Fernanda de Castro o desejo de ali permanecer mais tempo, prolongando "o estado de graça em que me encontro". E prossegue, "Esta região é um campo inédito em pintura. Tudo são quadros feitos à espera de pintores. E eu sinto isto profundamente. A minha pintura deu mais um avanço e os quadros que levo d'aqui marcam um progresso sobre os outros, é uma fase que me interessa explorar. Estou lírica, serena e mais humana."⁷

Pouco depois do regresso a Lisboa, em Outubro de 1933, começará o namoro com José de Almada Negreiros com quem se virá a casar em Março de 1934. Esta fase da sua pintura ficará em suspenso. E só no Verão de 1936, durante a habitual estadia em Moledo, retomará verdadeiramente a pintura com o retrato do seu filho Zé, nascido em Dezembro de 1934, e que é representado como um "menino-sortilégio e fantasiado como um ícone popular, como um menino Jesus suspenso entre um friso de brinquedos e flores que o emolduram e o projetam para além de si, símbolo de todos os meninos e da própria infância."⁸

⁷ Carta de Sarah Affonso a Fernanda de Castro, escrita da Praia da Amora, em 15 de Setembro de 1933. Arquivo da Fundação António Quadros (PT/FAQ/AFC/01/001/0027/00007).

⁸ «O Minho no Coração» in Sarah Affonso. *Os dias das pequenas coisas*, Lisboa, Tinta da China, 2019, p. 61.

A criança surge-nos pintada como um boneco, de grandes olhos, expressão séria, cabelo louro delicadamente encaracolado a emoldurar-lhe o rosto. Segura na mão direita o caule verde e esguio de um malmequer e parece suspenso num fundo azul, do qual Sarah nos indica sabiamente o plano inferior, onde os seus pés pousam ao lado de um galo-apito de cerâmica, tendo na sua frente um pássaro de madeira com rodas e um cabo, um brinquedo de feira. Nesta pintura, como aliás em várias outras pinturas desta série final – como, por exemplo, em “Andor” (que virá a ser designada como “Procissão”), ou em “Estampa popular” (re-intitulada “Casamento na aldeia”) ou, ainda, em “Ex-voto” (que se chamará “Sereia”) –, Sarah conjuga o sagrado e o profano, o popular e o erudito, o domínio da pintura e técnicas da ilustração. Fora este, aliás, um caminho que Almada Negreiros parece ter-lhe apontado, incentivando-a a retomar a pintura: “Estou muito contente por saber que já começaste a pintar. É preciso. Já tinham deixado de pensar em ti como pintora. E ninguém sabe desculpar uma mulher que depende do filho miúdo. Por mim espero que virão a ter boa surpresa contigo.”⁹ Surgem nestas telas, entre vários ecos do Minho guardados na sua imaginação e na sua emoção, os tais «bonecos», que a pintora referirá muitos anos mais tarde, epíteto que revela a amargura, que a incompreensão da sua pintura subalternizada, lhe deixara.

Nestes anos da década de 1930, o país mudava sob o controlo ditatorial do Estado Novo salazarista, regime que encontrou em António Ferro um dos seus ideólogos, através da Política do Espírito que desenvolveu enquanto Secretário da Propaganda Nacional, em que procurou conciliar a arte moderna, a arte viva, do seu tempo, e o espírito do povo, “o espírito eterno da Nação”¹⁰. Nesta equação, Ferro foi um apologista do “popular” que pôs ao serviço da formulação iconográfica do regime. Em que medida, Sarah, com a sua pintura “neoprimitivista”, se apercebeu destes objectivos de Ferro e neles participou ou, pelo contrário, preferiu retirar-se? Ou, ao deixar de pintar, terá tão somente obedecido à consciência de um “equilíbrio doméstico” que procurou à sua própria custa conservar? Estas questões não ficarão nunca plenamente esclarecidas. Mas fica-nos a sua obra, que nos permitirá sempre interrogar a mão que as fez, e ficamos as suas palavras gravadas. Quando nos diz “No Minho há o sentido antigo das coisas” a que se referiria afinal?

⁹ Carta de Almada Negreiros a Sarah Affonso. Arquivo ANSA-COR-529.

¹⁰ Como referiu no seu discurso de 15 de Julho de 1949, por ocasião da inauguração do Museu de Arte Popular (Lisboa, Edições SNI, 1948:21).

QUE HISTÓRIAS CONTAR? MATIZES DE CINZA E INCERTEZAS NA DO LUTO

Daniel Maciel
Antropólogo e investigador integrado no
ID+ Instituto Politécnico do Cávado e do Ave

“No dia da nossa chegada havia na villa feira de gado. Tive por conseguinte ensejo de observar muitos homens juntos: apresentavam-se geralmente de cara rapada, vestiam de çaragoça (jaqueta, calças e collete), traziam chapéu de panno ou carapuça, e varapau. Mulheres, por ser de gado a feira, não andavam lá muitas. O traço ordinario d’ellas é: camisa; fxa vermelha; collete; jaqueta; saia branca; saio; saia de côr, quasi sempre preta, feita de foloado “pano de lã de ovelha ou de linho”, que se fabrica em Castro; mandil; singuidalho, do mesmo ou de outro panno; na cabeça capella, que póde ser substituida por lenço; nas pernas calções e piucas, meias sem pé, que se prendem com uma liga ou baraça; e nos pés chancas. (...) No inverno, tanto homens como mulheres se abrigam das neves, chuvas e friagens com o corucho, especie de capuz de burel que se traz na cabeça, e tem uma especie de aba que se prolonga pelas costas abaixo.”

Leite de Vasconcelos, 1904, Excursão a Castro Laboreiro ¹

¹ Retirado do blogue Melgaço: *Entre o Minho e a Serra*, da autoria de Valter Alves. Em: <https://entreominhoeserra.blogspot.com/2013/04/excursaocastro-laboreiro-em-1904-pelo.html>

Este texto resulta de uma reflexão construída a partir de testemunhos recolhidos em Castro Laboreiro, e pretende problematizar algumas ideias construídas sobre a representação das mulheres dessa localidade. Para isso, é estruturada em diálogo com a obra de Alice Geraldès, investigadora que descreveu Castro Laboreiro nos anos 70 e que contribuiu profundamente para as descrições de Castro com que nos deparamos atualmente.

Desloquei-me a Castro Laboreiro em março de 2020, com o objetivo de fazer uma recolha etnográfica de cinco meses. Ficava alojado no lugar da Varziela, a poucos quilómetros da Vila, e procurei imediatamente inteirar-me das obras escritas sobre os castrejos e os seus costumes. A minha presença neste território, entre interrupções levantadas pela pandemia da Covid-19, foi estendida por temporadas em 2021 e continuará em 2022. Não fora a minha primeira experiência neste território, já que em 2014 tinha também começado e realizado um trabalho sobre a emigração para a França.

Castro Laboreiro goza de visibilidade histórica, devido a um aparelho descritivo estruturado por investigações e por publicações dos próprios habitantes locais. Desde o final do século XIX Castro, e os castrejos, têm vindo a ser alvo do interesse de etnógrafos, arqueólogos e demais académicos que buscam neste território um sentido de originalidade cultural, uma identificação com um passado histórico remoto ainda vivo hoje.

Este intenso interesse tem vindo a sustentar um movimento de descrição, promoção e cristalização de um conjunto de ideias sobre Castro, e que advém dessas primeiras descrições. A vida partilhada entre brandas e inverneiras, o trabalho duro numa agricultura e pastorícia de subsistência, as formas de partir e repartir esse trabalho, os trajés, os cães. Elementos numa paisagem, o desenho de um panorama carregado de simbologia, força e poder.

Poder que, de resto, não seria alheio às intenções dos primeiros etnógrafos, e não está desagregado dos seus textos e das suas descrições. De resto, estou também eu convencido de que hoje, aqui estamos para falar um pouco de Poder. O poder de segurar uma imagem, de a definir, de a apropriar, e de a apresentar ao mundo lá fora. Um tipo de poder que, historicamente, era assegurado pelas autoridades académicas, e que, hoje, se encontra disputado nos diversos lugares, assumido como é pelas pessoas que são ao mesmo tempo autoras e figurantes dessa imagem.

Hoje, irei deter-me na imagem do traje negro das mulheres de Castro. Sobretudo, sublinhando, as chamadas “viúvas dos vivos”, ou seja, as mulheres que vestiriam uma forma de luto pelos maridos que estavam fora, na emigração.

A história de Castro Laboreiro com a emigração é, de resto, sobejamente conhecida também. É uma terra de trabalhadores deslocados, ou seja, de homens que percorrem grandes distâncias para trabalhar em outras localidades. Sobretudo, como pedreiros, um ofício historicamente reconhecido nos homens castrejos. Mas esta deslocalização não é equiparável em campo e profundidade com o processo migratório do século XX.

Iniciado, pelo que se conta, no entre-guerras, recolhendo-se ainda esta ou aquela memória dos portugueses que se viram apanhados na França aquando da invasão da Alemanha nazi. É, no entanto, no fim da segunda guerra mundial, com as campanhas de reconstrução da Normandia, que começa a haver demanda de mão-de-obra. Num processo de palavra-puxa-palavra, de redes de familiares e vizinhos, e de estabelecimento de trajetórias complexas de passadores a salto, identifica-se a partir dos anos 50 um tremendo êxodo de homens para trabalhar na França.

Em Castro, que foi uma das, senão a zona mais afetada pela emigração, o que fica na memória coletiva, das mulheres que ainda cá estão, é um território regularmente esvaziado de homens, e mantido maioritariamente por mulheres, seus filhos, e idosos. São, portanto, as mulheres quem “toma conta” do território, e quem passa a pôr e dispor dos seus recursos, a gerir a casa, a gerir os terrenos e a dominar a educação dos mais novos, incluindo os processos de transmissão cultural de costumes e tradições. Como descreve Alice Geraldès:

146

“Castro Laboreiro é um excelente exemplo de uma comunidade há mais de meio século entregue à exclusiva responsabilidade da mulher que, por esse facto, ganhou aos olhos do homem uma importância que se não compadece com estatutos de subordinação.

Com efeito, é completa a sua liberdade de actuação em tudo o que diga respeito ao governo da unidade de produção familiar e à educação e condução da vida de seus filhos, que até à idade adulta não conhecem outra autoridade senão a que é exercida pela mãe. Habituada desde muito cedo a enfrentar responsabilidades, adquiriu na verdade confiança na sua capacidade de trabalho e de decisão, sendo dela quase sempre a última palavra na resolução dos problemas que digam respeito ao destino dos membros do agregado familiar. «A mulher nunca foi atabelada pelas despesas que fez» disse-nos um castrejo a vincar a total autonomia da mulher na governação da casa e da empresa. Ora parece haver uma contradição entre o estarmos a afirmar, por um lado, a autonomia e liberdade da mulher na condução de aspectos importantes na vida da família, e o negarmos, por outro, a possibilidade de ela dispor de autoridade para decidir o seu casamento, acto no qual se compromete todo o futuro.

Sem querermos de maneira nenhuma cair na situação absurda de confundir a sociedade castreja com um matriarcado, podemos dizer que, a par do poder que as mulheres exercem a vários níveis, assumem também a responsabilidade de garantir que a ordem tradicional se não deteriore.” (Geraldes, 1978, Pp. 22-23)

Interessante observar que esta gestão dos recursos e dos costumes acontece, durante alguns anos, não obstante o enriquecimento trazido pela emigração. Chegam-nos hoje relatos, inclusivamente, dessa tensão entre os costumes herdados e a força transformadora ultramoderna. O salto histórico foi abrupto, aceleradíssimo, e gerador de um campo de ambiguidades e incertezas entre o dever de guardar e segurar o mundo de Castro Laboreiro, e a pressão para o transformar. É no turbilhão desta ambiguidade que Alice Geraldes, nos anos 70, se vai encontrar, ao observar um Castro gerido por mulheres que insistem em trabalhar os campos, reconhecendo a dureza do trabalho, mas o fazem por vontade própria, pensando a dureza da terra como uma coisa do passado:

“Este facto [emigração] actuou tão beneficemente sobre o espírito da mulher castreja que ela, a despeito de ter assumido sozinha a responsabilidade de continuar a trazer a terra produtiva, no que se empenha até ao limite máximo das suas forças, quando se refere ao trabalho penoso e pouco compensador da terra e igualmente ao cortejo de privações que lhe anda associado, fá-lo como se tudo isto fizesse parte de um passado de má memória. Quer dizer, tendo a fome da família deixado de estar dependente para a sua satisfação do que a terra produzia, desapareceu-lhe a angústia da incerteza e com ela o sofrimento que lhe causava o trabalho, embora este continue a manter-se no mesmo ritmo de antigamente.” (Geraldes, 1982, p. 64)

Nestas descrições de Alice Geraldes, observamos a tomada de posse, por parte das mulheres castrejas, de condições concretas de trabalho, por vontade e interesse de continuar uma história que vem de trás. Mas, ao mesmo tempo, observamos também um poder de redescritção dessas condições, que remete o Castro dorido e difícil para o passado, e devolve-o ao presente, intencionalmente, como algo trabalhado de novo e, devo acrescentar, que emerge de um processo de onde subjaz autoria, e autoridade, sobre a própria descrição.

O mesmo processo se observa no já evocado costume do luto, e da prática de vestir roupas negras. Estas roupas, que Alice Geraldes identifica como sendo sobretudo roupas de inverno, vieram marcar uma imagem que hoje é projetada sobre as mulheres de Castro, sendo matéria para um manancial iconográfico que é, um pouco à imagem daquilo que acontece no resto do país, ao mesmo

tempo suporte identitário, reivindicação patrimonial, e assunto para uma estratégia de política económica fundamentalmente assente sobre o turismo.

O assunto não é, no entanto, o luto em si. Deixo este apontamento como curiosidade, pois cada vez menos observamos essa prática de definir trajes próprios para eventos específicos – subsiste, atualmente, o casamento, as encenações em festas e romarias, e o luto, ainda observado pelas aldeias do Minho, um pouco por todo o lado, sem que nessa prática seja reconhecido algo sublinhável, o que mais uma vez nos remete para as questões patrimoniais.

O assunto é sim o luto enquanto prática que sinaliza a saída dos homens para fora e, de acordo com testemunhos que eu fui recolhendo, constituiria hábito comum de, em contexto comunitário, corresponder a uma expectativa comunitária de modéstia, aqui evocada com expressões como a do “respeito” e que, nessa medida, se distingue do luto pela morte de um familiar. E, dependendo dos diversos lugares e das diferentes pessoas, esta extensão do luto à ausência do homem emigrado seria também expressa em diferentes intensidades, que poderia inclusivamente não ser um luto completo, como nos descreve Alice Geraldés:

“Claro que durante o Verão toda esta austeridade se suaviza dentro dos limites autorizados pelos usos, que têm muito em conta a especial situação criada pela emigração. Também aqui, aliás como já se fez notar, as mulheres do emigrante andam invariavelmente de negro, embora uma ou outra ouse vestir ou uma camisola ou um par de meias de cor azul ou verde escura. Não nos foi possível uma visita a Castro Laboreiro (...). Disseram-nos, contudo, as nossas informantes que vestem, então, roupas leves e mais claras. É de crer que o calor assim o exija, mas estamos convencidas que a mutação não é de tal forma significativa que vá dar uma paisagem humana em termos de cor muito diferente daquela que conhecemos. Ficarão, isso sim, aliviadas da capa e dos calções e pouco mais.” (Geraldés, 1982, p. 40)

É este sentido de uma uniformidade em tons de preto e cinza, mesmo perante o desconforto causado pelo calor do Verão, que eu encontro prevaemente hoje, não como algo do presente, mas um pouco no sentido das mulheres que trabalham os campos sem registar o esforço que este trabalho provoca, como algo pensado no passado e invocado hoje como marco de identificação, como fundamento de uma trajetória pessoal e como assunto de debate sobre formas de apresentação e representação de Castro aos forasteiros.

A esse propósito, deixo dois apontamentos de conversa com mulheres castrejas.

Em primeira instância, estou em Braga, em conversa com uma castreja que se mudou para a casa do filho quando a idade já não lhe permitia uma vida autónoma. Falávamos do que aconteceu no passado, da sua vida e da sua vinda para Braga. A certa altura, detivemo-nos numa fotografia antiga de grupo, e lá eu achei interessante perguntar sobre esse luto pelo homem emigrado. Confirmou, remetendo a uma memória ida de ser jovem, em dia de festa, e contou-me de como aguardava impacientemente a chegada da carta do pai para ela poder ir ao baile. O pai tinha saído de Portugal há pouco tempo e, entre a viagem a pé para a França, a escrita da carta, e a chegada da carta, em cerca de duas semanas é que se receberia a confirmação de que ele estava bem e seguro. E, portanto, até chegar essa carta, naquela casa ficavam todos de luto. Para os jovens, isso implicava não ir à festa, porque não se vai à festa de luto. Este não é um luto triste, tanto quanto é um luto inconveniente para a rapariga jovem que queria bailar, e que ansiava pela chegada da carta, para que pudesse vestir as roupas de festa.

Na segunda instância, falo sobre as viúvas de vivos, e sobre o luto, com uma castreja mais nova. Esta conversa já aconteceu em Castro Laboreiro. E, perante as minhas questões, recebo um protesto. Porque falar do luto e das viúvas, explica ela, é criar uma ideia de sofrimento e de pesar que contribui para uma imagem soturna, sofrida e escura das vidas das mulheres castrejas. Perante estas descrições, ela prefere dizer que não. Ou seja, há o vestir as roupas negras, mas há também um sentido muito diferente entre esse ato, e o ato de enviuar. Os homens, afirma, não morreram! E voltavam frequentemente. O “luto”, entre aspas, que aqui se refere mais a uma certa forma de vestir mais modesta, onde figura o preto mas, como apontara Alice Geraldês, podem figurar também alguns apontamentos de cores sóbrias, é antes um sinal de respeito, pela casa e pelo matrimónio, perante a comunidade. E não algo que invoca essa tristeza da morte. E afirma essa castreja assim: “A minha mãe ia de preto para o campo, e cantava.”

Não é o meu papel aqui documentar a certeza deste ou daquele testemunho. Os castrejos e as castrejas, defendendo, pelas razões que expus, são os detentores, os atores, e os autores, da sua própria história. Para mim, o que proponho pensarmos é nesta forma de contarmos histórias e de construirmos imagens sobre um território, uma comunidade, um grupo de pessoas ou de histórias de vida específicas. Este campo indomável a que chamamos a cultura flutua e dispersa-se, imbricado como está em práticas de mercado, nas forças da natureza, na política. Aliás, nada despiendo a este propósito sublinhar a observação de Alice Gerald, que aponta como os próprios trajes tradicionais de Castro são transformados pela emigração, pois à medida que as mulheres assumem a totalidade dos trabalhos no campo e com os animais, cada vez mais se abandonam os trabalhos artesanais e a confecção manual de tecidos e roupas, passando estas peças a ser compradas nas lojas, e portanto sofrendo as alterações próprias que vêm com as diferentes modas e com os mercados.

São estas continuidades, estes processos intermináveis e, em última análise, impossíveis de segurar, que têm vindo a ser assunto de uma incerteza patrimonial quanto ao destino de Castro Laboreiro – sobretudo, no que diz respeito à forma como Castro se apresenta aos forasteiros, especialmente neste processo histórico de cristalização de manifestações culturais e seus usos, pela patrimonialização, em manifestações de celebração da história castreja assim como no fomento de uma indústria de turismo. Nesta incerteza, debatem-se questões sobre qual o traje que representa Castro, que formas de aproveitamento das brandas e das inverneiras são mais ou menos legítimas; que grau de turistificação se quer, e quanto espaço se está disposto a ceder, e continuando, com o pano de fundo dos vultos negros das mulheres castrejas a evocar memórias de um passado difícil, de uma responsabilidade tremenda, de um equilíbrio impossível entre a salvaguarda da memória e o salto em frente da história.

É aqui que proponho uma leitura do negro das castrejas enquanto traje policromático, imbuído de debates profundos e de redescritção permanente. E cuja história, aquela que nós decidirmos contar, já não se deixa guiar pelos textos em passagem de velhos etnógrafos, e é sim desafiada internamente e para o exterior pelas suas autoras. O negro é aquilo que quem o veste diz que é. E essa é a história mais importante que temos a contar aqui hoje.

“Não só a cor, mas também o uso permanente de certas peças, como o chapéu no homem, o avental e o lenço na mulher, são também o testemunho do respeito que se tem por aquilo que a tradição deu por certo neste capítulo: e igualmente a presença e a ausência de certos atavios e adornos como caracterizando situações definidas, denunciam a importância e o significado que estes símbolos têm para as pessoas do meio rural. Poderíamos mesmo afirmar que, aqui, às fases mais importantes do ciclo da vida, correspondem modelos rígidos de vestuário, de tal modo que, através do quadro humano que o mundo rural nos oferece, chegaríamos a uma leitura mais ou menos clara de todas as situações que nele ocorrem. Por isso, não é muito invulgar que uma comunidade invoque, como uma das provas de honradez e de responsabilidade colectiva, o facto de a sua população respeitar o que tradicionalmente se estabeleceu quanto ao tipo de vestuário a ser usado nestas ou naquelas situações, como, por exemplo, o luto para as mulheres que têm o marido emigrado. E ao julgar-se desta maneira, ela, ao mesmo tempo que dá testemunho do grau de coesão existente no seu seio, denuncia a fragilidade existente noutra onde tal não ocorre.” (Geraldès, 1982, p. 28)

Mulher castreja nas brandas em Castro Laboreiro.
Fotografia tirada e cedida por Américo Domingues.



Elisa Noronha

Investigadora Auxiliar no CITCEM –
Centro de Investigação Transdisciplinar
Cultura, Espaço e Memória, da Faculdade
de Letras da Universidade do Porto.

Márcia Oliveira

Investigadora Auxiliar no CEHUM – Centro de
Estudos Humanísticos da Escola de Letras, Artes
e Ciências Humanas da Universidade do Minho.

Maria de Fátima Lambert

Investigadora Integrada e coordenadora da área
temática *Cultura, Arte e Educação* do INED / FCT –
Centro de Investigação e Inovação em Educação /
Escola Superior de Educação do Politécnico do Porto.

BIENAL INTERNACIONAL DE ARTE DE CERVEIRA: UMA HISTÓRIA NO FEMININO

Prólogo — Elisa Noronha

A Bienal Internacional de Arte de Cerveira (BIAC) institui-se como um processo singular na história cultural e artística de Portugal. Foi criada em 1978, num momento muito peculiar da história política do país e da cena artística nacional. Ou seja, irrompe, por um lado, num país pós revolucionário, em seus primeiros anos de abertura política, marcados por uma crise social e económica; e por outro, em meio de uma efervescência artística decorrente do processo de transição democrática e de uma política cultural inexistente ou ineficaz que impeliu os artistas a criarem os seus próprios espaços para a circulação e divulgação de sua produção (Conde, 1988). Todavia, a singularidade do processo de criação da BIAC manifesta-se sobretudo com o impacto que teve e tem para afirmação política, social e cultural de Vila Nova de Cerveira.

Ainda que a história da BIAC tenha sido narrada principalmente por mulheres (Castro: 2019; Lambert: 2019; Leão: 2020; Noronha: 2019), a importância de artistas, críticas, curadoras

e teóricas das mais diversas áreas para a sua consolidação foi pouco explorada e não tem sido devidamente reconhecida. Ao mesmo tempo, pouco se sabe sobre a repercussão que a BIAC teve na vida das mulheres de Vila Nova de Cerveira e sobre a participação das mesmas para que este evento continuasse a existir ao longo dos seus quarenta e quatro anos.

Este é, portanto, um outro capítulo da sua história que ainda não foi escrito e que não pode continuar esquecido: a Bienal Internacional de Arte de Cerveira a partir de uma perspetiva ou consciência feminista, *i.e.*, uma história de evidências menos óbvias que não deixe passar despercebida a fundamental participação e presença de mulheres para a consolidação da BIAC. Uma história que valorize e divulgue a produção artística, intelectual e criativa de mulheres que figuram na memória coletiva da BIAC, mas que de maneira contraditória têm sido sub-representadas pelas narrativas institucionais. Ao mesmo tempo, uma história que (re)conheça a participação e identificação efetiva e/ou afetiva das mulheres de Vila Nova de Cerveira para que a BIAC continue a existir enquanto representação de valores e sentido de uma vila que se tornou Vila das Artes.

Através de breves notas e depoimento pessoais, são delineados a seguir três contextos que alicerçam e animam a escrita deste outro capítulo: a relação entre arte e feminismo no cenário português; a intervenção/protagonismo das mulheres na Bienal; e um olhar social, político, criativo e poético sobre a BIAC, de mulheres que contribuem com o seu fazer diário para a construção da identidade cultural do Minho.

1. Rever, reescrever, redescobrir – breves notas sobre a relação entre arte e feminismo no contexto português — Márcia Oliveira

Ao longo de vários anos de pesquisa fui-me interrogando não só onde estavam as mulheres artistas em Portugal, mas também se e de forma exprimiam o seu lugar na sociedade nessas décadas marcantes do século XX em que o feminismo colocava o dedo na ferida, pondo tudo em causa, exprimindo descontentamento, apresentando linhas de fuga para as mulheres em todos os campos da sociedade, desde os espaço mais íntimos da casa e da família, até às estruturas sociais e adentrando pelo espaço público, marcando-o de forma irreversível. É desta inquietação e permanente interrogação que surgiu o meu contributo para a discussão apresentada em Vila Nova de Cerveira.

De facto, e ao longo de quase cinco décadas de ditadura, o feminismo em Portugal foi inexistente, num país então profundamente marcado pela censura, pela repressão e pelo ideário patriarcal do regime. Uma vez que a ausência de um feminismo militante em Portugal era indesmentível, afigurou-se necessário no meu processo de investigação, que tentava compreender o papel das artistas na arte portuguesa dos anos 60 e 70 e o notável movimento que então efetuaram das margens para o centro da cena artística, mudar o meu ângulo de análise e partir do individual para o coletivo, definindo várias ligações entre estas artistas e as suas obras. De facto, e embora não se possa dizer que houve um movimento de arte feminista em Portugal, também não é verdade que não houve feminismo nas obras de arte produzidas pelas artistas portuguesas, já que elas duvidaram de conceitos como autor, originalidade e singularidade; desafiaram os pilares unitários do mundo e da prática artística e a sua base patriarcal; questionaram o cânone, as estruturas e categorias de representação conservadoras, bem como a separação da arte, do corpo e do mundo real e material.

Pelas décadas de 60 e 70 do século XX, o envolvimento político da arte estava de facto a ser amplamente explorado por artistas portuguesas sem a âncora de um feminismo militante e ativista. Mas elas produziram algumas das obras de arte mais vanguardistas da época, sendo muitas delas perpassadas por uma ideia de habitabilidade dos espaços, sejam eles públicos, privados, políticos ou conceptuais, e até do próprio corpo enquanto espaço de luta e de crítica mordaz. Senão veja-se a sua emergente presença e intervenção no espaço público, que podemos constatar na série *Descolagens da Cidade* (1977) ou no filme *Revolução*, de Ana Hatherly (testemunhando e presenciando a multidude do espaço público em Portugal no Pós-25 de Abril e da sua vivência pela artista). Do mesmo modo, salientamos a forma como Emília Nadal evoca o espaço público no pós-25 de Abril ao abordar a transformação dos meios de comunicação de massas não só enquanto veículos de transmissão de mensagens, mas também enquanto “janelas” alternativas à tela e ao espaço de representação da obra de arte no sentido da criação de uma nova paisagem artística, visual e, sobretudo, ideológica em trabalhos como *Skop* (1979), *Mulher Ideal* ou *Embalagens para Conteúdos Imaginários e Liofilizados* (1977).

A clara e direta relação com o espaço público é a posição natural da obra que Clara Menéres, artista cara à Bienal de Cerveira, apresentou na Bienal de S. Paulo de 1977, versão da obra que figurou na seminal *Alternativa Zero*, também em 1977. Ainda que se tratando de uma imagem, ou melhor, de um corpo-fragmento, *Mulher-terra-viva* expande-se no espaço exterior, dificultando o processo de transformação da obra numa simples representação

sexualizada. Já na Bienal de São Paulo, a construção feita de betão e terra ajardinada assume outras proporções (10x15x2,8m) que permitem que a mesma se transforme de facto num corpo habitável, PAISAGEM natural e construída cujas delimitações se esbatem definitivamente no sentido de uma vivencialidade efetivada através do contacto com outro(s) corpo(s). Explorando diversas configurações de elementos de espaço as artistas configuraram assim um exercício crítico nem sempre evidente, mas de qualquer forma totalmente presente. Não podemos neste sentido deixar de citar a obra de Maria José Aguiar, artista natural de Barcelos, que, contrariando a pesada tradição das definições de género e correspondente valoração moral (Betterton, 1996: 85), subverte o código visual genderizado, i.e masculino, da pintura. Dificilmente caracterizável como pintura abstrata ou figurativa esta obra desenha-se através da uma estrutura marcada pela fragmentação do corpo enquanto espaço habitado/habitável, a qual se configura como marcadamente política, pois, como refere a própria artista num comentário à sua participação na exposição *Figuração.-Hoje?* (SNBA, 1975), “as figurações da arte são intencionalmente políticas, não para cumprirem essa função, mas porque as cumprem (Maria José Aguiar *apud* Calado, 1987: 17)” ¹.

2. Musas em ação ... no Minho@ Bienal Internacional de Arte de Cerveira — Maria de Fátima Lambert

Nove anos após a primeira BIAC (1978), Idalina Conde publicou na Revista *Sociologia*, o estudo “Bienais e Artistas em Cerveira”, contemplando “a repartição sexual dos artistas” (1988:97). Os dados foram obtidos a partir dos quatro Catálogos, perpassando acentuada assimetria nas 4 edições: 1ª BIAC: 77% [Homens] | 23% [Mulheres]; 2ª BIAC: 75% | 25%; 3ª BIAC: 71% | 29%; 4ª BIAC: 77% | 23%.² Anteriormente, Conde (1987) abordara “O sentido do desentendimento: nas Bienais de Cerveira: Arte, Artistas, Público”, transcrevendo depoimentos, destacando-se os de autoria de “escultora” não identificada, quanto às condições, circunstâncias, situações implícitas e subjacentes ao desenvolvimento das atividades, designadamente e por parte das artistas-mulheres envolvidas (Conde, 1987: 56-57). Nas primeiras edições BIAC, as ativasções de *performance art*, asseguradas por Gracinda Candeias, Elisabete Milreu, Ção Pestana e Adelaide Ferreira, evidenciaram a “condição feminina”, interpelando e suscitando alvoroço junto da comunidade. Todavia, lembrando Eurico Gonçalves (citado por Leão, 2018:96): “É claro que o povo acabou por se habituar à ideia da

¹ Sublinhado nosso.

² Atendendo à limitação para o presente texto, não cabe desenvolver as análises e reflexões evocadas na conferência e estudos subsequentes.

Bienal. Acabou por considerar que a Bienal é uma manifestação artística e acabou por reconhecer” o seu contributo para a vila: “não acabem com a Bienal, que traz cá muita gente”. (Gonçalves *apud* Leão, 2018:96).

Ao longo de 3 décadas, cumprindo papéis e funções diferentes, acompanhei sucessivas edições da *BIAC*. Destaque-se a oportunidade/privilégio de orientar a tese de doutoramento de Margarida Leão (FBAUP: desenvolvida entre 2014/15 e 2018), viabilizado acesso a documentação inédita que me permitiu identificar presenças/protagonismos, suas recorrências e as várias tipologias de atuações/criações. Assim, as vivências foram iluminadas pelos testemunhos narrados/registados, uma vez que eu não os presenciara. Saliente-se que a maioria dos registos fotográficos, preservando episódios e obras das edições *BIAC*, foi autoria de Ursula Zanger. Ainda que a representatividade de artistas-mulheres possa ser oscilante, verifica-se constante e oscilando entre valores maiores e menores, consoante as edições *BIAC*. As suas presenças nos 43 nos da Bienal (até setembro 2021) ramificam-se e posicionam-se em categorias/desempenhos específicos: Artistas e Performers; Críticas de Arte; Comissárias & Curadoras; Mediadoras Culturais, para além de todas aquelas que desempenham funções/cargos em termos de gestão, produção e demais logística. Há que ponderar que, neste caso, a maioria das pessoas reside na região, enquanto que as 4 categorias enunciadas resultam de proveniências nacionais e internacionais várias. Em alguns casos, a permanência em Cerveira é mais prolongada, por exemplo, em contexto de residências artísticas, produção de obras *in situ*, participação em *performances* e afins. Também, no caso de mediação cultural e projetos educativos (com um histórico e anterioridade invejáveis no panorama português e, mesmo internacional) estende-se por períodos significativos e recorrentes; ainda, no que remete à crítica de arte (incluindo participação em júris de seleção e premiação), comissariados e curadorias, a duração das estadias diverge, considerando a disponibilidade das pessoas, envolvidas, assim como as condições disponibilizadas nas diferentes edições *BIAC*. Por certo, um dos fatores a ponderar consiste na georreferenciação da própria Bienal, tema quase inesgotável, que deve mencionar-se ainda que não seja tratado neste contexto. As aceções (multidisciplinares) de território, suas definições e pragmáticas movimentaram-se/alteraram-se no decurso das 20 bienais realizadas até 2021: dinâmicas antro-po-societárias; mentalidades e padrões comportamentais; ativações e estratégias das políticas culturais, atingindo a receção e significado das ARTES, da CULTURA e do PATRIMÓNIO, junto do público em geral.

Consequentemente, na duração de 43 anos, Objetivos // Expectativas // Efetividade // Concretizações frutificaram, diminuíram e/ou potenciaram as afirmações e/ou questionamentos das mulheres-intervenientes. Passadas 4 décadas, pergunta-se, duvida-se quanto ao impacto e consequências de suas presenças: responsabilidades, expectativas e concretizações, capacidade decisória e em que níveis de gestão/desempenhos.

Haverá que refletir sobre as pluralidades de cada um destes conceitos-operativos, suas assunções societais/sociológicas, ideológicas, artísticas, antropológicas, históricas, sem menospreza das variações (e algumas fidelizações) estéticas. Pense-se, pois um território georreferenciado no plural que deve refletir os/as protagonistas descentralizados e plurais. As presenças femíneas cumprem ideários, consistentes e lúcidos (em muitos dos casos) de regionalização *versus* nacionalidade *versus* internacionalização//internacionalidade. No respeitante a presenças de artistas, contabilizam-se artistas-mulheres/performers nacionais e internacionais, em distintos contextos e plataformas expositivas: convidadas e/ou homenageadas / em concurso / escolhidas por galerias / integrando as curadorias específicas. A não esquecer a presença – de mulheres e homens artistas - contabilizada na globalidade, mediante as aquisições, por inerência das atribuições de prémios e/ou de obras integradas/depositadas – por diferentes motivos - no acervo do Museu da Bienal. Sucintamente, apresentam-se quantificações dos dados levantados:

Coleção/Acervo	Artistas (coletivos + individuais)
419 artistas - total	Coletivo olho branco = 15 = 4 (mulheres)
172 artistas mulheres	Coletivo resistência = 3 = 2 (mulheres)
247 artistas homens	Coletivo multimédia perve = 2 = 0 (mulheres)

Entre 2009 / 2020

Curadorias: total: 24+32=56	Júris de Premiação - membros no júri (total): 38	Premiações (incompleta?) artistas (total): 69
mulheres: 1+2+4+5+3+4+5=24	mulheres: 1+1+2+2+1+1+1=9	artistas mulheres: 1+7+7+5+5+4+1=30
homens: 2+6+7+1+4+6+4=32	homens: 4+4+3+3+6+4+5=29	artistas homens: 10+5+5+7+3+5+4=39

Retomando o tópico relativo às mulheres-artistas no Acervo *BIAC*, resultando, sobretudo, das premiações, constata-se uma visão heterogênea, em termos estéticos, artísticos, mas também geracionais e de nacionalidade, nomeando algumas dentre a listagem obtida (ordem alfabética): Alexandra de Pinho; [Emília] Alírio; Ana Fernandes; Ana Hatherly; Beatriz Albuquerque; Beatriz Luz; Ção Pestana; Celeste Cerqueira; Claire de Santa Coloma; Clara Menéres; Dalila D'Alte; Danae Stratou; Elisa Castro; Elsa César; Fátima Mendonça; Graça Costa Cabral; Graça Pereira Coutinho; Gracinda Candeias; Helena Almeida; Inez Wijnhorst; Joana Rêgo; Johanna Speidel; Julia Ventura; Maria José Aguiar; Paula Almozara; Paula Scamparini; Renée Gagnon; Rosa Ubeda; Rute Rosas; Suzana Queiroga entre muitas outras.

Das considerações aqui desenvolvidas, verifica-se a pertinência da continuidade em projetos de investigação específicos que permita, por um lado, obter dados mais atualizados e completos (históricos e por segmentos categoriais), assim como o incentivo a análises e reflexões nos domínios dos estudos feministas e de género, devidamente dialogados com disciplinas concomitantes. Estas abordagens devem referenciar-se ao levantamento de artistas-mulheres representadas em Galerias e Exposições nestas décadas (Lambert, 2022), designadamente, no Porto, atendendo à proximidade geográfica e influência manifesta em várias edições da *BIAC*, assim como no panorama mais alargado ao território nacional e ao ibérico (Hargreaves, 2020). Assim, poder-se-ia refletir quanto: à natureza das obras em acervo, confirmando-se que a qualidade e pertinência das assinadas por mulheres-artistas se presentificam pela sua qualidade e não apenas cumprindo cotas; ao reconhecimento de participações de investigadoras, críticas de arte, agentes educacionais, curadoras e comissárias; mulheres em cargos técnicos (produção e montagem) ...entre tantas e mais perspetivas concomitantes. Sem esquecer, a missão atuante junto das comunidades da região, preservando identidades, memórias e outorgando reconhecimento a formulações artísticas populares e tradicionais, frequentemente menosprezadas – todas participando e ativando as tipologias patrimoniais que viajam nas idades da história.

3. Por uma rotação do olhar. A Bienal Internacional de Arte de Cerveira narrada no feminino (documentário sonoro)

Produção, realização e montagem Elisa Noronha. **Fragmento literário** Maria Marcelina, “Uma história”, por Margarida Almeida. **Fragmentos sonoros** “Tecedeira de Uva” | A Música portuguesa a gostar dela própria; “O Linho vai arrancado” | A Música portuguesa a gostar dela própria; “Vira”, por Mimi Guterres | A Música portuguesa a gostar dela própria; “Performance de Michel Roubaix” na XX Bienal Internacional de Arte de Cerveira” | Arquivo Fundação Bienal de Arte de Cerveira; “Conversation Piece”, performance de Celine Avrahami e Beibei Wang na XVIII Bienal Internacional de Arte de Cerveira” | Arquivo Fundação Bienal de Arte de Cerveira. **Paisagem sonora** “Abertura XVII Bienal Internacional de Arte de Cerveira” | Arquivo Fundação Bienal de Arte de Cerveira. **Duração** 50 minutos. **Apoio** Município de Vila Nova de Cerveira. **Agradecimentos** A Música portuguesa a gostar dela própria; Fundação Bienal de Arte de Cerveira; Biblioteca e Arquivo Municipal de Vila Nova de Cerveira.



DEU-LÁ-DEU MARTINS E O LUGAR DA MULHER NA HISTÓRIA

Helena Mendes Pereira
Curadora e Professora

João Cutileiro (1937-2021) criou, dominando o mármore e as suas variáveis pictóricas, uma linguagem escultórica que, desde as primeiras obras, se aproximou dos temas da História, da mitologia e das personalidades que polvilham a sua construção e memória. Foi através dele que ouvi falar, pela primeira vez, dessa mulher do Minho medieval chamada Deu-la-Deu Martins, cuja imagem é parte do brasão do município de Monção. Em 2008, o escultor executou, a convite do *dstgroup* e do Município de Monção, uma escultura evocativa da figura de Deu-la-Deu Martins que se encontra num dos baluartes da muralha, próximo do atual edifício da Câmara Municipal.

Durante as ditas Guerras Fernandinas, que opuseram, em várias fases entre 1369 e 1382, Fernando I de Portugal (1345-1383) e Henrique II de Castela (1334-1379), as muralhas da fronteira Monção estavam cercadas por tropas castelhanas e no seu interior a fome já se fazia sentir. Deu-la-Deu Martins era casada com o capitão-mor de Monção, Vasco Gomes de Abreu e terá tido a ideia de mandar recolher a pouca farinha que restava entre a população intramuros para que, com ela, se produzissem pães. Com os pães já cozidos, Deu-la-deu subiu à muralha e atirou-os na direção do acampamento inimigo, dizendo: “A vós, que

não podendo conquistar-nos pela força das armas, nos haveis querido render pela fome, nós, mais humanos e porque, graças a Deus, nos achamos bem providos, vendo que não estais fartos, vos enviamos esse socorro e vos daremos mais, se pedirdes!” Posto isto, os castelhanos acreditaram que ainda havia muita capacidade de resistência dentro das muralhas de Monção e decidiram levantar o cerco e partir. Com audácia, Deu-la-Deu terá salvo a praça e eternizado o seu nome no imaginário coletivo.

Deu-la-Deu Martins é, como tantas outras até aos nossos dias, “a mulher de...” e não “casada com...”. A correção feita neste texto é, de facto, contrária a uma tendência de colocar a mulher na posição da propriedade de outrem e não na relação com outrem. Este é o primeiro facto sobre o qual interessa referir e que contribui para que, sobre este feito de Deu-la-Deu Martins persista a possibilidade de nada ter passado, apenas e só, de um mito. Ainda assim, se ela o fez, não deixam as fontes de referir que foi por ser a mulher do capitão-mor da terra, relegando o seu mérito para a sua condição de casamento. Em *O Segundo Sexo*, publicado pela primeira vez em 1949, Simone de Beauvoir (1908-1986) faz o enquadramento histórico desta visão social da mulher como “o outro”:

Dizer que a mulher era o Outro equivale a dizer que não existia entre os sexos uma relação de reciprocidade: Terra, mãe, deusa, não era ela para o homem um semelhante: era além do reino humano que o seu domínio se afirmava: estava, portanto, fora desse reino. A sociedade sempre foi masculina; o poder político sempre esteve nas mãos dos homens. “A autoridade pública ou simplesmente social pertence aos homens”, afirma Lévi-Strauss no fim do seu estudo sobre as sociedades primitivas. O semelhante, o Outro, que é também o mesmo, com quem se estabelecem relações recíprocas, é sempre para o homem um indivíduo do século masculino. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no seio das coletividades opõe um grupo de homens a outro grupo de homens, e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e constituem entre eles um instrumento de troca. O erro proveio de terem confundido dois aspetos da alteridade que se excluem rigorosamente.¹

A filósofa continua a narrativa pelos diferentes tempos e espaços da História, chegando à Idade Média (tempo de Deu-la-Deu Martins) e à estrutura que o cristianismo confere à sociedade, fazendo o caminho desde os primeiros tempos do cristianismo no seio do Império Romano:

A ideologia cristã não contribuiu pouco para a opressão da mulher. Há, sem dúvida, no Evangelho um sopro de caridade que se estende tanto às mulheres como aos leprosos; são os pequenos, os escravos e as mulheres que se apegam mais apaixonadamente à nova lei. Logo no início do cristianismo, eram as mulheres, quando se submetiam ao jugo da Igreja, relativamente honradas; testemunhavam como mártires ao lado dos homens; não podiam, entretanto, tomar parte no culto senão a título secundário; as “diaconisas” só eram autorizadas a realizar tarefas laicas; cuidados aos doentes, socorros aos indigentes. E se o casamento é encarado como uma instituição que exige fidelidade recíproca, parece evidente que a esposa deve ser totalmente subordinada ao marido: com São Paulo afirma-se a tradição judaica ferozmente antifeminista. São Paulo exige das mulheres discrição e modéstia; baseia, no Antigo e no Novo Testamento, o princípio da subordinação da mulher ao homem. “O homem não foi tirado da mulher e sim a mulher do homem; e o homem não foi criado para a mulher e sim esta para o homem.” E ainda: “Assim como a Igreja é submetida a Cristo, em todas as coisas submetem-se as mulheres aos seus maridos.” Numa religião em que a carne é maldita, a mulher apresenta-se como a mais temível tentação do demónio.

(...)

Os imperadores sofrem a influência dos padres da Igreja de modo mitigado; a legislação de Justiniano honra a mulher como esposa e mãe, mas escraviza-a a essas funções; não é do seu sexo, mas sim da sua situação no seio da família que decorre a sua incapacidade.

(...)

A mulher permanecia sempre sob tutela, mas era estreitamente associada ao marido. “Na paz como na guerra, ela partilha a sorte dele; com ele vive, com ele morre”, escreve Tácito.²

¹ BEAUVOIR, Simone – *O Segundo Sexo. Volume I*, 1949. Lisboa: Quetzal Editores, 2015. Página 126.

² BEAUVOIR, Simone – *O Segundo Sexo. Volume I*, 1949. Lisboa: Quetzal Editores, 2015. Páginas 162 e 163.

Deu-la-Deu Martins é, portanto, a mulher do capitão-mor, sendo apresentada, em diferentes fontes, num difícil enclive entre o protagonismo de um facto histórico ou apenas de uma lenda. Esta condição de facto VS mito é, aliás, comum a outras figuras femininas, o que acompanha uma tendência da historiografia moderna de promoção da invisibilidade feminina na História. Esta invisibilidade das mulheres durante a escrita e a propagação da História foi debatida, especialmente, durante a segunda onda feminista, na década de 1960, num exercício que ainda hoje procura combater a presença das estórias de mulheres na História apenas como mitos, lendas ou em enquadramentos gerais e superficiais. Até então, a visão habitual, da generalidade dos investigadores, era considerar o homem branco e ocidental como o sujeito universal, marginalizando a condição das mulheres e das minorias. A urgência de uma nova historiografia, que contemplasse todos os setores da população excluídos do discurso hegemónico, foi a base para o advento da História das Mulheres na década de 1970, cuja principal preocupação foi evidenciar a atuação feminina nos processos históricos. Uma das diferentes metodológicas implementadas, em termos de investigação, foi assinalada pelo retorno à leitura do objeto artístico, ou seja, dos vestígios materiais da humanidade cujas narrativas revelam diferenças face à construção textual póstuma. A cerâmica figurada Ateniese (ou Ática), correspondente aos séculos V e IV a.C., ou seja, ao “Século de Péricles”, quando reanalisada, sugere que o âmbito de ação das mulheres é muito mais diversificado do que é sugerido nas fontes textuais, verificando-se que, além das tarefas domésticas, há mulheres envolvidas em atividades como a música e a leitura e em atividades externas, tais como os ritos religiosos, a colheita dos frutos e o transporte da água, a ginástica e o trabalho nas oficinas. Recentemente, um projeto curatorial da Fundação Calouste Gulbenkian promoveu a releitura de vestígios materiais artísticos do oriente médio, no sentido de questionar a presença das mulheres na *mimesis* da obra de arte e, conseqüentemente, compreender a evolução do seu papel social até aos dias de hoje.³

162

A *História das Mulheres*, com coordenação geral de Georges Duby (1919-1996) e Michelle Perrot (n.1928), conjunto de volumes publicados inicialmente em 1990, revela-se essencial em múltiplos esclarecimentos. No volume II, dedicado à Idade Média, Christiane Klapisch-Zuber (n.1936), responsável pela direção, refere que “Estas mulheres da Idade Média, a quem senhores, esposos e censores negam a palavra com tanta constância, deixaram afinal mais textos e ecos da sua palavra do que vestígios propriamente materiais. O milénio que este volume aborda deixa, no seu início e no seu final, passar, um pouco mais segura, a própria palavra das mulheres, apesar de ser necessário apurar o ouvido para a apreender, como que em

³ <https://gulbenkian.pt/museu/o-poder-da-palavra-iii/> em 12 de dezembro de 2021.

surdina, no clamor imenso do coração dos homens. (...) A história, *tout court*, tem tudo a ganhar em tomar em linha de conta a sua parte feminina.”⁴ O contributo desta investigação é essencial para compreendermos a dicotomia *facto VS lenda* associada a Deu-la-Deu Martins e a outras figuras da nossa História. A autora propõe-nos uma essencial aproximação à construção da ideia de género:

Nascer homem ou mulher não é, em nenhuma sociedade, um dado biológico neutro, uma simples qualificação “natural” que permaneça como inerte. Pelo contrário, este dado é trabalhado pela sociedade: as mulheres constituem um grupo social distinto, cujo carácter – lembra-nos Joan Kelly –, invisível aos olhos da história tradicional, não depende da “natureza” feminina. Aquilo que se convencionou chamar “género” é o produto de uma reelaboração cultural que a sociedade opera sobre essa pretensa natureza: ela define, considera – ou desconsidera –, representa-se, controla os sexos biologicamente qualificados e atribui-lhes papéis determinados. Assim, qualquer sociedade define culturalmente o género e suporta em contrapartida um efeito sexual. Repitamos o que muito bem disse a antropóloga americana Gayle Rubin: “O género é uma divisão dos sexos socialmente imposta [...], um produto das relações sociais de sexualidade” que “transforma machos e fêmeas em “homens” e em “mulheres”.

Nesta perspetiva, face à construção simétrica dos papéis masculinos, os papéis atribuídos às mulheres são-lhes impostos ou concedidos não em função das suas qualidades inatas – maternidade, menos força física, etc. –, mas por razões erigidas em sistema ideológico; menos pela sua “natureza” do que pela sua suposta incapacidade de entrar na Cultura. Aqui, é a Aristóteles que temos que voltar, ele que exerceu uma tal influência sobre o pensamento social e político e sobre a pedagogia do final da Idade Média, como lembram adiante Carla Casagrande e Silvana Vecchio: graças a ele operou-se entre os sexos uma partilha tenaz dos espaços e das funções que nele se desenvolvem. A divisão entre a esfera doméstica e a esfera pública, incansavelmente repetida, acabará por parecer também ela fundada na natureza, e alguns confundem-na depressa demais com as categorias de feminino e do masculino. Adotando esta dicotomia do privado e do público, apondo aos poderes domésticos da mulher a autoridade e a autonomia políticas do homem, o historiador de hoje arrisca-se a esquecer que toma como suas as análises de pensadores dos séculos XIII-XV e, para além delas, conceções de género desenvolvidas na cidade antiga.⁵

Não é por isso de estranhar que a nossa Deu-lá-Deu Martins figure na História apenas como uma estória, uma possibilidade. Contudo, quando o escultor a imortaliza na pedra está a pedir-nos que, através, questionemos a posição dos géneros e o porquê de, em pleno século XXI, no tempo do contemporâneo, ainda persistam tantos quadros de pensamento medievais que continuam a não querer, a não permitir, equidade entre todos, entre todas.

⁴ KLAPISCH-ZUBER, Christiane – *História das Mulheres. Volume 2. A Idade Média*. 1990. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

⁵ KLAPISCH-ZUBER, Christiane – *História das Mulheres. Volume 2. A Idade Média*. 1990. Porto: Edições Afrontamento, 1993. Páginas 11 e 12.

D. TERESA, INFANTA DE LEÃO E “REGINA” DE PORTUCALE (1112-1128)

Luís Carlos Amaral
Faculdade de Letras da
Universidade do Porto;
CITCEM-UP; CEHR-UCP.

No dia 24 de Abril de 1112, o conde de Portucale, D. Henrique de Borgonha (c.1069-1112), morreu na praça de Astorga. Estava nesse momento especialmente envolvido nos gravosos conflitos políticos e militares que sucederam ao desaparecimento de Afonso VI de Leão e Castela (1047/1048-1109), e que tinham como personagens centrais a rainha D. Urraca (c.1080-1126), herdeira do conquistador de Toledo, e seu marido, o rei Afonso I de Aragão (c.1072/1073-1134). O cenário invulgarmente complexo que então condicionava todo o Norte cristão peninsular, não deve ter representado nada de incomum nem de muito novo para o conde borgonhês. Com efeito, desde 1096, ou seja, desde que assumiu a chefia da Terra portugalense em conjunto com sua mulher, Teresa de Leão (c.1079-1130), que se fora impondo como um interventor cada vez mais relevante nos negócios políticos e militares da monarquia. Portanto, não causa estranheza que, a partir da morte do imperador, a presença e as intervenções de D. Henrique no condado se tenham tornado episódicas, o que nos permite conjecturar que o governo portugalense ficou a pertencer, também cada vez mais, à infanta sua mulher.

Temos assim que, alcançada a segunda década do século XII, a quase totalidade da monarquia leonesa e castelhana encontrava-se subordinada, em graus diversos, à autoridade das duas irmãs, Urraca e Teresa. A este propósito, afigura-se-

nos legítimo perguntar se poderemos equacionar a existência de um poder especificamente feminino nos reinos cristãos da Hispânia medieval. Não sendo possível responder aqui com o desenvolvimento que a matéria exige, a relevância da questão serve, pelo menos, para melhor reflectirmos e interpretarmos a trama narrativa e as simples considerações com que variados cronistas procuraram descrever e explicar a chegada ao trono de D. Urraca, em 1109, e também a chefia do Condado Portucalense por parte de D. Teresa. Com efeito, a realeza de D. Urraca levantou sempre inúmeros problemas que fragilizaram permanentemente o seu governo, sendo que a este cenário não era de todo alheio o facto de ser mulher. Para a maior parte dos seus contemporâneos a sua coroação representava algo muito semelhante a um “mal menor”, algo de inevitável, mas não recomendável. E foi este entendimento nada benevolente e, não raro, depreciativo, que os textos cronísticos mais valorizaram, contribuindo amplamente para a divulgação de uma imagem desfavorável da primeira rainha soberana de Leão e Castela.

Grande responsabilidade neste processo devemos assacar à famosa *Historia Compostellana*, obra arquitectada pelo poderoso arcebispo de Santiago D. Diogo Gelmires (1101-1140), que almejava descrever a história da sede apostólica, em especial desde a sua transferência de Iria para Compostela, em 1095. Trata-se de um extenso texto, elaborado entre 1107 e 1149, cujo registo predominantemente panegírico visava exaltar os notabilíssimos feitos e justificadas ambições do referido prelado, amiudadas vezes discordantes dos interesses de D. Urraca. Resulta que a “má imagem” da rainha e dos seus partidários aparece sublinhada em múltiplos capítulos. Descrevendo uma nova aliança que então se estabelecera entre D. Urraca e D. Diogo Gelmires, o principal redactor da *Historia Compostellana*, mestre Geraldo, cónego de Santiago, depois de explicar que o carácter sempre provisório dessas alianças muito devia à personalidade feminina da rainha, não se coibiu, à guisa de conclusão, de tecer alguns comentários sobre a natureza feminina no seu todo: “A que não se atreve a loucura da mulher? O que não intenta a astúcia da serpente? O que não ataca a muito criminosa víbora? O exemplo de Eva, nossa primeira mãe, indica claramente ao que se atrevem, o que intentam, o que atacam as invenções da mulher. A muito audaz mente da mulher precipita-se contra o proibido, viola o mais sagrado, confunde o lícito e o ilícito”¹.

Seja como for, padecendo daquilo que com grande acerto Fernando López Alsina designou como “misoginia aguda”, mestre Geraldo não deixa, por isso, de enfatizar uma convicção enraizada e generalizada na sociedade hispânica e europeia coeva. Naturalmente, também a figura de D. Teresa mereceu apreciações muito próximas, salientadas ainda pelas consideráveis se-

¹ AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge (2020). *Teresa. A condessa-rainha*. Lisboa: Temas e Debates, p.172.

melhanças que podemos encontrar nos percursos públicos das duas irmãs, em especial depois da morte do conde D. Henrique. E é partindo precisamente deste último acontecimento, que o monge autor da *Primeira crónica anónima de Sahagún* — concluída muito provavelmente em 1117 —, a fim de explicar a complexa situação política e militar em que se havia enredado a monarquia leonesa e castelhana, não deixou de aproveitar a oportunidade para salientar o voluntarismo, a astúcia, a intriga e a mentira que animavam a personalidade de D. Teresa: “Morto o conde Henrique, D. Teresa, sua mulher, ali [em Astorga] voltou-se contra a rainha, sua irmã, e dispunha-se a rebelar-se contra o rei [Afonso I de Aragão]. Considerando que para se revoltar, a fortuna não lhe chegava nem ajudava, com um saber astuto e engenhoso, enviou ao rei um mensageiro conspirando no sentido de arredá-lo e afastá-lo da rainha sua irmã, porque esta se dispunha a querer matá-lo com ervas”². Deste modo, não será excessivo concluir que, nas conjunturas adversas que tiveram de enfrentar, tanto para D. Teresa, como para sua irmã, sempre deve ter pesado a sua condição de mulheres que tinham alcançado poderes soberanos e que não deixaram de os exercer num universo político monopolizado por homens.

Levantando maiores ou menores dúvidas, detendo maior ou menor experiência governativa, a verdade é que logo após a morte de D. Henrique, D. Teresa assumiu plenamente o controlo político e militar dos territórios a sul do Minho. Pelo que conseguimos estabelecer hoje, a “transição” decorreu sem qualquer sobressalto e tudo parece ter evoluído no sentido da continuidade. Seja como for, a aparente normalidade que se observa nos documentos não nos pode fazer esquecer que D. Teresa estava obrigada a demonstrar as suas competências governativas, tanto no interior dos seus domínios, quanto no conjunto do reino de Leão e Castela, fortemente agitado pela conflituosa relação entre D. Urraca e o rei de Aragão. E não podemos esquecer também que D. Teresa possuía apenas um filho varão, o infante Afonso Henriques (1109-1185), que, em 1112, não tinha mais de três anos, pelo que resultava fundamental proteger o seu legítimo sucessor e herdeiro. Ainda em 1112, o sempre emaranhado cenário eclesiástico do Noroeste hispânico, muito polarizado nos permanentes enfrentamentos que opunham as dioceses de Braga e de Santiago, conheceu novos desenvolvimentos com a eleição de Hugo, antigo arcediogo compostelano, para a cátedra do Porto (1112/1114-1136). Tratou-se sobretudo de uma iniciativa bem pensada de D. Diogo Gelmires que, desta maneira, colocou um dos seus mais próximos colaboradores no interior do Condado Portucalense. Dois anos depois, em meados de 1114, o arcebispo bracarense D. Maurício, dito *Burdino*, (1109-1118) deslocou-se a Roma, onde alcançou importantes benefícios para a sua Igreja, bem

² AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge (2020). *Teresa. A condessa-rainha*. Lisboa: Temas e Debates, p.319.

contrários aos interesses dos seus opositores. Desconhecemos se regressou ou não a Braga depois daquela data, sendo certo que o seu envolvimento nas questões entre o Papado e o Império germânico levaram a que se tivesse disponibilizado para coroar o excomungado imperador Henrique V, em 1117. Apesar de ter sido prontamente afastado, D. Maurício acabou por ser proclamado “papa” (na realidade, antipapa) na basílica de S. Pedro, em Março de 1118, tomando o nome de Gregório VIII.

Os sucessos eclesiásticos, no entanto, não impediram D. Teresa de manter um empenho constante na administração do condado, promovendo a organização e o desenvolvimento de várias comunidades urbanas e rurais, localizadas em distintos pontos do território sob sua jurisdição. A mais expressiva concretização do que acabamos de dizer encontramos-la, por exemplo, na doação e couto do burgo do Porto a favor do bispo D. Hugo e dos seus sucessores, em 1120. E também na outorga de um importante conjunto de cartas de foral, onde sobressaem as que foram concedidas na região de Viseu, nomeadamente a de S. Martinho de Mouros, em 1121, o mais antigo foral estabelecido apenas por D. Teresa, e a da própria urbe viseense, em 1123, ou ainda, já no Entre-Douro-e-Minho, a de Ponte de Lima, em 1125, que visava promover a pequena povoação instalada junto da única ponte que então atravessava o rio Lima, ligando as terras da arquidiocese bracarense e as do bispado de Tui.

Atudo isto D. Teresa associou uma clara vontade de protagonismo nos assuntos do reino, dando continuidade ao intervencionismo de seu marido. Os primeiros sinais evidentes das crescentes pretensões da infanta remontam a 1116, quando se envolveu directamente no levantamento de forças galegas contra D. Urraca. A participação de D. Teresa ficou a dever-se certamente ao pedido de auxílio do conde de Trava, Pedro Froilaz, o mais destacado membro da aristocracia de além Minho nessa época. A partir deste episódio não mais deixou de se aprofundar a aliança entre a condessa de Portucale e a poderosa estirpe galega, que alimentava grandes ambições políticas à escala da monarquia. Ainda em 1116 agravou-se também a situação militar na região do Mondego, em virtude da crescente pressão islâmica que culminou no penoso cerco de Coimbra, em 1117. O envolvimento no cenário galego e a incontornável necessidade de atender aos problemas bélicos da fronteira meridional devem ter pressionado suficientemente D. Teresa, que não demorou a clarificar os seus objectivos políticos. Logo em 1117 começou a ser designada como rainha nos documentos lavrados no interior do condado, prática que se manteve até ao seu afastamento, em 1128. Mais do que qualquer outro facto, a atribuição a si própria deste título representava a reivindicação absoluta da sua linhagem régia e, conseqüentemente, a equiparação a D. Urraca.

E acrescia ainda que, ao assumir-se como legítima herdeira de Afonso VI, estava em condições de reclamar também o direito de governar, autonomamente, uma parte dos territórios que compunham a monarquia leonesa e castelhana.

Os principais episódios que marcaram a última década do governo de D. Teresa são, genericamente, bem conhecidos. De igual modo não ignoramos as personagens cujos actos demonstraram ser relevantes e mesmo decisivos. Neste sentido, mais do que enunciar factos, interessa sobretudo tentar compreender como é que a “rainha” Teresa procurou traduzir num “projecto” concreto a dignidade de que se revestiu e os objectivos que ambicionou. Começemos pelo fim: a infanta leonesa não escolheu fundar o reino de Portugal, realidade que os documentos existentes não permitem de modo algum defender. Em contrapartida, a hipótese que modernamente se nos afigura mais aceitável é que D. Teresa, com o total apoio dos Trava, desejou reconstruir o antigo e breve reino da Galiza, tal como se constituíra na época de Garcia II (1065-1071), mercê da herança e sucessão de Fernando I de Leão e Castela (1037-1065). Aliás, não havia muitos anos, uma unidade política com idêntica configuração territorial conheceu nova vida, graças à criação, entre 1090 e 1091, do Condado da Galiza, logo subordinado ao conde borgonhês D. Raimundo (c.1070-1107), entretanto casado com a então infanta D. Urraca. À luz deste enquadramento, os acontecimentos que sucederam a partir de 1118, apesar da sua natureza diversa, revelam-se mais inteligíveis e parecem convergir num mesmo sentido. De facto, o complexo cenário político e eclesiástico em que estava integrado o Noroeste hispânico neste período, evidenciava já as divergências que opunham as elites sediadas a norte e a sul do Minho. A alta aristocracia galega permanecia muito empenhada na governação e no jogo político que envolvia D. Urraca, fazendo, desfazendo e refazendo alianças e tentando beneficiar o mais possível do curso agitado dos acontecimentos. Para estes poderosos senhores, o âmbito das suas intervenções conjugava-se com a dimensão da monarquia. Já para os seus congéneres portucalenses, oriundos na sua maioria de famílias nobiliarquicamente inferiores e com um poder de escala apenas regional, a leitura que faziam da situação era distinta. Haviam construído o seu domínio antes de mais em função de iniciativas guerreiras contra os muçulmanos e não abdicavam de um acesso permanente às terras de fronteira, isto é, às terras de conquista. Este era o seu universo de acção e de ambição. A formação do Condado Portucalense de alguma maneira completara a sua ascensão, uma vez que, graças ao governo de D. Henrique e também de D. Teresa, tinham usufruído de novos cargos e funções e do senhorio de mais patrimónios.

Seja como for, a aproximação de D. Teresa à nobreza galega consumou-se entre 1121 e 1122, com a presença no território portugalense dos dois mais destacados filhos do conde de Trava, Bermudo Peres e Fernando Peres. O primeiro não tardou em casar-se com Urraca Henriques, irmã de Afonso Henriques. O segundo, imediatamente colocado à frente de Coimbra, viria a contrair matrimónio com a própria D. Teresa. Entretanto, na sequência da deposição de D. Maurício, foi necessário designar um novo prelado para Braga. O eleito, D. Paio Mendes (1118-1137), era membro da prestigiada linhagem da Maia e, como tal, integrava a poderosa elite regional que sempre apoiou D. Henrique e que, pelo menos até esse momento, permanecia ao lado de D. Teresa. Rapidamente, porém, tudo se alterou e, a partir de 1121, começou o afastamento da cúria condal de alguns dos mais importantes representantes da aristocracia do Entre-Douro-e-Minho e, em 1122, o próprio arcebispo de Braga acabou encarcerado por D. Teresa. A ruptura com os barões portugalenses consumou-se em 1125, no exacto ano em que, presumivelmente, o jovem infante Afonso Henriques se terá armado a si mesmo cavaleiro na catedral de Zamora. Demasiado comprometida com os senhores galegos e demasiado dependente dos seus recursos, D. Teresa pouco pôde fazer para debelar a crescente oposição interna. Do mesmo modo que os magnates portugalenses não estavam disponíveis para partilhar o seu poder, os seus patrimónios e o acesso às terras de “mouros” com os próceres galegos, também D. Urraca e, após a sua morte, seu filho e sucessor Afonso VII (1105-1157), dificilmente poderiam tolerar e conviver com iniciativas autonómicas no interior do reino.

A reconfiguração de poderes no Noroeste hispânico tornara-se inevitável. A vitória alcançada pelos senhores portugalenses e por D. Afonso Henriques na batalha de S. Mamede, travada nas proximidades de Guimarães, em 24 de Junho de 1128, não demonstrou somente a inviabilidade política dos “projectos” de D. Teresa, ditou outrossim sortes diferentes para a Galiza e para o Entre-Douro-e-Minho. Derrotados, D. Teresa e Fernando Peres de Trava retiraram-se para terras galegas, onde a “rainha” viria a falecer em 1 de Novembro de 1130, festividade litúrgica de Todos os Santos. A Terra que foram obrigados a abandonar encetara já o processo de reordenamento político que, não tardou muito, transformou o velho Condado Portugalense no novo reino de Portugal.

O MINHO ALÉM-MAR DAS MULHERES QUE PARTEM: IÑÁCIA E AS CARTAS DA ÍNDIA

Uma “pérola” oculta no Alto-Minho ou no Portugal profundo, no recato das recordações familiares, mantida fora da custódia pública em Arquivos ou em Bibliotecas, zelosamente conservada pelo saudoso Sr. José Queirós de Barros Aguiar, na vila dos Arcos de Valdevez. Essa “pérola” é um conjunto de cartas escritas por D. Inácia Carolina Pimenta da Gama Barreto (1842-1879) para sua mãe D. Emília Isabel da Fonseca e Gouveia, tia materna do marido, o Dr. Ernesto Kopke de Fonseca e Gouveia (1839-1915) - um casal de primos direitos.

Essas cartas foram escritas em viagem para a Índia portuguesa e a partir de lá, no período em que Ernesto Kopke exerceu o cargo de magistrado (1871-1875).

Estamos em plena Regeneração em Portugal e no dealbar do processo de colonização e de configuração do Império colonial português, centrado em África e na Ásia, perdida que fora a joia da coroa no 1º quartel do séc. XIX – o Brasil. São riquíssimas sobre essa temática as missivas e tornaram-se objeto de um estudo já publicado¹. Porém, os temas a extrair e a destacar deste acervo epistológico são vários e pertinentes.

¹ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875. Transcrição integral da correspondência enviada por D. Inácia Carolina Pimenta da Gama Barreto e Ernesto Kopke da Fonseca e Gouveia para a sua mãe e sogra D. Emília Isabel Rossi da Fonseca. Estudo introdutório e transcrição integral José Queiroga Fernandes, Guilherme Rego da Silva, Armando B. Malheiro da Silva e Luís Pimenta de Castro Damásio. Arcos de Valdevez: Câmara Municipal, 2003; col. Documentação das Casas Armoriadas dos Arcos de Valdevez.*

O acesso foi garantido através da publicação da obra *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875* com a chancela da Câmara Municipal dos Arcos de Valdevez e seguindo regras de transcrição baseadas no respeito estrito à ortografia e à pontuação originais, o que se justifica por se tratar da primeira divulgação pública de textos absolutamente inéditos até 2003.

A resposta à questão inevitável - como foram aparecer nos Arcos de Valdevez cartas manadas para o Porto, onde vivia D. Emília Isabel, sendo que a casa paterna de D. Inácia Carolina era em Viana do Castelo? – esclarece-se facilmente.

D. Inácia Carolina faleceu jovem, em 1879, deixando três crianças órfãs (Adriana, Ernestina e Manuel) ao cuidado do marido que voltaria a casar. D. Adriana Kopke, a primogénita e nascida em Goa a 28 de abril de 1872, casaria nos Arcos de Valdevez com o Senhor da Casa das Vessadas, seu primo direito António Teixeira de Queirós, filho do lente de Matemática da Universidade de Coimbra, José Teixeira de Queiroz e de sua mulher D. Maria Júlia Pimenta da Gama, irmã de D. Inácia Carolina. D. Adriana herdou as cartas, pois uma delas (a E-4 escrita para sua avó materna, por seu pai Ernesto a 1 de maio de 1872) refere seu nascimento e nas missivas seguintes é, também, protagonista.

Inácia Carolina Pimenta da Gama Barreto.
Coleção privada da Família de José Queiroz de Barros Aguiar.



1. Além-Mar, Ultramar, Império Colonial – a 1ª leitura das cartas

A leitura colonial(ista) que as cartas potenciam foi oportunamente explorada pelo nosso colega Mestre José Queiroga Fernandes, no âmbito de uma dissertação de Mestrado em História, Instituições e Cultura Moderna e Contemporânea, na Universidade do Minho, em fevereiro de 2002, que tive o prazer de orientar e cujo arguente foi o Professor Valentim Alexandre, reconhecido especialista em Colonialismo Português.

Uma olhadela rápida pela estrutura do trabalho ajuda a dar uma ideia sintética da abordagem feita:

Capítulo I – No dealbar do Terceiro Império [o Africano; 1º foi o Asiático e 2º o Brasileiro]

Capítulo II – Contexto Familiar [aliança de uma família nobre do Minho com uma família da burguesia portuense]

Capítulo III – Na ilha de Moçambique

Capítulo IV – Nova Goa

Conclusão

Bibliografia

Anexos [Relatório de Ernesto Kopke e 7 cartas de Inácia Carolina e Ernesto Kopke]²

172

2. Nas mesmas linhas outras leituras

Pela época e pela localização da escrita das cartas, assim como pela função judicial que o marido voltava a desempenhar em terras ultramarinas, não surpreende que a primeira e principal exploração historiográfica deste conjunto epistolar tenha sido no âmbito da História Colonial e, por conta das suas observações e descrições eurocêntricas, da Antropologia. No entanto, a riqueza indiscutível desta fonte mostra, claramente outras vias exploratórias e a primeira decorre bastante do olhar antropológico e foca-se no caso particular de uma mulher portuguesa oitocentista preparada de forma algo singular para ser esposa e mãe e que aproveitou a viagem para dar aso ao seu gosto de escrever e de contar tudo o que via e ia acontecendo à sua Mãe, uma leitora atenta e interessada. Duas mulheres instruídas e cultas, mas também condicionadas pela mentalidade dominante no Portugal de meados do séc. XIX, fortemente marcada pelo catolicismo e pelos atavismos anti-modernos.

² Fernandes, José Queiroga. *Ecos do Império: análise do modelo colonial português nas cartas de Inácia e Ernesto Kopke (1871-1875)*. Braga: Casa do Professor, [2004].

Uma leitura interessante pelas linhas destas cartas e sugerida para tema desta palestra é precisamente a busca dessa visão portuguesa (e minhota, é possível?) de uma mulher representante de uma percentagem diminuta à época e, portanto, diferente da maioria e, ao mesmo tempo, semelhante.

3. De mulher para Mulher: Inácia Carolina (duriense-minhota) e a escrita no feminino

Cartas de uma filha para sua Mãe, já viúva, interlocutora múltipla que antes de tudo era progenitora e precisava afetivamente de saber notas de seus entes-queridos (filha e genro), por isso no relato epistolar há: o registo diarístico normal; mas o novelo de cada longa carta deixa perceber um veio literário de relato de viagem, onde o humor de salão se mescla com o lusitanismo mais castiço.

Vamos espreitar as cartas de forma descontraída mas capturando, aqui e para esta sessão, a conversa de filha com sua mãe na sala de costura da Casa de Viana ou da Casa da Carvalheira em Serreleis:

Mahé, 18 de abril 1871; “Compramos em Marselha camas de ferro com colchão de crina e enxergão de palha, a quatro libras cada cama, (com os competentes colchões) acha caro?.. As camas são de largura regular para uma pessoa só: nem são ricas nem pobres demais. Imitam no feitio as francesas e os colchões devem ser de boa fazenda de linho (...) Saudades aos manos todos, beijos nos sobrinhos, saudades e abraços para a Tia Rosinha, Tio Gaspar e tia Joanhina Pimenta e filhos- Saudades ao Álvaro, aos Aniceto e aos Queirozes ³

Em carta de 16 de junho de 1871, em Mayote, D. Inácia suspeitou que poderia estar grávida, mas fora falso alarme, pedira por isso à Mãe

“instruções para meu governo, a pedir-lhe me explicasse como são aquelas fachtas que se põem depois dos partos, se essas fachtas são indispensáveis; se fosse possível pedir-lhe que me mandasse uma ou duas, com todas as explicações possíveis, assim como as que se põem às crianças e mais alguma coisa que a mamã julgasse bom e necessário mandar-me ⁴

Mayote, 20 de junho de 1871: “Como lhe ia dizendo, li a sua carta toda e olhe, que a não achei grande, nem achei nela coisa que me não interessasse- Escreva-me tudo o que tiver vontade, creia que tudo leio com interesse, mesmo se me disser, “que a vaca da Maria Rosa anda prenha e que os meus afilhados deitavam cada um uma bicha. Não faz ideia como sabe bem a quem está assim tão longe receber uma carta como a sua, porque parece que estive a ouvi-la conversar um bocadito ⁵

³ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., pp. 54-55.*

⁴ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 60.*

⁵ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. Cit., p. 64.*

Moçambique, 5 de julho de 1871: “Criados, apareceu-nos logo um dos que o Ernesto tinha dantes, não era cozinheiro mas eu arvorei-o em cozinheiro e não vai mal. É um preto muito novo, é bem bom criado, mas um dia e uma noite já esteve bêbado como um cacho: é o seu defeito e roubar uns vinténs nas compras se poder; mas ainda assim estou bem contente com ele, porque já sabe deste nosso serviço, tem muito respeito ao Ernesto e como não é cozinheiro não tem presunção, faz o que eu lhe digo como eu lhe digo”⁶.

Moçambique, 4 de agosto de 1871: “Lavadeira tenho uma branca viúva de um soldado morto na Zambesia: não leva muito caro, mas lava muito mal: porém não me quebra os botões nem me estraga muito a roupa; e então por isso não quero mudar. É uma mulher que parece velha, e de ao pé de Viseu, muito impostora! Se eu lhe ralho põe-se com um ar de humildade muito cínico e diz = tem vossa excelência muita razão!, mas tenha paciência que eu para a outra vez faço e aconteço e para a outra vez. Faz pior!”⁷

Moçambique, 28 de agosto de 1871 (2ª feira): “Sabe a mamã quanto o Ernesto me dá por mês para gastos de casa e meus? No primeiro mês deu-me 50.000 reis, mas eu no fim do mês dei-lhe dez e disse-lhe que 40.000 reis é bastante” (...) Estou morta por me ver na Índia e se não fosse a viagem por mar, convidava-a a ir fazer-nos uma visita, mas a mamã devia sofrer horrivelmente e portanto não deve embarcar” (...) Agora, depois de lhe contar tanta historia dos meus pretos e do meu ménage em geral, vou responder às suas cartas, que já não vai sem tempo”⁸

Goa, 10 de abril de 1872: “Já conheço várias senhoras, mas apesar de serem lá de Portugal, parecem-me umas sunsias [presumidas] muito grandes, assim a modo das de Coimbra, mas veremos. A terra é bonita e bem melhor em tudo do que Moçambique, mas esta gente que por cá está, faz-se finas diz mal disto”⁹

Pangim, 5 de junho de 1872: ...um criado que não é alfaiate, o que tínhamos, adoeceu e foi para casa. Este criado, que se chama Hermenegildo, é um camelo bípede, mas não é mau. Hoje falo-lhe de criados a fartar, na outra carta falei-lhe da casa e não acabei de lha descrever, mas hoje também não lha descrevo, porque tenho interrompido esta tantas vezes, ora para lavar e despir a pequenina, ora para lhe dar de mamar, etc. etc. que agora é tarde, estou cansada e cheia de sono”¹⁰

Pangim, 6 de julho de 1872: Eu suponho que ela se mexeu e rolou no chão, porque ela mexe o corpo todo, não faz ideia e eu sabendo isso, nunca me esqueço de ter os maiores cuidados, mas naquela ocasião eu ouvi o estrondo e não pensei que fosse a minha rica filhinha, mas quando a vi no chão... Ai! Que dor de coração eu tenho ainda ao pensar nisto! Dar aquele corpinho todo uma pancada tamanha, cabecinha e tudo!... Não tinha nada na cabeça, nem da barriga para baixo, mas de certo pôs-lhe Deus a mão por baixo, porque caiu, chorou, mas logo queria mamar e como eu lhe não quis dar, com receio de que o meu leite sofresse com a minha agitação, passei-a primeiro eu e depois o Ernesto e logo se calou e depois adormeceu.”¹¹

⁶ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. Cit., p.72.*

⁷ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. Cit., p. 80.*

⁸ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. Cit., p. 92-96.*

⁹ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. Cit., p. 139.*

¹⁰ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. Cit., p. 151.*

¹¹ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 159-160.*

Pangim, 22 de outubro de 1872: Um sujeito daqui um ano lá na tal praia, achou uma cobra alcatifa, debaixo do colchão; a mordedura dela é mortal. Mas esta gente, ou é tola ou são uns heroes... Aqui no quintal já tem achado cobras e ali na rua mataram uma das tais capelos, que são muito más, mas nas casas, não costumam aparecer ¹²

Pangim, 26 de novembro de 1872: Desde que estou no Ulltramar tem-se me desenvolvido a mania das latas, em Moçambique tinha já uma infinidade delas e tive de abandonar a maior parte, com grande magoa do meu coração. Aqui já tenho uma dosesinha sofrível... (...) o meu funileiro aqui é um gentio, mas é fino e esperto, fala bem português e diz sempre que não ganha nada! Mas trabalha como a cara dele... ¹³

Pangim, 23 de dezembro de 1872: Como lá há jericos e aqui creio que é coisa que ainda não vi (quadrupedes, bem entendido e de orelhas grandes... Porque bípedes e orelhas de homens, há-os aos centos!...) mas dizia eu como por cá não há burros de moleiro, pus-me agora a ter saudades dos burros e a ter muita pena do que estive a soprar no presépio e foi amaldiçoado... Coisas! Aqui vejo búfalos que estão às vezes horas e horas metidos no rio, aó com o nariz de fora... E vejo bois e vacas, mas são diferentes dos daí, tem uma corcova no lombo e em geral são magros!,,, E sabe como esta gente faz para os guiar a um carro? Mete-lhes uma corda atravessada nas ventas, assim à laia de freio, depois segurão as pontas e guiam exatamente como se fosse um freio, mas em lugar de ir na boca vai nas ventas! ¹⁴

Pangim, 28 de janeiro de 1872: Hoje quis água para acabar de lavar os ditos [peças de ripa da Adriana] e vai senão quando disseram-me que não havia, nem para eu lavar os dentes tive água... Ora isto, tendo eu um criado só para dar água! Explicação: o criado aguadeiro, disseram os outros, estava bêbado desde ontem e não trouxe água... Ontem, uns soldados europeus bateram-lhe (fizeram eles muito bem!) e hoje ele queixa-se que o senhor lhe deu... (O Ernesto bem o viu!... Olhe que tal é a bebedeira!!!!). Eu fiquei danada, dei logo ordem para que mo pusessem na rua e que chamassem quem imediatamente trouxesse água ¹⁵

Pangim, 29 de janeiro de 1873: É uma terra insuportável Goa, pelo atraso muito incrível em que tudo está, pelos costumes da gente de cá, pelos poucos bons costumes dos europeus que para cá vem... Enfim, eu não gosto de nada de cá, nem mesmo do dinheiro, que é indecente, mas se não tivesse família, estava pronta a viver aqui esses doze anos que faltam para irmos desembargadores depois para as ilhas dos Açores e em seguida reino, ou logo para o reino, se com favor se arranjasse isso... Não sei o que o Ernesto fará, nem ele mesmo sabe, mas, parece-me impossível que ele mesmo tenha a paciência de estar tanto tempo nesta terra bestificante em que mesmo os homens se entretem a falar das vidas alheias e a fazer política digna das comadres de soalheiro e a escrever artigos parcos de estilo nestes mais sujos jornais de cá! ¹⁶

¹² *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 186.*

¹³ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 190.*

¹⁴ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 203.*

¹⁵ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 211.*

¹⁶ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 215.*

Pangim, 18 de fevereiro de 1873: Também agradeço à mamã o fazer com que finalmente se assinasse a *Mode illustrée* agora sempre me virá!... Safa! Safa!... Mas bastava isso, não era preciso que a mamã a pagasse, porém, eu agradeço-lhe muito e beijo-lhe as mãos ¹⁷

Pangim, 3 de março de 1873: Tal é que a mamã não esperava pois não? Que quer? São coisas que acontecem! Mas realmente é pena, porque a Adriana ainda só tem dez meses e eu ainda não tinha descansado dos trabalhos que eles dão antes e depois de nascerem!... Mas então? São ossos do ofício... Quem não quer não se casa. Ora pois, se andar com efeito de esperanças, a madrinha há-de ser minha sogra e o padrinho creio será o António [irmão]. Se for rapaz diz que se há-de chamar Manuel, se for rapariga não sei... ¹⁸

Na carta de 19 de março de Pangim, informa que mandou pelo navio *Venturosa* uma macaca esperando que “não morra pela viagem” ¹⁹.

Pangim, 30 de abril de 1873: No dia de anos da Adriana [a celebração foi na casa dos Lencastres] ...Levei dois pudins, um de limão, outro brasileiro; estavam feios mas muito bons de gosto (...) Levamos champanhe e vinho do do Tio Gaspar... Lá o Lencastre deu-nos vinho verde, que bem que nos soube!... Eu se não fosse o champanhe e o outro, muito havia de beber do verde ²⁰

Nº 42 não datada: e procuro também alfaiate com intenção de mandar embora o Hermenegildo, que além de tudo mais, está sempre a dizer que está doente, que tem hemorroidas e ultimamente, diz ele, que tem sarna. Ora isto da sarna por cá não é horrorosa como aí. Aqui a sarna não vale nada e em Moçambique por exemplo, chamam sarna a esta fugagem que eu e a Adriana temos em quantidade (...) Eu creio que a sarna do Hermenegildo não é outra, mas ele é um maricas, acha-se muito doente com aquilo! ²¹

Em carta de 23 de setembro de 1873 Ernesto Kopke relata o nascimento de Ernestina. E em carta de Goa de 2 de dezembro de 1873 Inácia Carolina comenta notícias da mãe sobre questão de águas e diz “hei-de encontrar muitos melhoramentos na nossa quinta querida [Serreleis]” ²².

Pangim, 15 de dezembro de 1873: Ora o aguadeiro é uma espécie de orangotango, novo, pequeno e quadrado, que anda nu, e que não faz outro serviço, senão dar água; ganha 2.000 reis secos por mês, come com metade, fica-lhe a outra, para quê? Se ele anda nu! É só para fumar e beber... Chamo este patife, ao qual dei umas calças (cuja historia eu conto já) ralho, intimo-o a trazer água do poço do palácio, que é a boa para o banho, fico à espera para dar banho à pequenita, só lho posso dar a uma hora etc etc ²³

Goa, 24 de junho de 1874: E vai, disse o homem feiticeiro, que se eu lhe queria dar duas rupias, ele me tirava as cobras que houvesse em casa, porque tocando a gaita elas vinham. Justei a coisa por metade e ele mostrou os panos em que se envolvia, tirou o turbante e o

¹⁷ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 216.*

¹⁸ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 224.*

¹⁹ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 236.*

²⁰ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 247.*

²¹ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 265.*

²² *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p. 299.*

²³ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875, ob. cit., p.311.*

penete para que se visse não trazia cobras em si. Muito bem... Pega o maldito na gaita, principia a tocar e a caminhar pela casa em bicos de pés. Todos os criados o seguiam e o espreitavam e eu também. Chega ao meu quarto, toca que toca [...] abaixa-se ao pé da porta de uma janela (a mais próxima à minha cama e do berço da Ernestina!) aparece a cabeça duma cobra e ele saca-a para fora! Eu dei um pulo para trás e quebrei um prato [...]; a cobra a rabiou, mordeu o homem num dedo; era aí da grossura do seu pulso e tinha mais de metro de comprimento. Eu fiquei meia abismada e abalada crente, não! Mas que horror!... Se era verdade...²⁴

Goa, 29 de março de 1875: Muito boas festas! Estamos em segunda-feira de Pascoa. Para o ano se Deus quiser, havemos de passa-la aí em Serreleis. (...) Se eu com efeito andar ocupada, ter de fazer a viagem com o ou a recém-nada! Ao mesmo tempo cuidar das outras! Olhe que é para dar que fazer! Ainda hoje voltei à ideia de ir agora eu só com as pequenas. Mas isso por outro lado, mete-me mais medo. Eu só com elas, quase me era impossível! Deixar cá o Ernesto só, também me não agrada nada! Enfim, a minha obrigação é ficar com meu marido e sujeitar-me ao que Deus nos der... Pois então faça-se!²⁵

4. Apelo tardio, mas ainda oportuno...

177 As cartas foram publicadas com um estudo introdutório sobre a epistolografia como fonte preciosa para as Ciências Sociais e Humanas, mas também para as Exatas e Naturais, no entanto fica evidente através da amostra que aqui deixamos exposta que este naco suculento de correspondência tem um potencial literário demasiado saliente à disposição de quem queira e sinta inspiração para o saborear...

Fica, aqui, neste apontamento despretensioso o apelo a que o enredo real saído da pena de Inácia Carolina possa ganhar ritmo, vida e força num registo novelístico ou, ousando maior fôlego, de romance. Há a confissão da própria de que tal desiderato ser-lhe-ia de pleno agrado!...

²⁴ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875* 345, ob. cit., p.

²⁵ *Inácia Carolina e Ernesto Kopke: cartas de um casal no Império, 1871-1875*. ob. cit., p. 383.

AS TRAPICHEIRAS E O GANHA-PÃO DE CADA DIA: PERMANÊNCIA OU DESAPARECIMENTO NA MEMÓRIA

Mariana Reis de Castro
Bolsista de Investigação para Doutoramento FCT e
Investigadora Integrada do IHC - NOVA FCSH/IN2PAST

As *trapicheiras* foram protagonistas da História de Valença durante séculos. Estas mulheres, cuja identidade, muito particular, no que se refere à prática e ao comportamento, atingiram dimensões ao nível transnacional, regional, local e, simultaneamente, no panorama do território português, enquadraram-se em contextos marcados, sobretudo desde o século XIX, por diversas crises políticas, económicas e sociais, onde grassava a pobreza, a miséria, a fome e as epidemias. Com o início da Primeira Guerra Mundial, o período do pós-guerra e ao longo da Segunda Guerra Mundial, o agravamento do problema das subsistências, da carência de géneros de primeira necessidade e de condições de saúde muito precárias e, em alguns casos, inexistentes, contribuíram para que estas mulheres procurassem a atividade comercial do *trapiche* como forma de suprir as necessidades básicas inerentes à sua sobrevivência. Consequentemente, a sua representação simbólica, de mulheres que ganhavam o pão de cada dia, e os esforços adicionais que desempenhavam na sociedade em geral, colocou-as, paulatinamente, apenas no lugar da memória, uma vez que não existem trabalhos cujo principal objeto de estudo seja em torno da sua história, assim como em relação à perpetuação e salvaguarda do seu património material e imaterial.

Refira-se algumas referências realizadas por alguns autores (por exemplo, Manuel Augusto Neves e Salustiano Faria) e iniciativas, tais como o documentário da produtora e realizadora Diana Gonçalves, “Mulheres da Raia” (2009), a exposição sobre o *trapiche*, promovida pelo Núcleo Museológico de Valença, e as homenagens e visitas guiadas, realizadas pela Câmara Municipal de Valença. No que diz respeito às fontes manuscritas, ainda existe muita investigação a realizar, mas, recentemente, foram encontrados, na documentação do fundo do Governo Civil de Viana do Castelo, custodiada pela Secretaria-Geral do Ministério da Administração Interna (SGMAI), dois ofícios sobre as *trapicheiras*, datados do ano de 1949, podendo, provavelmente, existir mais informação. Nas fontes impressas, destaca-se o jornal *O Minhoto*, de cariz republicano, no qual publica duas notícias que remetem para o tema.

Deste modo, a questão que se coloca em relação ao tema das *trapicheiras* é a seguinte: será que a sua memória irá permanecer ou desaparecer? Para responder a esta questão, será necessário apresentar o significado das palavras *trapiche* e *contrabando*; contextualizar, de forma sucinta, o papel da mulher na História de Valença; perceber a sua relação com a prática do contrabando; atender ao termo utilizado na linguagem galaico-portuguesa, associado ao contrabando de pequena escala, realizado entre Valença e Tuie, retratando estas mulheres – chamadas *trapicheiras* –, perceber a sua importância nas dinâmicas da sociedade e do comércio local, desde o século XV até à atualidade.

Em primeiro lugar, começando pelo significado da palavra *trapiche*, podemos encontrar os seguintes sinónimos: armazém, depósito e alfândega. Etimologicamente, segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de José Pedro Machado, a palavra *trapiche* significa o seguinte: “Do cast. *Trapiche* (...) é (...) ‘molino de aceite’ (...)”.¹ No *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*, de António de Moraes Silva, para além da palavra *trapiche*, surge a palavra *trapicheiro*, da mesma família. *Trapiche* significa “armazém de mercadorias exportadas ou para exportar. || Casa ou alpendre, onde se guardam mercadorias (...)”.² No *Dicionário Priberam*, o *trapiche* é considerado “pequeno engenho de cana-de-açúcar. Armazém onde se guardam mercadorias para embarque de cana-de-açúcar. (...)”³ Do lado espanhol, o *Diccionario de Uso del Español*, de María Moliner, *trapiche* é um “molino para aceituna o caña de azúcar (...)” e *trapicheo* uma palavra “(...) derivada de «*trapiche*», influida también por las de la familia de «*trapa*». Generalmente (...) Tratos o actividad de alguien irregulares o poco claros. (...)”.⁴ No *Diccionario Portugués-Español/Español-Portugués*, por David Ortega Cavero, *trapichear* é “(...) engenhar, (...) comerciar em pequena escala”.⁵

¹ MACHADO, José Pedro, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 5^o vol., 3^a ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1977, p.328.

² SILVA, António de Moraes, *Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa*, 10^a ed., Lisboa: Confluência, [D.L. 1962], p.346.

³ PRIBERAM, *Dicionário* [Em linha]. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/trapiche>.

⁴ MOLINER, MARÍA, *Diccionario de Uso del Español*, Madrid: Ed. Gredos, cop. 1975, pp.1367-1368.

⁵ CAVERO, David Ortega, *Diccionario Portugués-Español/Español-Portugués*, Barcelona: Ramon Sopena, D.L. 1978, p.1805.

Este último significado é o que se aproxima mais com o *trapiche* praticado entre Valença e Tui. A palavra, como indica Manuel Augusto Neves, poderá ter origem castelhana,⁶ constituindo assim uma palavra utilizada na linguagem galaico-portuguesa, ligada ao armazenamento de mercadorias exportadas ou a exportar, junto ao cais, como também à realização de um comércio de pequena escala. Assim sendo, torna-se essencial ter presente o conceito de *contrabando*, definido no *Boletim Oficial da Guarda Fiscal* (1886), como “(...) a importação ou exportação fraudulenta de mercadorias, cuja entrada ou saída seja absolutamente proibida.”⁷ Ou seja, apesar de serem palavras com significados diferentes, podem aproximar-se e coexistirem simultaneamente.

Dando destaque às palavras de Manuel Augusto Neves, “o contrabando, associado a um comércio ilegal, marcou de forma profunda todas as zonas raianas entre Portugal e Espanha e, naturalmente as comunidades valenciana e tudense. Esta actividade remonta a, pelo menos, ao século XV.”⁸ Como refere Alberto Castro, “(...) às vezes, sobretudo no século XV, estabelece-se claramente a proibição de passar na barca “as cousas defesas por nosso señor el rey” (...).”⁹ É possível que esta prática remonte a séculos anteriores, devido à estreitas ligações e relações comerciais estabelecidas entre Valença e Tui, através da navegação do rio Minho. Antes da construção da ponte internacional, a travessia era realizada por barcas de passagem e havia um controlo por parte das autoridades locais, potenciando a realização do contrabando, o surgimento das *trapicheiras* na vida quotidiana das comunidades valencianas e tudenses e a inclusão do termo no vocabulário regional, local e transfronteiriço.

Segundo Manuel Augusto Neves, existe a possibilidade desta atividade ter tido início nos finais do século XIX.¹⁰ Contudo, devido ao intenso movimento comercial entre os territórios vizinhos, realizado durante séculos, é provável que o termo já existisse. Era importante fazer uma investigação aprofundada para tirar mais conclusões acerca do assunto. O autor chama ainda a atenção para o trabalho realizado por António Jorge Gama, que escreve que o *trapiche* se trata de uma atividade económica desfavorecida, visto que envolvia um “violento transporte braçal dos produtos”¹¹ e estava “(...) reservada a pessoas de fracos recursos económicos, (...)”¹²

Relativamente à imprensa local de Valença, existem relatos, desde 1914, de mulheres que praticavam contrabando e transportavam consigo géneros de primeira necessidade como, por exemplo, ovos.¹³ Outros produtos passavam, clandestinamente, em direção ao território espanhol, como o milho e feijão, em 1916; manteiga, em 1917; gado, em 1918; pão, em 1931 e, em 1940, trigo e centeio.¹⁴ Curiosamente, a figura da mulher é poucas vezes referida na historiografia do concelho

⁶ NEVES, Manuel Augusto A. Pinto, *Valença e Tui. Relações através dos tempos*, Valença: M.A. Neves, 2008, p.97.

⁷ Portugal. Ministério dos Negócios da Fazenda, *Boletim Oficial da Guarda Fiscal*, nº16, Lisboa, M.N.F., 1886, pp.788-789.

⁸ NEVES, 2008, p.93.

⁹ CASTRO, Alberto Pereira de, *Valença do Minho. Terra, Gente e Património*, Valença do Minho: A.P. Castro, 2010, p.120.

¹⁰ NEVES, 2008, p.97

¹¹ NEVES, 2008, p.97

¹² NEVES, Manuel Augusto A. Pinto, *Valença. Das Origens aos Nossos Dias*, Valença: Rotary Clube, 1997, p.162.

¹³ *A Plebe*, 5 de dezembro de 1914, p.2. 4 dúzias de ovos foram apreendidos a duas mulheres que deram entrada na cadeia.

¹⁴ *A Plebe*, 21 de outubro de 1916, p.1; 27 de janeiro de 1917, p.2; 20 de outubro de 1918, p.1 e 25 de março de 1931, pp.1-2. Arquivo Municipal de Valença (AMV), Secção Administrativa da Câmara, Correspondência relativa à exportação de géneros, cota: 1.20.2.1-2 (1940). Circular nº927 do Governador Civil de Viana do Castelo (Rogério Ferreira) ao Presidente da Câmara Municipal de Valença sobre a realização de contrabando de trigo, centeio e gados, recomendando às autoridades a vigilância da prática.

de Valença, tendo um papel marginal e sendo remetida para o núcleo doméstico.¹⁵ Apenas no jornal *A Plebe*, a 5 de setembro de 1931, existe a chamada de atenção para a importância da sua instrução e educação.¹⁶ A 20 de julho de 1941, o jornal *O Minhoto*, retrata as *trapicheiras* de forma detalhada. Publica o seguinte texto:

“(…) Aqui em Valença, temos até um termo de calão que classifica o contrabando pobre que se pratica entre a nossa terra e Tuy, graças à Ponte Internacional. É o *trapicho*. Pobres mulheres descalças, desgrenhadas, rotas e sujas, ganham no *trapicho* o pão de cada dia. Antigamente traziam elas, diariamente, de lá para cá, umas peças de pão, uns quilos de arroz ou de açúcar, uns litros de azeite ou uns frascos de perfume. Passavam estas mercadorias metidas nas cestas com rara habilidade, no próprio seio ou onde calhava, com tanto que passassem e depois de vendidas lhes rendesse uns magros cobres para matar a fome. (...) Diz-se que não é este contrabando a retalho que poderá prejudicar gravemente a economia do país. (...)”¹⁷

As *trapicheiras* eram descritas pelo aspeto pouco cuidado, com escassos recursos económicos e, por vezes, em condições de miséria, que recorriam à atividade do *trapicho*, com o intuito de ganharem o pão de cada dia e impedirem que o fenómeno da fome atingisse a sua comunidade ou o seu seio familiar.

181

Em agosto do mesmo ano, o jornal *O Minhoto*, publica a seguinte notícia: “(...) Trata-se, certamente, dum termo que nos ficou dos tempos em que ainda não havia ponte. (...) O *trapicho* a retalho é o amparo, o ganha-pão e o pão nosso de cada dia de muita gente que, sem êle, cairia na miséria. (...) O *trapicho* a retalho leva e traz. Em troca do pão vem o peixe, em troca do arroz e do açúcar, vem os limões, a fruta, os remédios e a boa pescada de Vigo. O *trapicho* perigoso é aquele que leva tudo e nada traz. (...)”¹⁸ Desta notícia, pode-se retirar as seguintes conclusões: o *trapiche*, é um termo utilizado antes da construção da ponte internacional; de seguida, existe uma clara defesa do *trapicho* que é realizado a retalho, em detrimento do perigoso, que tem o propósito de obter maior lucro. É de sublinhar que o *trapiche*, que significa o armazenamento ou depósito de mercadorias, acaba por se aproximar do contrabando de pequena escala, uma vez que, esta prática não está relacionada com o facto de ter muito ou pouco lucro, mas sim com a importação ou exportação fraudulenta de mercadorias e a sua passagem além dos limites de fronteira estabelecidos.

Ainda sobre as *trapicheiras*, e utilizando as palavras de Manuel Augusto Neves, estas trajavam de preto, usavam brincos de ouro, traziam uma rodilha à cabeça para carregarem as mercadorias, utilizavam um avental de chita e um adereço muito próprio –

¹⁵ *Notícias de Valença*, 3 de junho de 1937, pp.1-2 e 23 de fevereiro de 1938, pp.1-2. O artigo, intitulado “Deslocação da mulher”, revela o domínio da mulher na vida doméstica. Em 1938, no artigo “A política e as mulheres”, impõe-se uma relevância da sua figura e presença na sociedade.

¹⁶ *A Plebe*, 5 de setembro de 1931, pp.1-2.

¹⁷ *O Minhoto*, 20 de julho de 1941, p.1.

¹⁸ *O Minhoto*, 3 de agosto de 1941, p.1.

denominado *mandrana* – uma espécie de um pano adicional à saia, cujo propósito seria transportar uma maior quantidade de mercadorias, de forma oculta.¹⁹ Estas mulheres, do ponto de vista linguístico, adotavam alguns vocábulos de origem castelhana²⁰ e passavam de forma a que as autoridades não as vissem, uma vez que a travessia na ponte internacional foi, durante muitos anos, condicionada devido ao controlo exercido por diversas autoridades policiais e fiscais, tais como a Guarda Fiscal ou a Polícia Internacional, bem como a obrigatoriedade de apresentarem uma justificação de circulação. Prova disso, no ano de 1949, o Presidente da Comissão Administrativa de Valença (José Augusto Fontes Lopes da Silva) envia um ofício confidencial (Anexo 1) ao Governador Civil de Viana do Castelo a informar sobre a situação de miséria em que se encontravam estas mulheres, atingidas pela proibição da passagem na fronteira. Anexo a este ofício encontra-se uma cópia de outro ofício, enviado no início do ano pelos mesmos, que expunha a seguinte realidade:

“Junto tenho a honra de enviar a V. Ex^a a exposição que me foi entregue por uma comissão de mulheres dêste concelho, vulgarmente conhecidas por trapicheiras, que diáriamente se deslocavam à vizinha cidade de Tuy, autorizadas pela Polícia Internacional e às quais pela Delegação Aduaneira lhes era permitido levarem certas mercadorias: hortaliças, ovos, grão de bico, tecidos de algodão, etc., dentro de um certo limite de quantidades. – Em troca e com o dinheiro obtido pela venda da mercadoria, traziam peixe, com que abasteciam o mercado da vila e ainda o de outras povoações do distrito. (...) Sucede, porém, que desde o dia primeiro dêste ano, por determinação da Polícia Internacional deixaram de passar para Espanha as trapicheiras, cujo número ascendia a cêrca de 280. (...) todas as manhãs se passava na fronteira de centenas de mulheres, aguardando a passagem para Tuy, chegou à conclusão de que o número de autorizações de passagem deveria ser reduzido a 50 ou 60, incluindo nêste número sómente as que fossem absolutamente pobres e incapazes de ganhar a vida de outro modo (...). (...) ousou solicitar a muito valiosa interferência de V. Ex^a junto de Sua Excelência o Ministro do Interior, para que com ponderação e justiça seja solucionada a questão, atendendo a que muitas das mais pobres trapicheiras já estão a estender a mão à caridade pública (...).”²¹

Em síntese, e dando destaque ao papel desempenhado pelas *trapicheiras*, nas dinâmicas económicas, sociais e culturais das comunidades de Valença e Tui, torna-se fundamental recuperar as memórias destas mulheres, que levantam muitas questões (desde o papel da mulher na sociedade, o flagelo da pobreza até às dificuldades que enfrentavam no *trapiche*) e salvaguardar as suas vivências e experiências para a defesa do património identitário, histórico e cultural, que atinge dois países e está inscrito na génese, nas raízes e na perpetuação das suas comunidades.

¹⁹ NEVES, 2008, p.99.

²⁰ NEVES, 2008, p.99.

²¹ Secretaria-Geral do Ministério da Administração Interna (SGMAI), Divisão de Documentação e Arquivo (DDA), Fundo do Governo Civil de Viana do Castelo, Ofício confidencial nº437, de 8 de março de 1949, do Presidente da Comissão Administrativa de Valença ao Governador Civil de Viana do Castelo.

ELZIRA DANTAS MACHADO NOTA BIOGRÁFICA

António Ventura
Professor Catedrático da Faculdade
de Letras da Universidade de Lisboa

Elzira Dantas Machado, nascida a 15 de Dezembro de 1865, no Rio de Janeiro, Brasil, era filha do primeiro casamento de Miguel Dantas Gonçalves Pereira com Bernardina Maria da Silva. O pai emigrou muito jovem para o Brasil, onde foi corretor de pedras finas, comerciante por atacado no sertão e banqueiro. Filiado no Partido Regenerador desde 1871, foi eleito deputado, quase sempre sem posição, em dez eleições gerais: em 1878, 1881, 1884, 1887, 1889, 1890, 1892 e 1894, pelo círculo uninominal de Caminha (que compreendia os concelhos de Caminha e de Paredes de Coura); em 1895, pelo círculo plurinominal de Viana do Castelo; e em 1899, pelo círculo uninominal de Valença (que incluía os concelhos de Valença e de Paredes de Coura). Durante largos anos, foi presidente da Câmara Municipal de Paredes de Coura (1882-1895) e provedor da Misericórdia local. Na viragem do século, foi elevado ao pariato.

Elzira ficou órfã de mãe com apenas seis anos, acompanhando o pai no regresso a Portugal. Irá crescer num ambiente confortável, motivado pela situação financeira do pai recebendo uma educação esmerada ministrada por preceptoras estrangeiras. Naturalmente, como era hábito entre as famílias abastadas, preparava-se para o futuro papel de esposa e de mãe, mas também estudou filosofia, francês, música e história. Viajou pela América do Sul e pela Europa, tendo-se relacionado e correspondido com várias escritoras feministas portuguesas, espanholas e francesas, nomeadamente algumas figuras gradas do movimento feminista como Alice Pestana (Caiel), Ana de Castro Osório, Maria Veleda e Cármen de Burgos, com quem

manteve amizade durante muitos anos. Quando contava 17 anos de idade, casou em 19 de Janeiro de 1882, na freguesia de Cedofeita, Porto, com Bernardino Machado, também nascido no Rio de Janeiro, filho de outro português ali emigrado, o primeiro barão de Joana, e que era professor universitário em Coimbra e um destacado político. Desse consórcio irão nascer 19 filhos, três dos quais falecidos ainda crianças.

Bernardino Machado, para além da sua carreira universitária, desempenhou importantes cargos políticos. Filiou-se no Partido Regenerador, e em 1882 foi eleito deputado pelo círculo de Lamego. Na legislatura de 1886 foi novamente deputado, por Coimbra. Em 1890, o corpo catedrático da Universidade elegeu-o Par do Reino, como representante daquele estabelecimento científico, e em 1894, tornou a ser eleito. Em 1892 foi nomeado vogal do Conselho Superior de Instrução Pública, director do Instituto Industrial e Comercial. Ministro das Obras Públicas, Comércio e Indústria entre 22 de Fevereiro e 20 de Dezembro de 1893, no gabinete presidido por Hintze Ribeiro, voltou depois à Universidade, continuando na regência da sua cadeira de Antropologia, criada por sua iniciativa, e foi eleito presidente do Instituto de Coimbra.

Elzira Dantas Machado. Fotógrafo Vasques. Lisboa. Com uma dedicatória a sua filha Maria que dita assim: "À sua filha Maria. Saudosamente. Elzira. Lisboa (18-8-914)"



Elzira Dantas Machado e Bernardino Machado.
Arquivo Familiar de Aquilino Ribeiro Machado.



Em 1903 aderiu ao Partido Republicano Português, tornando-se um dos seus membros mais influentes; integrou o seu directório e participou em diversos actos públicos como conferências, sessões e comícios. O casamento com uma personalidade como Bernardino, permitiu a Elzira o contacto e convívio com destacados republicanos e republicanos. A residir em Lisboa desde 1909, começou a militar activamente na Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, juntamente com Ana de Castro Osório, as médicas Carolina Beatriz Ângelo e Adelaide Cabete e a professora Maria Veleda. A Liga irá divulgar os ideais republicanos e a causa feminista na sociedade portuguesa, pugnando pelo direito de voto, a autonomia económica da mulher em caso de viuvez ou abandono, a necessidade de uma legislação que protegesse as operárias e o ensino primário acessível a todos, nomeadamente às mulheres. Em 1912, quando Bernardino Machado foi nomeado representante diplomático da República Portuguesa no Brasil, após ter sido ministro dos Negócios Estrangeiros no Governo Provisório, Elzira acompanhou-o, juntamente com os filhos. Regressará a Portugal dois anos depois, quando Bernardino foi nomeado para chefiar o governo português, entre 9 de Fevereiro e 12 de Dezembro de 1914, vindo depois a ser eleito Presidente da República em 6 de Agosto de 1915, após a renúncia de Manuel de Arriaga e a breve presidência de Teófilo Braga, para completar o mandato anterior.

Entretanto, a Liga atravessava um momento difícil, com dissidências e turbulências internas que levaram à demissão da sua presidente, Ana de Castro Osório, devido a diferenças de opinião com Maria Veleda, sobre a proposta apresentada ao Governo, relativa ao Código Eleitoral. Elzira abandonou a organização e juntou-se à recém-criada Associação de Propaganda Feminista, da qual se tornou presidente em 1916. Também colaborou na Caixa de Auxílio aos Estudantes Pobres do Sexo Feminino (1912), no Lactário da Paróquia de São José, em Lisboa, na iniciativa Obra Maternal, na sociedade editora do jornal *A Semeadora*, e presidiu à Empresa de Propaganda Feminista e Defesa dos Direitos da Mulher.

Em 1915, Bernardino Machado foi eleito o 3º Presidente da República Portuguesa. Note-se que a Constituição de 1911 não conferia qualquer destaque aos familiares do Presidente da República, não existindo, naturalmente, um estatuto de «primeira dama». Aliás, durante a I República as esposas dos Presidentes passaram despercebidas, constituindo Elzira Machado um caso excecional.

Após a Revolução de 14 de Maio de 1915, que derrubou o general Pimenta de Castro (1846- 1918) e levou à renúncia do Presidente Manuel de Arriaga, o Grémio Carolina Ângelo e a Associação de Propaganda Feminista dirigiram ao Governo e ao Parlamento uma representação comum assinada por Ana de Castro Osório e Elzira Dantas Machado suas respetivas presidentes. Continha diversas reclamações femininas e foi entregue, a 10 de agosto de 1915. A petição reivindicava o voto às mulheres diplomadas em cursos superiores, como afirmação do princípio de sufrágio universal. No entanto, o bom acolhimento que mereceu por parte de ministros, senadores e deputados não teve qualquer consequência prática....

Com o eclodir da Grande Guerra e a participação de Portugal no conflito, a partir de 1916, embora com acções bélicas em Angola e Moçambique desde 1914, surgiu a Cruzada das Mulheres Portuguesas (CMP), antecedida pela Comissão Feminina “Pela Pátria” (1914), com o objectivo de auxiliar as famílias e os soldados mobilizados para integrar o Corpo Expedicionário Português, e de formar enfermeiras, que pretendessem ir para a frente de combate, auxiliando os feridos em hospitais militares portugueses, tanto em África como na Europa. No seu primeiro ano, a Cruzada contava com 80 associadas, na maioria pertencentes a famílias dos ministros e parlamentares, bem como médicas, jornalistas, escritoras, professoras, e outras intelectuais. Entre elas estavam quatro filhas de Elzira Machado: Elzira Severina, Maria Francisca, Joaquina Mariana e Jerónima Rosa Dantas Machado. Por razões óbvias tornaram-se em figuras de referência da Cruzada, participando em várias iniciativas e trabalhando nos hospitais. Um artigo publicado pela Ilustração Portuguesa, de 12 de Junho de 1916, sobre as jovens enfermeiras formadas nas suas escolas, apresenta uma fotografia onde figuram três filhas de Elzira Machado, fotografadas com vestes de enfermeiras.

No seguimento da Revolução sidonista de Dezembro de 1917, Bernardino Machado foi deposto do cargo de Presidente da República, e forçado ao exílio em terras francesas, seguindo por via-férrea, acompanhado por Elzira e pelos filhos e filhas. Curiosamente, nesse mesmo ano, Sidónio Pais concedeu à Cruzada das Mulheres Portuguesas a Grã-Cruz da Ordem Militar da Torre e Espada. A 12 de junho de 1919, agraciou Elzira Dantas Machado, então no exílio, com a Grã-Cruz da Ordem Militar de Cristo, pelo seu trabalho humanitário, social e solidário.

Em terras de França, o casal fixou-se em Paris, mas Bernardino Machado, que continuava a considerar-se o legítimo Presidente da República, deslocou-se a várias cidades no norte e sul do país em busca de apoio político para a sua causa, encontrando-se com diversas individualidades francesas e inglesas. Elzira acompanhou-o nessas diligências, mas decidiu renunciar ao cargo de presidente da Cruzadas das Mulheres Portuguesas (CMP), por ser possível dirigir a organização à distância. Em reconhecimento do seu labor, a assembleia-geral da Cruzada conferiu-lhe a distinção de presidente honorária.

Em Abril de 1918, a família Machado fixou-se em Hendaye, na Aquitânia, onde sofreu um golpe doloroso e inesperado, a morte da filha Maria Francisca, vitimada pela da pneumónica, aos 29 anos de idade. O drama vivido ficou bem marcado por Bernardino no livro que então publicou intitulado Maria (1921), foi certamente uma razão de peso para que Elzira se afastasse da esfera pública. Maria Francisca era uma figura destacada da Cruzada das Mulheres Portuguesas e da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, pelo que o trágico evento foi amplamente noticiada na imprensa portuguesa.

Com o assassinato de Sidónio Pais, ocorrido a 14 de Dezembro de 1918, e o fim do seu consulado, o desejado regresso Portugal e ao exercício do cargo de Presidente por parte de Bernardino não sucedeu, ocorrendo, para espanto e desagrado do casal, a nomeação de Canto e Castro. Por fim, Bernardino decidiu renunciar formalmente ao cargo, recebendo autorização para regressar com a sua família a Portugal em Agosto do ano seguinte. Nos anos seguintes, Elzira Dantas Machado dedicou-se à família e afastou-se da vida social de antes, sem, no entanto, cessar as actividades solidárias.

Bernardino retomou a actividade política, sendo eleito senador em 1919; Presidente do Ministério e ministro do Interior entre 2 de Março de 1921 e 23 de Maio do mesmo ano; ministro da Agricultura interino, no mesmo Ministério até 4 de Maio; Candidato à Presidência da República em 1923, nas eleições de 6 de Agosto de 1923, em que foi eleito Manuel Teixeira Gomes por 121 votos contra 5 de Bernardino Machado; Presidente da República, desde 1925, na sequência da resignação de Teixeira Gomes, eleito por 148 votos. Não terminou o mandato, interrompido na sequência do movimento militar do 28 de Maio de 1926.

Após o abandono do cargo de Presidente, o casal continuou a viver na sua casa de Cruz Quebrada, em Oeiras, até às derrotas das revoltas de 3 e 7 de Fevereiro de 1927 contra a Ditadura, sendo então novamente expulso do País. Novamente, Elzira Dantas Machado acompanhou o seu marido para o exílio.

Inicialmente viveram em Vigo, seguindo-se Corunha, em Espanha, e depois Cambo-les-Bains, Paris, Bayonne, Ustaritz e Biarritz, em França. Em 1929, a sua filha Jerónima Dantas Machado casa em Paris, com o escritor Aquilino Ribeiro, também exilado em terras francesas.

Proclamada a República em Espanha em 14 de Abril de 1931, a família Machado fixou-se em La Guardia, na Galiza, as autoridades espanholas foram pressionadas para conseguir o internamento dos chefes oposicionistas portugueses exilados longe da fronteira, o que sucedeu em 1935, obrigando Bernardino a retirar-se primeiro para a Corunha, depois para Madrid, Valência e finalmente Paris. Desses anos difíceis, Elzira deixou o testemunho no livro Contos - Para os Meus Netos, escrito em 1934, durante a sua estadia em La Guardia. Foram 13 anos de exílio e de sobressaltos até 1940, quando os nazis invadiram a França. Elzira e Bernardino Machado regressaram a Portugal, tal como outros exilados políticos, entre os quais Jaime Cortesão. Foi-lhe imposta residência permanente no norte do Douro, não se podendo deslocar para fora da região. Elzira passou a residir com o marido no palacete de Mantelães, em Formariz, Paredes de Coura, pertencente à sua família paterna.

A 22 de Abril de 1942, morreu no Hospital da Ordem Terceira de São Francisco, no Porto, com 76 anos.

Cruzada das Mulheres Portuguesas (CMP).







ALARCÃO, Teresa; CARVALHO, José Alberto SEABRA – **Imagens em Paramentos Bordados. Séculos XIV a XVI**. Lisboa: Instituto Português de Museus, 1993.

CLODE, Luiza; BRAZÃO, Teresa – **Bordado-Madeira (1850-1930), Catálogo de Exposição**. Funchal: Governo Regional da Madeira, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, DRAC, Secretaria Regional da Economia, Museu Nacional do Traje, janeiro 1987.

JOAQUIM, Teresa – **Menina e Moça. A Construção Social da Feminilidade**. Lisboa: Fim de Século Edições Ldª, Coleção Margens, n.º 12, 1997.

PARKER, Rozsika – **The Subversive Stitch. Embroidery and the Making of the Feminine**. New York: Routledge, 1989. (1.ª ed. UK, 1984)

RIZZINI, Maria Luisa – Essendo che sono cose che resteranno a perpetua memoria. Due ricami milanesi del primo Seicento. In FIORI, Flavia; ACCORNERO, Margherita Zanetta (org.) – **Il ricamo in Italia dal XVI al XVIII secolo. Atti delle Giornate di Studio (Novara, 21-22 novembre 1998)**. Novara: Interlinea Edizioni, 2001. pp. 75-143.

SCHUETTE, Marie; MÜLLER-CHRISTENSEN, Sigrid – **La Broderie**. Paris: Éditions Albert Morancê, 1963.

SILVA, Nuno VASSALLO e; BRITO, Filomena – **Frontais de Altar Seiscentistas da Igreja de S. Roque**. Lisboa: Museu de S. Roque, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 1994.

SOUSA, Maria Paula Abreu Pereira de – As Ursulinas e a Educação da Mulher: O Colégio das Chagas em Braga (1785 – 1878). **Cadernos do Noroeste**. Braga, Universidade do Minho. vol. 17 (1 – 2) (2002) 35-79.

STANILAND, Kay – **Medieval Craftsmen. Embroiders**. London: British Museum Press (Bloomsbury Street, London WC1B 3QQ), 1997. (1.ª edição, 1991, 4.ª reedição)

TAXINHA, Maria José; GUEDES, Natália Correia – **O Bordado no Trajo Civil em Portugal**. Lisboa: Direcção Geral do Património Cultural. Secretaria de Estado da Cultura, 1975.

THOMAS, Mary – **Mary Thomas's Dictionary of Embroidery Stitches**. (First Published in 1934). 1.ª edição (americana), Salamander Book Ltd. 1998. 2.ª edição (americana), Trafalgar Square Publishing, 2001.

CALADO, Rafael – O figurado conhecido por bonecos de Estremoz. In FERNANDES, Isabel Maria [et al] – **Figurado português: de santos e de diabos está o mundo cheio**. Porto: Civilização Editora, 2005. pp. 155-177.

CAPELA, José Viriato (coord.) – **As freguesias do distrito do Porto nas Memórias Paroquiais de 1758: Memórias, História e Património**. Braga: ed. do autor, 2009.

CARNEIRO, Eugénio Lapa – Figurado de Barcelos: da inexistência de peças antigas. **O Barcelense**. 2734 (31 de agosto de 1963). [Separata]

CORREIA, João Macedo – As louças de Barcelos. **Cadernos de Etnografia**. Barcelos. 4 (1965)

CORREIA, Alberto – **Barristas populares de Ribolhos, Castro Daire: Mestre Albino, Mestre Zé Maria**. Viseu: Assembleia Distrital de Viseu, 1982. [Separata].

CRUZ, Angélica Lima – Figurado de Galegos: a vida das formas e a forma das vidas. In FERNANDES, Isabel Maria [et al] – **Figurado português: de santos e de diabos está o mundo cheio**. Porto: Civilização Editora, 2005. pp.35-81.

CRUZ, Angélica Lima – **Artes de Mulheres à altura das suas mãos: o figurado de Galegos revisitado**. Porto: Edições Afrontamento, 2005.

CÂMARA MUNICIPAL DE BARCELOS – **Figurado de Barcelos: Desenhos de Barro**. Barcelos: Câmara Municipal de Barcelos, 2006.

FERNANDES, Isabel Maria – Mistério que se traduz em Domingos, Virgínia, Manuel e Francisco. In FERNANDES, Isabel Maria [et al] – **Figurado português: de santos e de diabos está o mundo cheio**. Porto: Civilização Editora, 2005. pp. 25-33.

FERNANDES, Isabel Maria – Rosa Ramalho: as minhas mãos são o nosso mundo. In FERNANDES, Isabel Maria [et al] – **Figurado português: de santos e de diabos está o mundo cheio**. Porto: Civilização Editora, 2005. pp. 9-23.

FERNANDES, Isabel Maria – **O útil e o inútil: olaria versus figurado**. Barcelos: Museu de Olaria, 2010. pp. 27-43.

FERNANDES, Isabel Maria – **As mais antigas coleções de olaria portuguesa: Norte. Barcelos**. Vila Real: Museu de Olaria, Museu de Arqueologia e Numismática de Vila Real, 2012. ISBN 978-972-9462-89-4

CÂMARA MUNICIPAL DE BARCELOS – **Figurado de Barcelos: a produção atual: exposição** Barcelos: Câmara Municipal de Barcelos. Museu de Olaria, 1984.

MARTINS, Rui de Sousa – Representações dos costumes populares na escultura cerâmica dos Açores. In FERNANDES, Isabel Maria [et al] – **Figurado português: de santos e de diabos está o mundo cheio**. Porto: Civilização Editora, 2005. pp. 183-201.

PACHECO, Hélder – **Matosinhos: memória e coração da feira da louça**. Matosinhos: Câmara Municipal; Comissão de Festas do Senhor de Matosinhos, 1994.

PEIXOTO, Rocha – As olarias de Prado. In **Etnografia Portuguesa**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995. pp. 89-132. (Portugal de Perto; 20). (1.ª ed. 1900. Texto escrito em 1899)

VERMELHO, Joaquim – **Barros de Estremoz**. [s.l.]: Limiar: Actividades Gráficas Limitadas, 1990.

TERRAS DO BOURO

LOPES, Rosa M. – **Valdozende: origem de uma minoria protestante (em terras do Gerês)**. Porto: Edição da autora, 2009.

VILAÇA, Helena – Recensão do livro “Valdozende: origem de uma minoria protestante (em terras do Gerês)”. **Revista da Faculdade de Letras – História – Porto**. Porto. III Série, vol. 11 (2010) 377-378.

VILAÇA, Helena; OLIVEIRA, M. João – **A religião no espaço público português**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2019.

BRAGA

LIMA, Fernando de Castro Pires de (dir.) – **A Virgem e Portugal**. Porto: Edições Ouro, 1967. 2 vols.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira – **Santa Maria: Teologia, Arte e Culto em Portugal. Contributo do Santuário Mariano**. Lisboa: Imprimatur, 2021.

COSTA, Avelino de Jesus da – A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média. **Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica**. Lisboa. Tomo II (1957) 7-49.

COSTA, Avelino de Jesus da – O Culto Mariano em Portugal e sobretudo em Braga, Coimbra e Lisboa nos séculos XII a XV. In **De Cultu Mariano Saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis, Romae Anno 1975 Celebrati. De Cultu Mariano in Nationibus et in Ordinibus Religiosis**. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1979. vol. III, pp.301-344.

MARTINS, Mário – Ladainhas de Nossa Senhora em Portugal (Idade Média e séc. XVI). **Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica**. Lisboa. Tomo V, (1960/61) 121-220.

GUIMARÃES

AMARAL, Luís Carlos – **Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)**. Porto: FLUP, 2007.

AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge – **Teresa. A condessa-rainha**. Lisboa: Temas e Debates, 2020. (1.ª ed., 2012)

MATTOSO, José – 1096-1325. In MATTOSO, José (dir.) – **História de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. Vol. II. pp. 9-309.

MATTOSO, José – **Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal**. 1096- 1325. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 2 vols. (1.ª ed., 1985)

SOARES, Torquato de Sousa – **Formação do Estado Português (1096-1179)**. Trofa: Livraria Editora Sólvros de Portugal, 1989.

VIZELA

BOLETIM DIGITAL DE VIZELA (2 de janeiro de 2020) – **Ana Sá** [em linha]. Disponível em: www.digitaldevizela.com/2020/01/ana-de-sa-poetisa.html

CABRAL, A. – **Dicionário de Camilo Castelo Branco**. Lisboa: Editorial Caminho, 2003. 2.ª edição revista e aumentada.

PACHECO, M. J. – **Das Margens do Vizela. Memórias**. Vila Nova de Famalicão: Editorial Magnólia, 2007.

SÁ, A.A.M. **Murmúrios do Vizella. Poesias**. Porto: Typographia de F. Gomes da Fonseca, 1861.

CABECEIRAS DE BASTO

BERNARDO, Alice – O ciclo da Lã. In **Mulheres de Bucos (Cabeceiras de Basto): o trabalho da lã**. Cabeceiras de Basto: Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto, 2012.

CAMÕES, Luís de – **Lírica Completa**. Porto, Imprensa Nacional, 1980. 3 vol.

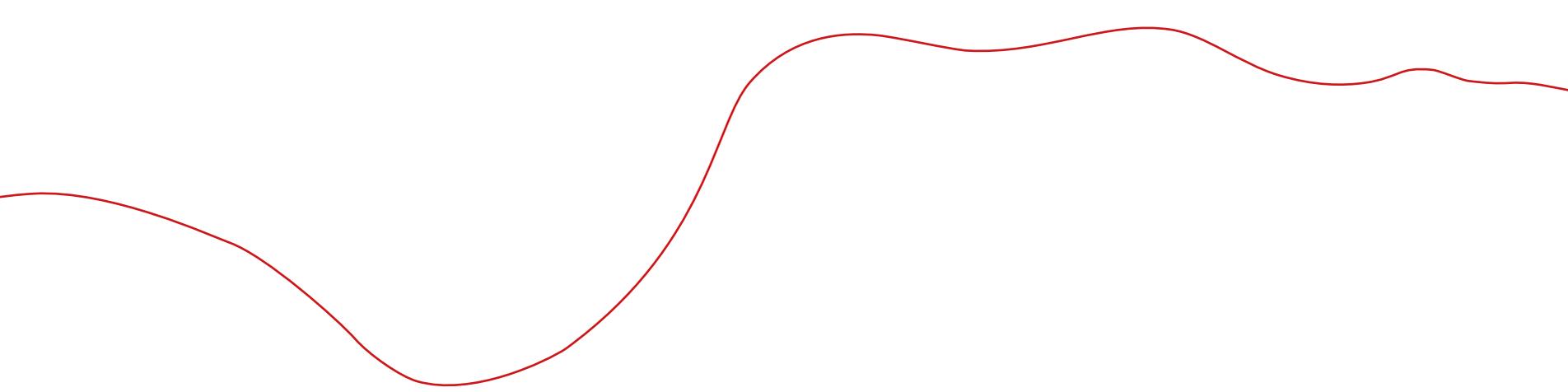
CERQUEIRA, Joaquim; BRITO Nuno Vieira e – Ovinos do Minho: raça bordaleira e raça churra. In **Mulheres de Bucos (Cabeceiras de Basto): trabalho da lã**. Cabeceiras de Basto: Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto, 2010.

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA – **Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa**. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa; Editorial Verbo, 2001. Vol. 2.

FERNANDES, Isabel Maria (coord.) – **Mulheres de Bucos (Cabeceiras de Basto): o trabalho da lã**. Cabeceiras de Basto: Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto, 2012.

FERNANDES, Isabel Maria – A lã e as mulheres de Bucos. In FERNANDES, Isabel Maria (coord.) – **Mulheres de Bucos (Cabeceiras de Basto): o trabalho da lã**. Cabeceiras de Basto: Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto, 2012.

FERNANDES, Isabel Maria (coord.) – **Cabeceiras de Basto: História e Património**. Cabeceiras de Basto: Câmara Municipal de Cabeceiras de Basto, 2013.



FIGUEIRA, Joaquim Fernandes – **Os pisões do Barroso**. Lisboa: Congresso do Mundo Português, 1940. 13, pp. 215-219.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de; GALHANO, Fernando – **Pisões portugueses: tecnologia tradicional**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica. Centro de Estudos de Etnologia, 1977.

VIEIRA DO MINHO

BAETA, S. – **Santa Senhorinha de Basto, Memória Hagiográfica, culto e espaços sacros**. Braga: Ed. da Fábrica da Igreja Paroquial de Santa Senhorinha de Basto, 2017.

FREIRE, J. G. – Problemas literários das “Vitae Sanctae Seniorinae”. In **Actas do Colóquio A mulher na sociedade portuguesa**. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986. Vol. II. pp. 33-38.

HERCULANO, Alexandre – **Portugaliae Monumenta Historica**. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1856-1877. Vol. I. pp. 46-53.

ROCHA PEREIRA, M. H. – As biografias medievais de Santa Senhorinha. In **Actas do I Ciclo de Conferências “S. Rosendo e o século X”**. Santo Tirso, Câmara Municipal de Santo Tirso, 1992. pp. 127-137.

ALTO MINHO

VALENÇA

- MINISTÉRIO DOS NEGÓCIOS DA FAZENDA – **Boletim Oficial da Guarda Fiscal**. Lisboa. 16 (1886).
- CASTRO, Alberto Pereira de – **Valença do Minho. Terra, Gente e Património**. Valença do Minho: A.P. Castro, 2010.
- CAVERO, David Ortega – **Diccionario Portugués-Español/Español-Portugués**. Barcelona: Ramon Sopena, D.L., 1978.
- MACHADO, José Pedro – **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. 5.º vol., 3.ª ed.
- MOLINER, MARÍA – **Diccionario de Uso del Español**. Madrid: Ed. Gredos, cop., 1975.
- NEVES, Manuel Augusto A. Pinto – **Valença e Tui. Relações através dos tempos**. Valença: M.A. Neves, 2008.
- NEVES, Manuel Augusto A. Pinto – **Valença. Das Origens aos Nossos Dias**. Valença: Rotary Clube, 1997.
- Dicionário Priberam da Língua Portuguesa** [em linha], 2008-2021.
- Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/trapiche>.
- SILVA, António de Morais – **Novo Dicionário Compacto da Língua Portuguesa**. Lisboa: Confluência, [D.L. 1962]. 10.º ed.

Jornais

- A Plebe (1914-1931)
- Notícias de Valença (1937)
- O Minhoto (1941)

Documentário

- GONÇALVES, Diana – **Mulheres da Raia** (2009). Documental, mediametraxe. HDV, 42 min.

VILA NOVA DE CERVEIRA

- BETTERTON, Rosemary – **Intimate Distance. Women, Artists and the Body**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996.
- CALADO, Margarida – Um novo modo de ver no final do século XX – O Feminino nas Artes Plásticas. In **Congresso de Arte Portuguesa Contemporânea**. Funchal: Instituto Superior de Artes Plásticas da Madeira, 1987. pp. 65-88.
- CASTRO, Laura – A Bienal Internacional de Arte de Cerveira. Sentimento, Legitimação e Magnetismo. In **Bienal Internacional de Arte de Cerveira: 40 anos de memórias**. Vila Nova de Cerveira: Fundação Bienal de Arte de Cerveira, 2019. pp. 86-90.
- CONDE, Idalina – O sentido do desentendimento – nas Bienais de Cerveira: Arte, Artistas e Público. **Sociologia, Problemas e Práticas**. 2 (1987) 47-68. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/960/1/2.pdf>
- CONDE, Idalina – Bienais e Artistas em Cerveira. **Sociologia, Problemas e Práticas**. 4 (1988). pp.79-106. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/968>
- HARGREAVES, Manuela – **Mulheres e Cultura Artística em Portugal – O Território e o Mapa**. Porto: Afrontamento, 2020.
- LAMBERT, Maria de Fátima – Antecedendo a I BIENAL INTERNACIONAL de CERVEIRA. In **Bienal Internacional de Arte de Cerveira: 40 anos de memórias**. Vila Nova de Cerveira: Fundação Bienal de Arte de Cerveira, 2019. pp.85-95.

LAMBERT, Maria de Fátima – Artistas-mulheres em Galerias Portuenses... e não só. In **Que horas são que horas? uma galeria de histórias**. Porto: Galeria Municipal do Porto (2022). (no prelo)

LEÃO, Margarida – **Bienal de Cerveira (1978-2007) – Memória e Singularidade**. Lisboa: Lisbon International Press, 2020. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10216/118111>.

NORONHA, Elisa – Museu Bienal de Cerveira: notações sobre um museu em estado latente. In **Bienal Internacional de Arte de Cerveira: 40 anos de memórias**. Vila Nova de Cerveira: Fundação Bienal de Arte de Cerveira, 2019. pp. 68-74.

PONTE DE LIMA

AMARAL, Luís Carlos – **Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)**. Porto: FLUP, 2007.

AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge – **Teresa. A condessa-rainha**. Lisboa: Temas e Debates, 2020. (1.ª ed., 2012)

MATTOSO, José – 1096-1325. In MATTOSO, José (dir.) – **História de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. Vol. II, pp. 9-309.

MATTOSO, José – **Identificação de um País. Ensaio sobre as Origens de Portugal. 1096-1325**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. 2 vols. (1.ª ed., 1985).

SOARES, Torquato de Sousa – **Formação do Estado Português (1096-1179)**. Trofa: Livraria Editora Sólivos de Portugal, 1989.

PONTE DA BARCA

DURKHEIM, Émile – **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1912].

HALBWACHS, Maurice – **La Mémoire Collective**. Paris: PUF, 1950.

MAUSS, Marcel – As Técnicas Corporais. In MAUSS, Marcel; LEVI-STRAUSS, Claude – **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. Vol. II, pp. 209-233 [1950].

PEREIRA, Pedro – **Em busca da saúde: O culto da Senhora da Saúde numa perspetiva antropológica**. Famalicão: Húmus, 2021. [no prelo]

MELGAÇO

GERALDES, Alice – Castro Laboreiro: A mulher na vida e na lenda. **Minia**. Braga. 1 (2), 2.ª Série (1978) pp. 42-64.

GERALDES, Alice – **Castro Laboreiro e Soajo: Habitação, Vestuário e Trabalho da Mulher**. Lisboa: Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico, 1982 (2.ª Edição).

FICHA TÉCNICA

Organização Entidade Promotora - Consórcio Minho Inovação (CIM Alto Minho, CIM Cávado e CIM Ave)

Projeto âncora PA2. Touring Cultural – Identidade Cultural do Minho, cofinanciado pelo Norte 2020

Título Histórias do Minho – Narrativas no Feminino de uma Geografia Identitária

Textos – Autores

Ana Isabel Lopes / Esposende

Ana Pires / Vila Verde

Ana Vasconcelos / Viana do Castelo

António Ventura / Paredes de Coura

Armando Malheiro da Silva / Póvoa Lanhoso e Arcos de Valdevez

Elisa Noronha, Márcia Oliveira, Maria de Fátima Lambert / Vila nova de Cerveira

Helena Mendes Pereira / Monção

Helena Vilaça / Terras de Bouro

Inês Amorim / Mondim de Basto

Irene Vaquinhas / Vila Nova de Famalicão

Isabel Maria Fernandes / Barcelos e Cabeceiras de Basto

José Augusto de Sottomayor-Pizarro / Amares

José Carlos Lopes de Miranda / Fafe e Vieira do Minho

Luís Carlos Amaral / Ponte de Lima, Braga e Guimarães

Mariana Castro / Valença

Micaela Ramon / Vizela

Pedro Pereira / Ponte da Barca

Sara Pinto / Caminha e Introdução

Coordenação editorial Maria de Lurdes Rufino

Curadoria ciclo conferências Maria de Lurdes Rufino

Fotografia Capa Manuel Correia

Design Gráfico Suricata Design Studio

Revisão de Provas Maria de Lurdes Rufino

Impressão Lusoimpress

Data de Edição Dezembro de 2022

Tiragem 800

ISBN 978-989-53369-6-8

Depósito legal 509670/22

Projecto Financiado



