

VIA SPIRITUS

EPISTOLOGRAFIAS EM
CONTEXTOS PENINSULARES

N.º21'2014



CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA

VIA SPIRITUS

EPISTOLOGRAFIAS EM
CONTEXTOS PENINSULARES

N.º21'2014



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA
VIA SPIRITUS

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIREÇÃO | José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP/CITCEM);
Maria Idalina Resina RODRIGUES (FLUL/CITCEM);

CONSELHO DE REDAÇÃO | Isabel MORUJÃO (FLUP/CITCEM); José Adriano Freitas
de CARVALHO (FLUP/CITCEM); Luís de Sá FARDILHA (FLUP/CITCEM);
Pedro Vilas Boas TAVARES (FLUP/CITCEM); Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

COMISSÃO CIENTÍFICA | Felice ACCROCCA (Pontificia Università Gregoriana, Roma);
José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP); Maria Idalina Resina RODRIGUES (FLUL);
Maria Lucília G. PIRES (FLUL); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología –
Universidad de Salamanca); Roberto RUSCONI (Università Roma Tre);
Victor INFANTES (Facultad Filología – Universidad Complutense de Madrid)

CONSELHO CONSULTIVO | Bernard DOMPNIER (Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand);
Gabriella ZARRI (Università degli Studi di Firenze); José Adriano Freitas de CARVALHO (FLUP);
Maria de Lurdes C. FERNANDES (FLUP); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología –
Universidad de Salamanca); Roberto RUSCONI (Università Roma Tre);
Stefano ANDRETTA (Università Roma Tre); Victor INFANTES (Facultad Filología –
Universidad Complutense de Madrid)

COORDENAÇÃO | Zulmira C. SANTOS (FLUP/CITCEM)

SECRETARIADO | Maria Inês Nemésio (FLUP/CITCEM) e Paula Almeida (FLUP/CITCEM)

EDIÇÃO | CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»
Faculdade de Letras da Universidade do Porto | Via Panorâmica, s/n | 4150 -564 Porto (Portugal)
email: citcem@letras.up.pt

n.º 21 | ano 2014

Periodicidade: Anual | tiragem: 300 exemplares

Depósito Legal n.º 85227/94

ISSN: 0873-1233-20

Design: HLDESIGN.pt

Impressão e acabamento: Sersilito - Empresa Gráfica, Lda

Os números desta revista são monográficos.

Esta publicação está sujeita a peer-review.

Versão digital: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id1146&sum=sim>

Revista indexada em : DOAJ, Latindex, Fonte Académica;

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a
Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI4059/2014

SUMÁRIO | CONTENTS

José Adriano de Freitas Carvalho

Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su epistolario.....5

João Carlos Serafim

Cardeais, Reis e Senhores pelas cartas (1615-1654) de D. Vicente Nogueira.....29

Paula Almeida Mendes

“Leia estas cartas, que nelas verá debuxado seu fervoroso espirito”. Sobre algumas cartas espirituais e directivas de religiosos portugueses (séculos XVI-XVII).57

Maria Inês Nemésio

Casamento, amizades e lógicas clientelares no contexto da guerra da Restauração: as cartas de D. Joana de Vasconcellos e Menezes a D. Diogo de Lima.75

VARIA81

Fabián Alejandro Campagne

Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila, Inspectores de Espíritus: Institución y Carisma en los Albores de la Era Confesional83

Pedro Vilas-Boas Tavares

Consciência e Diálogo Inter-religioso. Instantâneos Portugueses.....145

Religiosidade Popular e Inquisição em Terras de Basto.....153

Maria de Lourdes Sigado Ganho

O Humanismo de Erasmo.....169

Lucília Didier

O fasto na afirmação de poder: enlacs régios na época barroca. (Notas de Investigação)181

RECENSÕES229

CRÓNICA 2014261

Normas263

DOÑA LUISA DE CARVAJAL Y LA INGLATERRA DE LA REFORMA A TRAVÉS DE SU EPISTOLARIO

JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO*
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

RESUMO: Chamando a atenção para a génese da sua vocação «missionária», o autor, analisando o epistolário de Dona Luísa de Carvajal y Mendoza pretende sublinhar quanto o ideal de «primitiva Igreja» orienta, quer do ponto de vista espiritual quer do ponto de vista organizativo, a sua missão em Inglaterra entre 1603 e 1614. Destacam-se a sua assistência e o seu culto aos mártires católicos e a rede de apoios que fomenta. Finalmente, através da evocação de algumas das suas leituras, pondera-se quanto esse seu ideal de «primitiva Igreja» poderá dever à leitura, documentada, de algumas obras de Juan de Ávila.

PALAVRAS-CHAVE: Epistolário, Dona Luísa de Carvajal y Mendoza, Juan de Ávila.

ABSTRACT: Drawing attention to the genesis of her “missionary” vocation, the author, analyzing the epistolary of Dona Luísa de Carvajal y Mendoza, would stress as the ideal of ‘early Church’ guides, from the spiritual point of view and from the organizational point of view, hers mission in England between 1603 and 1614. Noteworthy are her assistance and her worship of Catholic martyrs and the network of support that fosters. Finally, through the evocation of some of its readings, one ponders how much that his ideal of “primitive Church” may be due to reading, documented, some works of Juan de Ávila.

KEY-WORDS: Epistolary, Dona Luísa de Carvajal y Mendoza, Juan de Ávila.

A la memoria de Jesús Cañedo, maestro y amigo inolvidable

Me permito aclarar inmediatamente el alcance del título de las notas que se siguen sobre esta dama española de los finales del siglo XVI por lo que respecta al sentido de Reforma. Es bien sabido, desde hace mucho, que «Reforma» no es un término ni un concepto por tanto muy acertado cuando concretamente aplicado al movimiento eclesial – antes de nada – desencadenado en aquel año de 1517 em Wittenberg. Sobre todo se ha impugnado semejante designación desde que, en 1929, Lucien Febvre habló de «Une question mal posée. Les origines

* Investigador do CITCEM

de la Réforme Française et le problème général des causes de la Réforme»¹ y en 1955 J. Leonard volvió al mismo asunto sobre la reforma en Inglaterra: «La notion et le fait d’Eglise dans la Réforme protestante»².

Pero, a pesar de todo y de todos los anatemas de los historiadores, el nombre «Reforma» ejerce todavía un encanto casi mágico sobre nuestras estructuras mentales «manualmente» acomodadas. Muy amplio. Muy poco preciso en sus límites de sentido y cronología, esa designación permite más bien retener la noción de un hecho, temporal, y siempre vagamente situado en el siglo XVI, que caracterizar un movimiento de profundas consecuencias humanas. Aquí, por razones obvias, la emplearemos siempre en el sentido tradicional: el movimiento eclesial de Lutero con todas sus variantes y adaptaciones donde quiera que haya sido implantado. En nuestro caso, en Inglaterra. Por supuesto, la Contrarreforma tendrá que seguirse como noción de rechazo.

Aclarado el sentido en que entenderemos, aquí, la Reforma, parece oportuno dejar bien marcado el alcance del título en la correlación que propone: Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma. No se trata de señalar alguna doctrina o pensamiento que esta señora española haya logrado elaborar en relación a la implantación del movimiento desencadenado por la célebre decisión de Enrique VIII. Tarea de historiador o de teólogo. No de una dama de los siglos XVI y XVII. Tampoco intentaremos analizar cualquier interés que la Inglaterra reformada haya sentido por esa pariente política de Don Rodrigo Calderón³ – el trágico valido de un valido – que mucho la protegió desde Madrid y a quien ella siempre se muestra profundamente agradecida.

Muy sencillamente me gustaría intentar captar la justificación que esta aristocrática señora de los años de Felipe III da, a posteriori, de un lance importante de su vida: su paso a Inglaterra, en 1605, en plena imposición, y por tanto, en plena lucha, de la Reforma en ese país. Y un poco más: intentar integrar y comprender tal justificación en su tiempo espiritual.

Para este último punto, sus lecturas, sus gustos de lectura y los libros que más ha querido divulgar – ¿por qué estos y no otros? – constituirán un medio – y en cierta medida un método – para ayudar a comprender esa justificación, que, hay que decirlo inmediatamente, no fue «escolásticamente» presentada. Es

1*Se reproduce, expurgada de las marcas más evidentes de oralidad, una conferencia leída en el Colegio Mayor «Virgen de la Candelaria» de la Universidad de la Laguna, el lejanísimo año de 1968, por lo que cualquier actualización bibliográfica sería carente de sentido. *Revue Historique*, CLXI (1929), posteriormente recogido en *Au coeur religieux du XVIème siècle*. Paris: SEVPEN, 1957, p. 3-70.

2 *Relazioni* (X Congreso di Scienzw Storiche, Roma, 4-11 Settembre 1955), IV, *Storia Moderna*, p. 75-110.
3 ABAD, Camilo M^o — *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII. Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*. Comillas: Universidad Pontificia, 1966, p. 145 e 149 (Citaremos por *Una misionera...*).

un proceso nuestro, exterior y un tanto superficial al epistolario de Doña Luisa. Naturalmente, todo esto nos conducirá a abandonar muchos aspectos vivos, porque vividos, de la existencia de esta nobilísima señora ya en España, ya en Inglaterra. Sus apuros económicos de pobre voluntaria, su sorpresa «confiante» ante la subida constante del coste de vida en Londres, sus esperanzas – y sus desilusiones – de ver su amiga la archiduquesa Isabel Clara Eugenia sentada en el trono inglés, su visión apasionada de la política europea contemporánea, entiéndase la política española europea, sus anotaciones de los defectos y algunas virtudes de los capellanes de los embajadores españoles en la corte inglesa de Jacobo I que se pasaban el tiempo en la cama por enfermos, tomaban purgas y jarabes⁴, vestían de terciopelo jugando «largo a los naipes noches enteras»⁵, sus modos de vida en una ciudad donde la peste era permanente, sus choques con el espíritu inglés – un día se dio cuenta que tenía que comprar un reloj...⁶ –, todo esto lo omitiremos a favor de una visión interna del clima espiritual en que ella vivió los roces de este mundo.

Pero..., Doña Luisa, de quien algo ya he dicho, vaga como un duende por estas líneas, ya que no he respondido a la pregunta que se habrá hecho desde el comienzo: ¿Quién es Doña Luisa de Carvajal y Mendoza? Baste aquí con decir que esta nobilísima señora nació en Jarajejo (Cáceres) y estaba emparentada con la gran nobleza española de su tiempo. Huérfana desde muy pronto, fue educada, juntamente con las infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela y el príncipe Don Diego en las Descalzas Reales de Madrid⁷. Entre el monasterio y el palacio. Renunció a ambos cuando un día, consagrandone una vocación que venía desarrollándose desde que había pasado a vivir con su tío materno el primer marqués de Almazán, virrey de Navarra – una orientación pedagógica y espiritual que solamente no fue trágica, porque Doña Luisa sobrevivió⁸ – entrega su fortuna a la Compañía de Jesús con la condición de fundar un seminario para formar sacerdotes ingleses, pasando a vivir de su trabajo y la limosna – por ella personalmente pedida por la calle⁹ – en pleno Madrid y luego en el mismo Valladolid «metamorfoseado» en corte

4 MENDOZA, Luisa de Carvajal y — *Epistolario y poesías*. Colección formada por Don Jesús González Marañón (†), Completada y revisada por Camilo María Abad, S.J.. Madrid: Atlas, 1965 (BEA, t. CLXXIX), Carta 172, a D. Rodrigo Calderón, 7.9.1613, 405; Carta 143, al P. Cresvelo, 3.8.1612, 354 (Citaremos siempre por CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*..., C. n.º, destinatario, fecha y página).

5 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*..., C. 147, a D. Rodrigo Calderón, 19.9.1612, 360;

6 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*..., C. 40, a Magdalena de S. Jerónimo, 19.9.1612, 160; C. 41, a Magdalena de S. Jerónimo, Después de 2. 3. 1606, 161, C. 69, a Magdalena de S. Jerónimo, 5.12.1606, 164. 7 ABAD, Camilo M^º — *Una misionera*..., p. 13.

8 MENDOZA, Luisa de Carvajal y — «Autobiografía» in *Escritos autobiográficos*. Introducción y notas de Camilo M^º Abad. Barcelona: Juan Flors, 1966, p. 145-171, especialmente.

9 ABAD, Camilo M^º — *Una misionera*..., p. 78-80.

(1601-1606)¹⁰. Ella lo explica:

*Dejar todo aquello que podía tener de conforme a su estado y cuanto el mundo tiene y ponerse como una mujer baja y desechada y olvidada de todos, puesta a los pies de todas las criaturas y que de llano pisase sobre ella; esto y trabajar ganando la comida con sus manos, era lo que llenaba mucho su espíritu*¹¹.

Entonces, un día, el 24 de Enero de 1605 parte para Inglaterra. «Sin derramar lágrimas», dirá ella, mucho más tarde, a su hermano mayor, dejó Valladolid secretamente como le convenía «por lo espiritual y corporal», en un machuelo, acompañada por tres hombres de a caballo, una mujer que iba igualmente a Inglaterra para que le «acuda muy como conviene, que vaya donde voy» y «dos buenos mozos de a pie». La contrariaban la familia y los amigos. Apoyada solo por algunos – no todos – directores espirituales.

Ceo que la primera cosa que deseamos saber cuando abrimos su epistolario son las razones por las cuales marchó Doña Luisa a Inglaterra y en tales condiciones. Nuestro intento es procurar descubrirlas. Pero ni ella misma siquiera sabía muy bien las razones últimas de su partida. Como soporte de su decisión, decisión de una mujer de 41 años, , era, como ella lo sabía y escribía, algo más que una simple aventura «a lo divino» y para eso solo tenía un hilo interior: un voto aprobado por su director¹².

No huiría nunca delante del martirio si éste se le presentaba. Además de únicamente su deseo fuerte y sincero de ayudar a los católicos perseguidos. Pero en esto no parecía que lograra obtener grandes resultados. No sabía inglés y era una mujer sola y pobre, y española, esto es, representante de un país del cual los ingleses poseían contradictorios recuerdos: la boda de su reina María Tudor con Felipe II..., la momentánea reconciliación oficial de Inglaterra con Roma en la célebre jornada del Parlamento inglés el 30 de Noviembre de 1554 bajo la presidencia espiritual del detestado – por muchos, al menos – cardenal R. Pole¹³..., la actuación no siempre tolerante del futuro arzobispo de Toledo, Fr. Bartolomé Carranza, en la represión religiosa del reinado de María..., el desastre de 1588..., la ocupación de Cádiz por los ingleses en 1596¹⁴..., la paz oficialmente firmada por España e Inglaterra en 1604... No eran, en general, buenos recuerdos... A pesar de todo, Doña Luisa se marchó... Como

10 ABAD, Camilo M^a — *Una misionera*..., p. 146-147.

11 Citado por Jesús Maraño en la «Semblanza biográfica» que acompaña la edición del *Epistolario*... Ed. cit., p. 26.

12 ABAD, Camilo M^a — *Una misionera*..., p. 128.

13 DELUMEAU, Jean — *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: PUF, 1965, p. 134-141.

14 IDÍGORAS, José Ignacio Tellechea — *Bartolomé Carranza y la restauración católica inglesa* «Anthologica annua», 12 (1964), p. 159-282.

ella lo afirmará en 1613, comprendemos que en tal contexto «[viniera] a ser una deshonra ser español»¹⁵... Y sin embargo allá vivió hasta 2 de Enero de 1614, la fecha de su muerte. Había vivido sus nueve años ingleses... Es una lástima que la biografía interior de esta dama que se capta con sumo gusto por medio de sus cartas aún no haya merecido un poco de atención, ya que la semblanza biográfica que acompaña la única – creo – edición de sus obras – su correspondencia entre 1598 y 1613 y sus poesías espirituales – es poco menos que una visión romántica de las virtudes de aquellos niños que muy pronto se sabían destinados al *Flos sanctorum*... Casi otro tanto ocurre con la edición de sus cartas y poemas que es, por lo que respecta especialmente al epistolario, bastante defectuosa – hay fechas y destinatarios, por ejemplo, que tendrán que ser revisados. Esto en mi modesta opinión de portugués que tiene la osadía de mirar con dudas algo que generosamente publicó la «Biblioteca de Autores Españoles» en 1965

Ahora podremos, me parece, entrar de lleno en el tema que he propuesto: Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma. Para esto utilizaremos solamente su correspondencia. Son, generalmente, cartas largas donde noticias y reflexiones, dadas la proximidad de fechas en que eran escritas y las distintas vías de correo, se repiten, lo que para nosotros es un modo de captar las materias que más la preocupaban. Y se escribe muchas, más que las que quería, es de puro agradecimiento. «Luego, – comenta ella – con devoción, diversas personas me escribieron mostrando deseo de mis cartas; unos me ayudaron con dineros, otros con oraciones; y lo uno y lo otro era forzoso admitir por mis dobladas necesidades de espíritu y cuerpo; y forzoso agradecerlo, a mi parecer»¹⁶.

Casi nada más poseemos que nos pueda revelar su alma de mujer adulta, ya que uno u otro de sus escritos autobiográficos en que cuenta su vida en Londres, podrán considerarse, en gran medida, una casi duplicación de sus cartas del mismo período.

La primera vez que Luisa de Carvajal parece haber referido su intención de marcharse a Inglaterra es el 29 de Enero de 1601¹⁷ y al parecer secundando una sugerencia le fue hecha desde los Países Bajos por Magdalena de S. Jerónimo, una cisterciense de la Congregación del Santísimo Sacramento, que formaba parte del séquito de la infanta-archiduquesa Isabel Clara Eugenia:

15 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*..., C. 110, a D. Alonso de Carvajal, 22.11.1613, 193.

16 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*..., C. 112, a Leonor de Quirós, 9. 6 [?]. 1610, 296. Conf. C. 113, a Inés de la Asunción, 4.6.1610, 300.

17 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*..., C. 6, a Magdalena de S. jerónimo, 29.1.1601, 111. Conf. C. 104, a la misma, 16 [26?]-10-1600, 106.

*Y a este respecto – escribe Doña Luisa en su citada carta – me acuerdo que me escribió V. M. en una de esas últimas suyas que si no fuera temeridad, se metiera en Inglaterra. Si V. M. siente tan buen ánimo [...] a mi no me parece la temeridad mucha, y en esa empresa me ofrezco por su compañera de V. M. y de muy buena gana...*¹⁸.

No parece ser esta la primera vez que Magdalena de S. Jerónimo hacía tal sugerencia. Unos meses antes le habría propuesto casi lo mismo, pero no encontramos ecos de tal propuesta en las cartas de Doña Luisa, solamente una referencia al ánimo, algo vago, de su amiga pasarse a Inglaterra : «...y avíseme cómo le va de comuniones, y si se siente con ánimo de dar consigo en Inglaterra...»¹⁹. Es todo. Sin embargo, parece que debemos de remontar hasta bastante más lejos para encontrar las primeras huellas del ambiente que casi seguro ha hecho germinar esos ecos que presentan ya el aire decisiones en 1601.

1581. Estamos en la corte del virrey de Navarra, Don Francisco Hurtado de Mendoza, primer marqués de Almazán, y antiguo embajador en Alemania, tío materno de Luisa de Carvajal. Veinte años antes. En ese año de 1581, Don Bernardino de Mendoza, el entonces representante de Felipe II en Inglaterra, relataba, en carta que circuló por toda España, el martirio del P. Champion²⁰, el primero de los jesuitas víctimas de la represión inglesa contra los católicos. Es muy posible, incluso altamente probable, que Luisa haya leído esa carta y que se le ocurriera, lo nublosamente que si quiera, el deseo de ser mártir, deseo ese que cultivó durante toda su vida. De cierto modo ella nos lo fecha escribiendo, mucho más tarde, a Magdalena de S. Jerónimo: «...y no ve, cierto, que ésta [resolución]: de venir aquí estaba en mi pecho desde los 18 años de edad...»²¹. La prueba podría encontrarse en las cartas, hoy perdidas, que sobre el asunto escribió a Fr. Luis de Granada y a Sórora María de la Visitación, la célebre monja de Lisboa que se pintaba con las llagas de Cristo y cuya historia es uno de los más emocionantes y también conmovedores, capítulos de la espiritualidad hispánica – ¿por qué no europea? – de finales del siglo XVI. Su voto de martirio, en 1598²², hay que enfocarlo desde esta su «tradicción» interior.

No sabemos hoy lo que Fr. Luis de Granada y María de la Visitación han pensado de estos deseos de martirio de una joven de 15 años, que, evidentemente, no son los 15 de hoy . Lo que sabemos hoy mejor que sus contemporáneos es

18 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario...*, C. 6, a Magdalena de S. Jerónimo, 29.1.1601, 111.

19 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 104, a Magdalena de S. Jerónimo, 16 [26?]-10-1600, 106.

20 ABAD, Camilo M^º — *Una misionera...*, p. 130.

21 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 46, a Magdalena de S. Jerónimo, 22-3-1606, 165.

22 ABAD, Camilo M^º — *Una misionera...*, p. 128.

que, virtualmente, Doña Luisa comenzó a vivir en Inglaterra y a manifestar su atento interés por todo lo que atañía a «[sus] carísimos y amados católicos» ingleses – ingleses e inglesas – que venían a España..., a las paces entre los dos países..., a las relaciones de martirio de sacerdotes, nobles y damas ingleses..., a la ayuda que los archiduques de Flandes aportaban a los católicos perseguidos, consciente de la importancia de los Países Bajos en la lucha contra la Inglaterra reformada²³..., etc... Pero antiguos deseos de pasarse a este país muy probablemente se fortalecieron en 1595 cuando se divulgó en España la noticia del suplicio del P. Enrique Valpolo [Walpole], personalidad muy relacionada con el seminario inglés de Valladolid²⁴. En estas fechas vivía ya Luisa de Carvajal como «el pobre de su trabajo», pero el largo y fastidioso pleito de su herencia le impedía disponer libre e inmediatamente de su persona. Frecuentaba mucho, desde 1601, el colegio inglés de Valladolid junto al cual estaba su pobre casita y en sus cartas pasan a ser abundantes las referencias a los seminaristas ingleses – «ángeles» siempre bellos física y espiritualmente –, a la necesidad de Flandes – el rey de España y los archiduques Isabel Clara Eugenia y Alberto de Austria – ayudar la restauración católica inglesa clandestina y, principalmente, desde 1600, pasan a ser constantes las referencias a relaciones de martirio de católicos ingleses y las gracias por reliquias de ellos. Es toda una preocupación que se descubre en sus cartas a tal respecto. En 1601, en enero, anunciando a Magdalena de S. Jerónimo la lectura de uno de esos relatos escribe:

*Heme holgado con el entrañadamente, como lo hará siempre mi alma con tales nuevas. Era uno de dellos llamado el Padre Esprat, del seminario de Sevilla, y habría como dos años que había ido a Inglaterra a predicar y enseñar la fe católica. Buena prisa se da la Reina [Isabel] a hacer mártires en los pocos años que de vida le quedan...*²⁵.

Relacionado con este ambiente dominado por la vieja reina Isabel I otro hecho debe de haber enfervorizado el ánimo de Doña Luisa por esos días: el paso por Valladolid de unas damas inglesas que, perseguidas, se dirigían a un monasterio de Lisboa - el de Sión, casa para religiosas inglesas²⁶. Las hospedó Doña Luisa diez días en su pobre casa. Las acompañó a la corte y, dice, «quise detenerlas aquí un mes o dos con ocasión de no estar bien dispuesta la una de

23 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 6, a Magdalena de S. Jerónimo, 29-1-1601, 111.

24 ABAD, Camilo M^o — *Una misionera...*, p. 132-133.

25 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 6, a Magdalena de S. Jerónimo, 29-1-1601, 109.

26 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 11, a Magdalena de S. Jerónimo, 24-8-1602, 121; C. 13, a la misma, 7-12-1602.

ellas y haberse sangrado aquí dos veces, pero no hubo remedio [...] la una de estas señoras salió, para venir, de la misma casa de la reina de Inglaterra...». En este último pormenor encierra Doña Luisa su incontenible admiración por otra alma idéntica a la suya – noble de origen, despreciadora del mundo cortesano – que tiene la audacia de desafiar a la reina Isabel. Es que ella, según confiesa, «tuviera también por buena dicha poder decir rostro a rostro» a la reina de Inglaterra cuántos engaños, «raposerías», y persecuciones estaba sufriendo la Iglesia so pretexto de defensa²⁷... Este último ejemplo del auxilio de Dona Luisa a la gente perseguida que pasaba por España no es único. Antes de 1605 abundan en sus cartas las noticias de acogida de ingleses de todas las clases y edades. Sirva también de ejemplo aquel «inglesillo extremado, hijo de un criado de la infelice reina de Inglaterra, que gobierna unos lugares suyos» al cual hace «mostrar gramática en el colegio de la Compañía [Valladolid], para enviarle a un seminario en acabando, que los de España no enseñan latín...»²⁸.

El lector actual de su correspondencia puede seguir cronológicamente el deshacer de todas las complicaciones – enfermedad, pleitos de herencia, y quizá pobreza – que impedían su viaje a Inglaterra, pero estaba resuelta, «aunque sea sin hacienda, a irse ahí [Flandes como paso a Londres] a vivir o a morir, segura de que no [le] faltará la ayuda misericordiosísima de Nuestro Señor»²⁹. En determinado momento nos sorprendemos interiormente oyendo a Luisa de Carvajal decir al P. Esteban de Hojeda que

una inspiración fuerte, y continuo, eficaz y aprobado afecto, me ha, señor, llegado a tal término, que, rompiendo con cuanto me pudiera impedir, me he resuelto a salir de aquí con un solo fin y deseo, que es el cumplimiento de la voluntad de Dios; y en ella, estoy cierta, cumplo la de vuestra merced. Con las mismas veras, y firme en tal fundamento, , procuro quitar el cuidado de los futuros sucesos , y ponerle siempre del todo en lo presente, empleando todas mis fuerzas en un mayor contentamiento y amándole sobre la vida y la muerte y sobre todo cuanto imaginarse puede de gloria y de tormento. Y parece que me lleva Su Majestad con un corazón dilatado y nada temeroso ni estrecho, y tan libre pretensiones lucidas que el morir por su dulce gusto en una posada o camino o en cualquier bajo género de muerte me será de sumo contento...»³⁰.

27 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 7, a Magdalena de S. Jerónimo, 29-5-1601, 112.

28 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 6, a Magdalena de S. Jerónimo, 29-1--1601, 111.

29 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 20, a Magdalena de S. Jerónimo, 16-11--1603, 138.

30 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 27, al P. Esteban de Hojeda, 14-1--1605, 143-144.

Al mismo padre confiesa un poco más abajo: «todos mis negocios se ha acabado «y si se marcha tan decididamente es porque «el afecto me espolea fuertemente».

Sentimos al leer hoy esta carta que para Dona Luisa se estaba llegando el final de un período importante de su vida. Un poco más, solamente unos días más, y volveremos a encontrarla ya lejos, en Burdeos, «con las cosas del baúl en una manga del sayal a las ancas de la mula grande³¹». Pero antes tuvo que plantearse una cuestión dolorosa: las despedidas.

No las hará. Y solo duda en abrir una excepción: despedirse de Sor Inés de la Asunción, su antigua y devotísima criada, a quien siempre ha querido más que a nadie, como puede revelar este paso de la carta que le escribió 8 días antes de marcharse: «...mire si me da licencia que vaya mi viaje derecho y en lugar de mi vista por el breve tiempo que habrá de ser le envíe el crucifijo de mi cabecera; escoja de la dos cosas la una»³². El dilema era tajante. Secretamente, como le convenía «por lo espiritual y corporal» – son palabras suyas³³ –, «sin derramar lágrimas», dejó Valladolid el 27 de Enero de 1605.

Fue un viaje derecho y solo, «sola – confiesa ella – de todo lo conocido y esto me consuela viendo que Nuestro Señor me quiere así y de una vez parece le ha querido arrancar todo»³⁴.

No resisto a la tentación de proponer cuánto sería interesante marcar, metafóricamente, este periodo de lucha del mundo con el interior del alma como la conclusión de la vía purgativa de la biografía interior de Doña Luisa de Carvajal. Los deseos. Los trabajos y las dificultades que tuvo que pasar y superar, su perseverancia, su alegría y su soledad interior y exterior parecen favorecer tal símil.

¡El 1 de Maio de 1605 entraba en Inglaterra! Luego transcurrieron unos días relativamente tranquilos de «iniciación» a su vida de católica española en Londres. Hasta la «Conjuración de la pólvora» en noviembre de ese año. Luego, por imposibilidad de encontrar quienes quisieran acoger una católica española vivió un tanto a salto. Mirando hacia tras, le parecerá, a mediados del año siguiente, que «gran destrucción y acabamiento ha venido por los católicos desde que llegué aquí; y así, casas importantes a la religión están por el suelo...»³⁵.

31 ABAD, Camilo M^a — *Una misionera...*, 169.

32 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 29, a Inés de la Asunción, 11-1--1605, 146.

33 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 20, a Magdalena de S. Jerónimo, 11-1--1605, 138 (En la edición que seguimos esta carta, seguramente por errata, lleva la fecha de) 603, pero tendrá que ser de 1605, ya que en ella anuncia Doña Luisa su próxima partida para Inglaterra).

34 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 30, a Isabel de la Cruz, 21-1--1605, 147.

35 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 58, a Magdalena de S. Jerónimo, 3-7--1606, 181.

Será muy curioso anotar ahora el hecho siguiente a través de las cartas que escribe para España y para Flandes: Doña Luisa, a pesar de firmemente decidida a quedarse en Inglaterra, parece encarar esos pasos como una «experiencia» a «consumarse», «experiencia» que se desarrollará combatida por todos sus amigos que la consideraban un simple y caprichoso «experimento». Es el período de prueba, continuando con nuestro símil, antes de pasar a un estado que llamaríamos iluminativo y que representará para nosotros, hoy, su esfuerzo por ser asimilada por esa Inglaterra revuelta. Desde sus comienzos ha querido pasar silenciosamente – ¡no sabía inglés! – por inglesa, deseo que, mucho más tarde, recordará, en una de sus últimas cartas, a don Rodrigo Calderón: «nunca tuve intento de darme a conocer a los españoles [de Londres], y deseaba pasar como inglesa pidiendo un pedazo de pan por ahí, en sabiendo la lengua»³⁶.

Pero antes de llegar a este momento que los antiguos expertos en teología mística llamaban de «aprovechado», Doña Luisa tendrá que soportar que llamen de «opinión» a sus trabajos³⁷. ¿Opinión? Y más, que la acusen de querer ir a Inglaterra por una fanfarronada: ver a la reina Isabel³⁸. ¡Que la acusen de tan vano deseo a ella que, según confiesa en la misma carta, «se halla como un pequeñillo y vilísimo gusano sumido en un profundo piélago de misericordias!» Pero conocemos ya el origen de tal reproche. ¿Y qué dice ella? Ante estos y otros ataques semejantes de amigos y de sabios que le «escriben que [se] vulva a España, y que el dolor de la honrilla serviría de martirio; y sabios de espíritu y santidad» que «no han sabido do llega el padecer de Inglaterra, pues imaginan que es una vanidad que [la] detiene en él»³⁹, y de la insistencia con que Magdalena de S. Jerónimo y la infanta Isabel Clara Eugenia le recomiendan que abandone Inglaterra, ella no tiene más que decir:

*Y conociendo que su dulce mano le guía no procuro averiguar mucho para que fin o en qué han de parar mis trabajos y resoluciones, gustando de que esto esté en su dulce gusto y voluntad envuelto y encubierto; y sobre este presupuesto, será cualquier efecto y remate dichoso, aunque sea deslucido a los humanos ojos. Al punto que yo entienda a que se inclina a mi partida, partiré, señora*⁴⁰.

Todo depende del gusto y voluntad de Dios. Son afirmaciones que repite un poco más tardelante, entonces, la acusación de que persistía en no regresar a España por una cuestión de amor propio, esa «honrilla» a que ya había hecho

36 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 172, a don Rodrigo Calderón, 7-9--1613, 404.

37 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 38, a Magdalena de S. Jerónimo, 2-2--1606, 155.

38 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 38, a Magdalena de S. Jerónimo, 2-2--1606, 155.

39 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 155, a Mariana de S. José, 19-2--1612,373.

40 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 40, a Magdalena de S. Jerónimo, 2-1--1606, 159.

alusión. Se quedará para siempre en Londres. En la capital inglesa, los «ingleses», esto es, los principales ministros y caballeros apenas se han ocupado de la «española». A ella, que no a otros católicos – ingleses, principalmente – a pesar de las ya recordadas consecuencias del «Complot de la pólvora» (5.11.1605), la han dejado vivir tranquila y tranquilamente seguía ella viviendo «en una casita retiradísima de la gente» a la sombra de la embajada de España ocupada en esos tiempos por don Pedro de Zuñiga. Era una «casilla sola y bonita cuyos aposentos eran «como para muñecas»⁴¹, pero que «muy cercada» de «de grandes herejes por todas partes; y a veces fatigan demasiado con ruido en la misma pared donde duermo; que es todo oír gente que guisa, come, juega, y bebe; y los viernes parece que crece»⁴². Del embajador siempre recordar la extrema caridad y desvelo, ya que muchas veces Doña Luisa, ella que siempre tuvo «terrible repugnancia a pedir»⁴³, se vio, muchas veces, al borde de pedir limosna «de puerta en puerta» en Londres, cosa que para un extranjero presentaba serias dificultades ante el carácter de la gente:

«No hay en todo el reino a quien volver la cabeza en esta materia de pedir», ya que Inglaterra – entiéndase Londres – donde la vida es «carísima» – casi un tópico en muchas sus cartas –, «no es tierra para esperar limosna, y más una española»⁴⁴. Es la más trabajosa tierra para pobre que puede ser»⁴⁵.

Esta pobreza – «el estrecho estado de pobreza en que estoy»⁴⁶ – pasa, obviamente, a ser otro tópico en sus cartas, principalmente a partir de los finales de 1606, cuando empieza «a ser un poco persona, porque – sabiendo ya hablar el inglés – sé lo que cuesta lo poco que se compra, y compro lo que lo que es menester y no más»⁴⁷. Intentará, juntamente con sus dos compañeras inglesas, algún trabajo de manos – hilar oro..., hacer dulces..., pero no nada venden... Es el año en que empieza asiduamente a visitar las cárceles de Londres, al mismo tiempo que intenta, y muchas veces con éxito, convertir a gente reformada que la busca o que ella encuentra casualmente⁴⁸. ¿Período de experiencia interior? Seguramente y que solo muy abreviadamente he podido sugerir. Y este período parece alcanzar su apogeo cuando un día Doña Luisa parece transformarse

41 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 73, a Magdalena de S. Jerónimo, 18?-1--1607, 205.

42 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 76, al P. Lorenzo Da Ponte, 14-3--1607, 213.

43 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 147, a don Rodrigo calderón, 19-9--1612,361.

44 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 93, al P. José Cresvelo, 23-4--1608,244.

45 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 93, al P. José Cresvelo, 13-4--1608, 24.

46 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 93, a Magdalena de S. Jerónimo, 6-6--1606, 177.

47 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 93, a Magdalena de S. Jerónimo, 6-6--1606, 177.

48 ABAD, Camilo M^o — *Una misionera...*, 243-255.

en un problema para la paz internacional: las paces entre España e Inglaterra pueden peligrar – le dicen –, por su causa, ya que la acusan de interferir en asuntos no propiamente religiosos⁴⁹. Era falso, y ella lo sabía. Y con una lucidez espléndida medita:

*Temen no se rompan por mi las paces y pueden estar todos ciertos que no será a lo menos por meterme en cosa fuera de lo que profeso, con la ayuda de Nuestro Señor. Si en eso fuere yo presa, no se impedirá el proseguimiento de ellas; y si acaso se rompiesen, creo se perderá bien poco, pues ni a Flandes ni a los católicos no les viene ningún provecho de ellas, sino solo el nombre*⁵⁰.

Como decía ella en la misma carta a Mariana de S, José, había, según comentaba, «muy pasmado», el embajador español, D. Pedro de Zuñiga, «echado bravas raíces en Inglaterra». Lograba ya expresarse en inglés, instrumento imprescindible para la misión que se había propuesto, cosa que le había costado no poco trabajo, como ella lo confiesa:

Hablo ya algo mejor el inglés; y no bien por falta de medio que, como he dicho en otras, no hay que esperar que persona alguna quiera cansarse un solo día en eso, ni las mismas que tengo en casa; ni en enmendarme si yerro. Y si les pregunto, es necesario hacerlo dos y tres veces y al cabo, como quien despierta de un sueño, responden: No es muy bueno...⁵¹.

Se diría que comprobaba así, como si tratara de comprobar un tópico, la tradicionalísima flema inglesa. Se aventuró a entrar en una discusión sobre puntos de la fé, donde resultó, bien contra su intención, un ligero alboroto. Fue presa⁵². Y suelta, cinco días después, sin más.

De la detalladísima relación de este acontecimiento – relación que repite en cartas a distintos correspondientes –, un pormenor hay, revelador de sus perspectivas de acción, que merece destacarse: ella sabe que los ingleses no la miran con mucho cariño y, dice, «si la lengua se desata en lo inglés, no sé cómo podrá ser posible que quieran sufrirme sin enviarme a Flandes o al cielo», pues, continúa ella, no será este el último encuentro con los herejes⁵³.

49 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 63, a Magdalena de S. Jerónimo, 22-3--1606, 164. ABAD, Camilo M^o — *Una misionera...*, 333.

50 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 49, a Mariana de S. José, 8-5--1606, 171.

51 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 78, a Inés de la Asunción, 29-4-1607, 217.

52 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 96, al P. Lorenzo da Ponte, 29-6-1608, 259.

53 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 98, a Inés de la Asunción, 29-6-1608, 267.

Luisa de Carvajal seguirá viviendo en Londres algunos años más, hasta 1614. Llegará a sentirse «muy fija y arraigada sobrenaturalmente en Inglaterra»⁵⁴. Había logrado a dominar «muy razonablemente el inglés» – «sin maestro», subraya ella –, lo que le dará gran alegría y le abre perspectivas de futuro⁵⁵. Casi como consecuencia, será de nuevo presa, ocasión –cuatro días de septiembre de 1613 – en que el nuevo embajador español, don Diego de Sarmiento y Acuña, conde de Gondomar, y su mujer, Doña Constanza de Acuña, la defendieron y, el uno con su habilidad y saber de diplomático, la otra con su atenta caridad, lograron su libertad⁵⁶ y que las autoridades inglesas no llevaran adelante la intención de expulsarla de Inglaterra. Había restaurado en las barbas de la corte de Jacobo I la vida religiosa regular en Inglaterra, fundando secretamente – no tanto como ella pensaba – una congregación para inglesas: la Compañía de la soberana Virgen María Nuestra Señora cuyos estatutos, por ella redactados, estipulaban el 4º voto al modo de la Compañía de Jesús⁵⁷.

El período unitivo de su vida comenzaría ahora, ya que su identificación con la Inglaterra perseguida comenzaba a ser una realidad. Su gusto por señalar los progresos en el inglés..., los detalles de los precios de las cosas..., su capacidad de movimientos en los meandros de la clandestinidad..., etc., pueden leerse en esta clave. Murió en Londres unos meses después de esta segunda prisión. A lo largo de nueve años había llegado a formarse una aguda visión de la situación – vida y política – en Inglaterra que le permitía, en el momento oportuno – 1612, por ejemplo –, discurrir sobre el embajador ideal de España en la corte inglesa⁵⁸, opinar sobre la política española en Flandes o, sobre la alianza de Inglaterra con el Palatinado siempre identificando la causa de los católicos ingleses con la razón última de España⁵⁹, cuyo rey, Felipe III, «mostrando que no quiere reinar sino por Dios y la Iglesia católica», le parecería como que un nuevo Constantino⁶⁰.

Sin embargo, como esperamos ter dejado entrever, Doña Luisa de Carvajal vivió en capital británica – un «mal lugarejo» cuyo clima y «mal aire» soportaba

54 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 110, a Alonso de Carvajal, 22-11-1609, 293.

55 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 131, al P. José Cresvelo, 15-10-1612, 333. Conf. C. 40, a Magdalena de S. Jerónimo, 2-3-1606, 159-160: «Estoy siempre con ellas [dos compañeras] sola, cerrada mi puerta con llave y hablando en su lengua, porque no saben otra, y como no sea contar historias, puedo hacerlo razonablemente en cosas ordinarias, y aunque con cortedad de razones puedo hablallas en Nuestro Señor muchas veces, y me entiende...».

56 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 176, a las Carmelitas de Bruselas, 14-11-1613, 413-414. ABAD, Camilo M^a — *Una misionera...*, 322, 328-330.

57 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 170, a don Rodrigo Calderón, 3-9-1613, 399. ABAD, Camilo M^a — *Una misionera...*, 316, 321, 338-407.

58 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 161, a Alonso de Carvajal, 7-12-1612, 383-385.

59 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 161, a Alonso de Carvajal, 7-12-1612, 383; C. 162, a don Rodrigo Calderón, 7-12-1612, 387; C. 174, a don Rodrigo Calderón, 4-12-1612, 409-410.

60 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 177, a don Rodrigo Calderón, 20-11-1613, 415.

«como una de las penosas cosas que [tenía] que ofrecer a Nuestro Señor»⁶¹ – casi exclusivamente con tres o cuatro objetivos que resultaban en otras tantas constantes preocupaciones que en sí mismas significaban todo un programa espiritual a cumplir: aprender inglés, vivir como pobre, visitar las cárceles de Londres⁶² y socorrer a los perseguidos – logró establecer una auténtica red secreta de apoyo bien a los sacerdotes católicos que llegaban clandestinamente al Reino Unido bien a los católicos perseguidos que deseaban pasarse a Flandes, España o Roma – y sobre todo cultivar con cariño la asistencia a los mártires antes del martirio – un ejemplo notable puede ser la última cena que, por ella presidida, tomó, juntamente con otros veinte católicos, el P. Juan Roberts, OSB., antes de ser martirizado⁶³ – y después del suplicio recogiendo sus restos⁶⁴, ocultándolos en escondites adrede hechos en su casa⁶⁵, ofreciéndolos como reliquias a amigos y bienhechores⁶⁶ y rindiéndoles hasta cierto punto un culto particular de formas significativas. Así describe ella uno de esos momentos:

Apercibimos entre nosotras una procesión, cada una con dos candelas en las manos, que fueron doce; y en todo el camino de abajo arriba adornado de muchas flores y ramos llevándolos desde nuestra puerta hasta el altar el mercader y nuestro criado; y con devoción, mezclado gozo y dolor, les pusimos sobre la alfombra, delante del altar con grande y nuevo tafetán con muchas flores olorosas encima; hincadas de rodillas tuvimos alguna oración allí⁶⁷.

Cita demasiado larga – hay variantes en otras cartas – que nos revela cuánto estas últimas preocupaciones asumen en su correspondencia casi el valor de un leit-motiv que se orquesta a lo largo de sus nueve años británicos en diversos tonos y ritmos.

Cabe ahora preguntar: ¿Qué significa para Doña Luisa toda esta orquestación? Mejor aún: ¿Cómo integrar en su tiempo espiritual toda esa sinfonía con su «apertura 1581»?

Ahora bien: es corriente – y para verificarlo será bastante abrir un manual de

61 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 124, a la marquesa de Caracena, 16-4-1611, 322.

62 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 40, a Magdalena de S. Jerónimo, 2-3-1606, 160; C. 162, a don Rodrigo Calderón, 7-12-1612, 389.

63 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 121, a don Pedro de Zúñiga, 16-4-1611, 312.

64 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 125, a la marquesa de Caracena, 16-4-1611,324; C. 151, a la marquesa de Caracena, 19.19-10-1612, 369.

65 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 121, a don Rodrigo Calderón, 29-3-1613, 391.

66 Tres ejemplos: CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 121, a don Pedro de Zúñiga, 16-4-1611, 312; ; C. 172, a don Rodrigo Calderón, 5-9-1613, 406.

67 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 151, a la marquesa de Caracena, 19.19-10-1612, 369.

historia literaria o cultural – afirmar que el Renacimiento, con el Humanismo, representa, en sus momentos fundamentales – podríamos haber dicho fundacionales –, un intento de un «regreso» actualizador: quiere actualizar, de acuerdo con las perspectivas de su momento ciertos datos – y sus vivencias – de la cultura antigua – puede que el plural sea preferible – que le parecen más capaces de inducir una renovatio del hombre, renovatio que es también, y sobre todo, una vivificatio, porque desea ser en sus consecuencias últimas una transformatio. Una reconstrucción – un re – nacimiento – íntima y total. Así lo proponía A. Renaudet –criaban un mundo moderno con la ilusión de resucitar el antiguo» – en le problème historique de la Renaissance Italienn (1947) y sobre todo en «Autour d'une dinition de l'Humanisme» en su obra casi póstuma Humanisme et Renaissance publicado por la siempre benemérita M. Ile Droz en 1960.

Pero esta actualización no podía «realizarse», ellos lo sabían, sin la vuelta, nostálgica vuelta, a las fuentes de la Iglesia, al espíritu de esa Iglesia que fue el testigo – y de tantas modos la continuadora selectiva – de los esplendores últimos – ¿o primeros? – de un pasado por demás idealizado. ¿Una nueva síntesis? En cierta medida sí. Pero en determinado momento cuando ese movimiento va evolucionando – «la parábola del Renacimiento» – los que se dedican a estudiarlo hacen, en general, una sustitución que le es en algo contraria: en lugar de seguir estudiando las formas primeras de ese movimiento que subsisten en la paulatina desintegración del mismo, concentran sus preocupaciones en el estudio de sus consecuencias, esto es, en las transformaciones más o menos matizadas que se han ido produciendo. De acuerdo con esta perspectiva parece que ese tan acentuado deseo de actualización de que hemos hablado se diluye en la euforia de los resultados obtenidos. Raramente, al parecer, se habla de él a partir de un momento histórico cronológicamente amplio que es el Concilio de Trento. Un ejemplo curioso y por demás significativo es la penitencia que M. Bataillon se impone en la 2ª y 3ª edición de su Erasmio y España por el hecho de solo muy ligeramente haber dedicado, en 1937, un poco de atención a Juan de Ávila, una de las almas que en esa segunda mitad del siglo XVI se acordaban de ese tiempo primero y lo intentaba concretar en su Andalucía con el espíritu de San Pablo. «Jean d'Ávila retrouvé» (Bull. Hisp, 57-58 [1955-1956], 6-31) escribió más tarde M. Bataillon. ¿Y después? ¿Después se ha diluido ese espíritu en las disputas teológicas sobre alumbrados..., comunión frecuente..., oración mental / oración vocal..., discernimiento de espíritus..., establecimiento de Indices de distintos tipos? ¿O, al revés, y a pesar de todo esto, ha continuado? O un poco más complicadamente: ¿Por el hecho de que la Reforma se haya querido acaparar de ese deseo actualizador de la primitiva Iglesia, ese espíritu hay que ir

encontrarlo en la noción de la Iglesia criada por la Reforma? Esto es, tal como se habla de *translatio studii* a propósito de los orígenes lejanos del Humanismo, ¿no podrá hablarse de una *translatio spiritus* como causa del «esbatimento» de esa visión de la Iglesia en campo católico? Una pregunta que podrá parecer carente de sentido, pero oso recordar que la prohibición del siempre nombrado Erasmo no ha sido decretada ni solo ni principalmente por lo que criticaba – *Encomium moriae...*, *Colloquia...* –, sino – y sobre todo – por lo que proponía como sustituto – *Modus orandi...* – un «modo» – un método – de orar que no era muy nuevo, pero si actualizador.

O, volviendo a la cuestión anterior: ¿a pesar de todo lo que acabamos de sugerir, ese espíritu habrá continuado? Osamos pensar que hay que contestar afirmativamente – sobrevivió –, pero hay que ir a buscarlo por debajo de otro ropaje. En uno de los modos de mirar la Reforma: ese deseo de vivir ese sentido de la primitiva Iglesia que se descubre en la visión que muchas almas se forman de que la Reforma es una actualización de las distintas formas de perseguir la Iglesia en los tiempos de los emperadores.

De esta visión puede Doña Luisa de Carvajal ser un ejemplo feliz. Ella misma parece haberse dado cuenta de la perspectiva, ya que antes que se marchara a Inglaterra ponderaba:

Como ya se sabe, nunca la Iglesia floreció más en santidad y grandeza que cuando fue en sus principios afligida y se hallaba metida entre millares de enemigos; y en nuestros tiempos, las a do más estrechada y perseguida está, allí hay por la mayor parte mayores santos y almas más fieles a Dios y que guardan más perfectamente su santa Ley⁶⁸.

Esta misma idea o, mejor, la vivencia de esta misma idea vuelve Doña Luisa a expresarla algunos años después con matices insospechados:

Y así, hallará V. M. [en Inglaterra] raras personas espirituales que traguen bien el estar nadie, que pueda excusarlo, pendiente de la caridad ajena; y yo deseo que se introdujese el amor y estima de la pobreza santa y evangélica de la primitiva Iglesia y que [estas mis compañeras] se les parezcan en perfección, pues se les parecen en los trabajos⁶⁹.

La noción de «primitiva iglesia» es para ella aun la pauta que permite evaluar

68 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 17, a Magdalena de S. Jerónimo, 42-5-1603,135 (Subrayados nuestros).

69 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 100, al P. José Cresvelo, 5-11-1608, 276.

el modo como sus correspondiente reciben la noticia de su primera prisión:

Mucho me parece se ha de alegrar el padre Lorenzo [Da Ponte] de saber he sido presa, como tiene es espíritu tan templado al fervor de la primitiva Iglesia; y a mi es de harto contento haber subido este escalón...⁷⁰.

Estos tres ejemplos –que nos son los únicos –, juntamente con lo que nos dice sobre el culto que prestaba a los mártires, parecen suficientes para confirmar lo que hemos dicho sobre la sobrevivencia – modos y contextos – de la noción – y su vivencia – de «primitiva iglesia». Pero creemos será interesante presentar un matiz más que ofrece Doña Luisa de su esfuerzo de engrandecer y realizar en la vida de cada día el sentido de los primeros tiempos de la Iglesia, esfuerzo en que esta «pobrísimas peregrina», como ella se decía, siempre perseveró:

Y no se maraville V. M. [de pedidos de limosnas] que como es comunidad y monasterito digamos y adonde vienen peregrinos, siervos de Dios, como en la primitiva Iglesia a quien no se debe cerrar la puerta, es necesario tanto...⁷¹.

Su casa, mejor, su pobre «casita», no pretendía más que ser como «las de de los cristianos antiguos» ya que éstas «eran sus iglesias en la primitiva Iglesia y parroquias de otros; y en Inglaterra las de los católicos; y entre éstas, pareceme a mí, que debe hacer labor en los ojos de Dios, ver una de española, y no rica, pero harto aseada y decente y tan escondida...»⁷².

Escribiendo estas líneas estuve tentado a terminar copiando, como colofón, una página de Jean Danielou en su *Essai sur le mystère de l'Histoire* sobre urgente la necesidad de restaurar el sentido del huésped en el mundo actual⁷³. Sería el más bello de los comentarios a las palabras de esta dama española.

Pero Doña Luisa recordando otra vez prisión considera un nuevo aspecto de esta vivencia:

¿Qué diferencia hay destos santos mártires a los grandes antiguos? Aquí ¿no los vemos millares de testigos padecer y morir con notable alegría y constancia meramente por ser sacerdotes católicos y haber venido a enseñar la religión católica a Inglaterra como dice la sentencia de muerte que se les da? Sólo que en

70 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 97, a Mariana de S. José, 29-6-1608, 262-263.

71 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 100, al P. José Cresvelo, 3-9-1611, 330.

72 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 137, a don Rodrigo Calderón, 16-2-1612, 344.

73 DANIELOU, Jean — «Déportation et hospitalité». In *Essai sur le mystère de l'Histoire*. Paris: Editions du Seuil, 1952, 61-73 (66-67).

lugar de «católica» ponen ellos la supersticiosa religión romana...⁷⁴.

Y, como vimos, su más profunda y perene devoción fue actualizar «esos tiempos antiguos donde los condenados por la confesión de la fe recibían todos los honores antes y después del martirio».

Como coronación de estas vivencias tan matizadas de la misma idea – y noción – habría que asistir silenciosamente a un ágape, a que ya hemos hecho alusión, en la noche anterior al suplicio del P. Juan Roberts, un monje Benito que, siéndole notificada la sentencia de muerte, tanto temblaba que Doña Luisa tuvo que recordarle que también temblaba mucho el Gran Capitán armándose, porque sus carnes temían su corazón⁷⁵.

Creo que, a pesar de haberlos comentado muy por encima, los datos presentados habrán podido confirmar que el hecho de Doña Luisa haber querido actualizar viviéndolo, a su manera y en la medida de sus posibilidades, en los comienzos de Seiscientos y en el siglo – y esto sí que era algo de nuevo –, el sentido de su idea de Iglesia primitiva, nos aporta un testimonio – y creo que no aislado – de la supervivencia de ese espíritu que fue el sueño del siglo anterior y ordenó algunas de las tentativas de todas las reformas antes de la Reforma. Tengo alguna duda, hoy por hoy, que deba aproximarse a este estado de espíritu de que Luisa de Carvajal nos ofrece su sugestivo testimonio, la euforia espiritual por las persecuciones y martirio que subrayaran la expansión imperial de la fe y que constituyen un inmensa y divulgada literatura común a todas las órdenes religiosas y de la cual los modelos más perfectos son las cartas anuales de la Compañía de Jesús. Más allá del rasgo común del martirio por la confesión de la fe en Cristo, existen importantes diferencias de enfoque. De enfoque espiritual y de circunstancias. Y uno y otro parecen dificultar esa equiparación, pero aquí, más que considerar sus diferencias, cabe considerarlos como complementarios. Doña Luisa es el testigo de una visión de la Iglesia – de la Iglesia primitiva antes de más – que podría completarse con la que ofrece Fr. Juan de los Ángeles en algunas páginas de sus Comentarios sobre los Cantares.

Nada más resta que ponderar el segundo punto que he propuesto al comienzo: las lecturas de Doña Luisa de Carvajal, ella que desde muy joven fue una gran lectora. Su correspondencia está llena de referencias a obras leídas y a obras que necesita bien para sí misma, bien para ofrecer a algunos ingleses. ¿Sus gustos de lectura podrán integrarse, y justificar en parte por lo menos, su deseo de vivir el sentido de la Iglesia primitiva? Nos parece que hay que contestar afirmativamente. De hecho, el contexto que dejamos bosquejado es fruto de su

74 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 172, a don Rodrigo Calderón, 7-9-1613, 406.

75 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 121, a don Pedro de Zuñiga, 16-4-1611, 312.

experiencia. Sin embargo, la insistencia en la justificación de tal experiencia – dejando a un lado la justificación última de querer cumplir la voluntad divina –, esa justificación, decíamos, que va dando a lo largo de su correspondencia – el propósito constante de vivir el espíritu de la primitiva Iglesia – releva de su preocupación de «tradicición» que es posible encontrar en algunos autores espirituales anteriores y hasta sus contemporáneos.

Parece, pues, que sería interesante investigar las lecturas de Doña Luisa de Carvajal – lectora en castellano y en latín, que sabía muy bien esta lengua desde los días en que leía y traducía para su tío, el marqués de Almazán⁷⁶ – e intentar ver el modo por que podrían ellas haber suscitado y consolidado esa justificación que tanto se empeña en proponer a sus amigos y en cierta medida a proponérselos como ejemplo. No podremos detenernos mucho aquí en este aspecto tan importante. La investigación de las corrientes espirituales requiere prudencia y muchas veces la ponderación de matices que, aunque parecen significativos, son difíciles de precisar. Se trata de no correr el riesgo de confundir simples coincidencias con influencias reales. Por tal solo apuntaremos los autores que Doña Luisa confiesa haber leído y aquellos que ayudó a divulgar. De paso osaré sugerir cuánto Juan de Ávila podrá haber sido la autoridad más decisiva en la consolidación de algunas preocupaciones suyas. Pero no hay que olvidar que, más allá de todas las lecturas, está un alma, está Doña Luisa de Carvajal.

Por lo que respecta a sus lecturas en España donde hay que colocar el período de formación de esta señora podemos establecer la siguiente lista de obras.

Aunque no he logrado a identificar la larga y precisa cita que hace de las Epístolas de san Cipriano con indicación del n° del libro y el de la carta, no deja de ser curioso que el primer libro nombrado por Doña Luisa sea el primero de los Padres editado por Erasmo en 1520. ¿Tan exacta cita pertenecerá al *De laude martyrii* que muchas veces venía atribuido al obispo de Cartago? Posiblemente, lo que no he podido controlar; el Memorial de la vida cristiana de Fr. Luis de Granada, que podrá ser aquel libro de la Doctrina cristiana que, según un testigo de su proceso canónico, ella consideraba «el mejor libro que hay en el mundo, el más importante, la mayor y más cierta filosofía; y quien tuviere éste, no ha menester de más libros»⁷⁷; y parece natural que quien había pedido su opinión sobre un paso grave de su vida haya leído; *Aprovechamiento espiritual* de Francisco Arias y el *Aviso de gente recogida* de Diego Pérez de Valdivia, discípulo de Juan de Ávila. A esta lista, naturalmente muy incompleta habría que sumar alguna influencia del P. Luis de la Puente, aunque doña solamente

76 MENDOZA, Luisa de Carvajal y — «Autobiografía». *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 157.

77 ABAD, Camilo M° — *Una misionera...*, 147.

haya leído sus *Meditaciones en Inglaterra*, pero que la dirigió durante un breve tiempo.

Esta lista quedaría más incompleta aún si no se anotara la lectura de algunas obras de santa Teresa editadas en 1588 por fr. Luis de León, ya que Doña Luisa estuvo con frecuencia en relación con la M. Ana de Jesús, la gran auxiliar de la santa de Ávila y con otros grupos franco-flamencos de la reforma teresiana; San Juan de la Cruz está muy presente en las lectoras de esta señora española y singular poetisa espiritual. Doña Ana de Peñalosa, la dama a quien Juan de la Cruz dedicó *La llama de amor viva*, fue seguramente quien a su vez le regaló las copias manuscritas de las poesías del poeta carmelita, a las cuales hace alusión en alguna de sus cartas y cuya huella en su obra poética es muy sensible.

Hay que nombrar otra obra, quizá de las más citadas por Doña Luisa y que parece haber sido una de las obras de la literatura espiritual más divulgadas a partir de 1599: las *Insinuationes divinae pietatis* de santa Gertrudis de Helfta. Editada por la primera vez en España en 1599, de su obra se cuentan por lo menos 15 ediciones hasta 1782 y que se sepa nunca su influencia fue puesta de relieve por los que se ocuparon de las relaciones de la literatura espiritual «nórdica» con la literatura española de los siglos XVI y XVII. Menéndez Pelayo, Pierre Groult, Sánchis Alventosa, Fidèle de Ros, Saínez Rodríguez – para referir los principales investigadores – no han dedicado la más mínima atención a esta obra que en muchos momentos precede el movimiento de la llamada *Devotio moderna* y en alguna página presenta pertinentes coincidencias con santa Teresa.

A la lectura de las *Insinuationes* podrá deber Doña Luisa una de sus reflexiones más constante en el epistolario: el cuidado que la Providencia manifiesta por sus elegidos – curiosamente, cita, a tal propósito, una página del libro de la santa benedictina a don Rodrigo Calderón ya preocupado con su destino político⁷⁸ – y la importancia de la oración hecha por una tercera persona. Posiblemente a la obra de Gertrudis de Helfta estará presente en otros temas, otros puntos de meditación. Aquí, superficialmente, solo éste que creemos de las más importantes.

Muy curiosos se revelan los encargos de libros que desde Londres hace constantemente a sus corresponsales en España. De nuevo el Memorial de la vida cristiana de Fr. Luis de Granada y sus Adiciones al memorial; el tratado de *La oración mental* de Melchor de Villanueva y el *Flos sanctorum* de Bartolomé Cayrasco, el canónigo de la Gran Canaria, obra esta que, no lo sabemos bien por qué, es de las más pedidas por dona Luisa.

Un día, en 1612, pidió «una docena de libritos de Equivo declarados por el

78 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 155, a don Rodrigo Calderón, 4-3-1613, 407.

P. Giménez»⁷⁹, esto es, muy probablemente, los Ejercicios divinos revelados al venerable Nicolás Eschio, y referidos por Laurencio Surio. Traducidos de latín en lengua vulgar, y explicados por Fray Juan Ximénez..., pedido que coloca algunos problemas por que la primera edición conocida parece ser del año siguiente... Los Anales Ecclesiasticos del cardenal C. Baronio fueron por ella algunas veces manejados. Y por necesidad del contexto espiritual en que se movía tuvo la dama española que leer el *De Institutione christiana* de Calvino y comentar las Leyes inglesas sobre los católicos en Inglaterra, materia en que parece haber sido experta, si nos fiamos de la seguridad con manifiesta sus opiniones a tal respecto a los superiores del seminario inglés de Valladolid. El Libro de la religión de Inglaterra – ¿el *Book of common prayer*? – que le fue ofrecido por «un gentilhombre protestante para que viese su linda religión», mereció, de su parte, lectura tan atenta que lo devolvió «con la hoja doblada en cada mentira y contradicción, que tiene muchísimas, para que las vea...»⁸⁰. Cuidada atención parece haber igualmente dado a la obra de George Blackwell, el célebre archipresbítero sobre la licitud moral del juramento de fidelidad al rey de Inglaterra. Algunos de los ejemplares de esta obra que existirán en las bibliotecas españolas fueron seguramente enviados por ella a amigos y sacerdotes ingleses en Valladolid⁸¹.

Estas lecturas, verdaderamente excepcionales respecto a una dama de su tiempo y perfectamente comparables a las de muchos teólogos y canonistas de la época, fueron acompañadas de muchas otras que requieren una investigación más detallada. Unas letanias de la pasión de Cristo..., un librito de la semana santa..., unas crónicas..., unas vidas de santos en inglés..., podrán suponer devociones importantes en la espiritualidad de esta señora que para sus contemporáneos siempre constituyó un misterio y un motivo de admiración y, ¿por qué no?, de espanto. Por su fama de docta parece haber sido justamente alada en Londres, ya que ella misma confiesa que no es tan buena latinista como la creían algunos ingleses⁸².

Permítome recordar de nuevo dos nombre ya citados a propósito de las lecturas de Doña Luisa antes que se marchara a Londres: Fr. Luis de Granada y Diego Pérez de Valdivia, ambos discípulos directos del P. Juan de Ávila. Esto nos sirve para señalar el hecho de que ella fue, en España y en Inglaterra, una atenta lectora del P. Ávila. En 1607 pedía el «Audi, filia con la vida de su autor » y «eso

79 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 143, al P. José Cresvelo, 5 4-8-1612, 354.

80 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 130, al P. José Cresvelo, 5 4-8-1612, 330.

81 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 83, al P. José Cresvelo, 12 4-8-1607, 225: «El librito que llaman del archipresbítero envío con ésta a vuestra merced. Y si me da lugar el que lleva este pliego ahora a Flandes, en otra, aparte, diré lo que se me ofrece dél...».

82 CARVAJAL, Luisa de — *Epistolario*, C. 83, al P. José Cresvelo, 23 4-8-1608, 242.

de la última impresión», pedido este que nos insinúa lo exigente que era y lo bien informada que estaba en materia de libros.

Porque sería empezar la conferencia es imposible exponer aquí detalladamente lo que una investigación más profunda podrá descubrir sobre la influencia de Juan de Ávila en la espiritualidad de esta señora española en Inglaterra. Pero no resistiré a la tentación de sugerir que la noción de «indiferencia» que muchas veces manifiesta en sus cartas – sobre todo en relación a seguir en Londres o a regresar a España o Flandes – parece deberla a la lectura del tercer capítulo del Audi, filia o a los consejos del Apóstol de Andalucía. ¡Cuánto se habrá alegrado Doña Luisa leyendo o releendo el remate final de una carta de Ávila «a un discípulo predicador»!: «No se alegre con la prosperidad ni se derribe con la adversidad; mas el un tiempo espere al otro, y siempre confiado de Cristo, que le dará su favor, el cual sea con el siempre. Y esté sobre aviso, que, si es pregonero de Cristo, ha de ser probado»⁸³. Otro tema y éste seguramente más revelador de una lectura atenta de Juan de Ávila es la reiteración frecuente que hace de nunca ocuparse de negocios profanos, esto es, de política y gobierno. El tema que seguramente habría podido encontrar en otros autores, lo encontró con una suma de particularidades que no son fáciles de olvidar en las obras de Juan de Ávila, muy particularmente en el Audi, filia. Igualmente el constante afirmar de Doña Luisa que un rey, concretamente el rey de España, es el defensor de la Iglesia podría ser atribuido a una lectura de Juan de Ávila si no supiéramos que fue un tópico constante y bien entretelado de argumentos en la literatura de los siglos XV y XVII, y aun del XVIII si nos acordamos de algunos pasos, aunque de rebote polémico y de intención distinta, del Expediente del obispo de Cuenca y del Juicio imparcial sobre el Monitorio de Roma del conde de Floridablanca. Creo, hoy por hoy, que la continua recomendación de Doña Luisa a sus amigos que vivían en las cortes de España y de Flandes a que den «buen ejemplo» ya que una obligación de los señores – y por algo siempre apuntaba los nobles ingleses que volvían a la fe católica – podrá ser debido preponderantemente a la lectura de las cartas de Juan de Ávila a muchos señores de su tiempo. Si es cierto que es un tema frecuentísimo, casi un tópico, de la literatura laudatoria tanto como de la ascética, a favor de esta mi sugerencia milita no solamente el hecho de que el Apóstol de Andalucía abordó algunas veces el tema, sino la coincidencia de que una de las veces en que Juan de Ávila se ocupó particular y extensamente de tal asunto fue precisamente en una carta dirigida don Francisco Hurtado de Mendoza, futuro marqués de Almazán, el tío de Doña Luisa en casa de quién se educó. Es la célebre y larguísima carta dirigida «a un señor de este reino siendo

83 ÁVILA, Juan de — *Obras completas – Edición crítica – Epistolario. Escritos menores*. Madrid: BAC, 1952, 825 (C. 165).

asistente en Sevilla» dándole algunos consejos de buen gobierno cristiano⁸⁴.

Doña Luisa de Carvajal, no solamente leyó esta carta dirigida por el maestro Ávila a un familiar suyo, sino que también conoció muy bien, como venimos sugiriendo, el epistolario del gran predicador andaluz. En sus cartas Juan de Ávila compara con pesimismo su tiempo con los años primeros de la Iglesia⁸⁵. Sin más, no sabría yo decir quien fue el autor de la recomendación siguiente: «Trabaje de confesar y comulgar a mendo, por imitar aquel santo tiempo de la primitiva Iglesia, cuando comulgaban de ocho en ocho días los fieles». ¿De Doña Luisa? – Pues es de Juan de Ávila en su Breve regla de la vida cristiana⁸⁶. Muchas veces reimpresa autónomamente, esta breve regla fue publicada por la primera vez juntamente con el Audi, filia, en 1556, ese libro escrito para orientación espiritual de doña Sancha Carrillo, señora que con doña María de Vela y doña Marina Escobar forma un grupo espiritual extremadamente interesante en la España del siglo XVI.

¿Muchas fuentes? Algunas fuentes. Ellas por sí mismas significan algo: nos sitúan Doña Luisa de Carvajal en su tiempo espiritual y representan, hasta cierto punto, los hilos conductores de su espiritualidad. Algo nos dicen igualmente de las lecturas que alimentaban, en los años finales del Quinientos y en los comienzos del Seiscientos, la vida espiritual de las almas en el mundo. Pero, ¿qué significan en relación a Doña Luisa esas fuentes, esas lecturas?

Más allá de sus gustos, de sus orientaciones espirituales, tales lecturas sugieren – y hemos intentado captarlo – algunos de los modos cómo ella las elaborará: ahí está su ascetismo interior y exterior..., la disposición con la cual, «indiferente», está pronta para seguir la voluntad de Dios..., su llamamiento a la comunión frecuente – cuestión preocupante y polémica en sus días –..., su noción de Iglesia primitiva como pauta de la vida cristiana el siglo...

Pero..., ¿y Doña Luisa de Carvajal? ¿Cuál es su parte en todo esto? Porque, a pesar de todo, sentimos que Doña Luisa no está aquí. Habrá que ir a buscarla al sueño en que embarcó cuando era todavía muy niña... y no a las tierras de Extremadura..., Navarra..., Castilla..., las calles de Madrid o de Londres... Demasiados caminos de este mundo..., pero los que ella frecuentó. Tenemos que quedarnos en ellos...

Solo nos resta terminar. Antes, sin embargo, nos gustaría dar una idea de los «señores ejemplares» con quienes mantuvo dona Luisa correspondencia, quiero decir para quien escribió su «novela ejemplar»: la madre Magdalena de

84 ÁVILA, Juan de — *Obras completas. Epistolario. Escritos menores*, ed. cit., 311-343 (C. 11); Camilo M^o Abad, *Una misionera...*, 28.

85 ÁVILA, Juan de — *Obras completas. Epistolario. Escritos menores*, ed. cit., 280-281 (C. 3).

86 ÁVILA, Juan de — *Obras completas. Epistolario. Escritos menores*, ed. cit., 1040 (*Breve regla*).

S. Jerónimo e indirectamente la Infanta Isabel Clara Eugenia, don Alonso de Carvajal, su hermano, el P. Esteban de Hojeda, la Madre mariana de S. José, los marqueses de Caracena, sus primos hermanos yvirreyes de Valencia, el arzobispo de Toledo, don Bernardo de Sandoval y Rojas, el Patriarca S. Juan de Ribera, don Rodrigo Calderón. El duque de Lerma, don Pedro de Zúñiga... y con muchos otros que solamente porque conocemos los contaba entre sus amigos...

Por sus cartas para tales «señores ejemplares» y por otras de algunos para ella sabemos el interés que despertó su postura desafiadora delante de la Inglaterra ocupada en imponer «su» Reforma. Por un momento, aquel en que se vio envuelta en las condiciones de paz entre España e Inglaterra, todo este bello mundo de señores ejemplares estuvo, muy probablemente, pendiente de una cuestión: ¿Cuándo vuelve Doña Luisa?:

Pero, como sabemos, Doña Luisa no regresó.

En cierto sentido, parece que se puede sugerir que estamos presentes a un movimiento espiritual, eminentemente aristocrático, que durante años va siguiendo y reflejando los gestos y palabras con que uno de sus ilustres miembros iba intentando reproducir y embellecer con la mejor fe del mundo un pasado ya lejano mirado con los ojos del presente.

Doña Luisa de Carvajal y Mendoza: España / Inglaterra, 1566-1614. En este marco temporal, esta aristocrática señora española vivió, y con ella muchos de su rango, seguramente, los últimos reflejos de ese sueño renacimiento de regreso a una Iglesia primitiva, a sus ojos la más auténtica. Y, luego, nostálgicamente más bella.

CARDEAIS, REIS E SENHORES PELAS CARTAS (1615-1654) DE D. VICENTE NOGUEIRA*

JOÃO CARLOS SERAFIM

UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

joao Carlosserafim@gmail.com

RESUMO: Foi recentemente editada pelo CITCEM a correspondência de e para D. Vicente Nogueira – uma coleção de 120 cartas, escritas durante cerca de 40 anos, entre Setembro de 1615 e Maio de 1654. A predisposição cronológica, o cruzamento com as cartas correlacionadas contribuíram decisivamente para a compreensão cabal dos textos e dos contextos... Ficou clara a sua monumentalidade, a sua importância para a cultura portuguesa da época, vista a partir de Roma, Paris e Lisboa.

Neste artigo, far-se-á uma releitura deste espólio procurando, por um lado, aquilo que ele diz sobre a vida, as relações, os estados de alma, as alegrias e desesperanças de D. Vicente Nogueira; e, por outro, aquilo que noticia sobre a cúria romana, sobre a política e a diplomacia portuguesas e sobre os tão particulares procedimentos da Inquisição – muitas vezes tão destoantes dos usados em Roma...

PALAVRAS-CHAVE: D. Vicente Nogueira; Epistolografia; Cúria Romana; Diplomacia; Inquisição.

ABSTRACT: It was recently published by CITCEM the correspondence to and from D. Vicente Nogueira - a collection of 120 letters written for about 40 years, between September 1615 and May 1654. The chronological predisposition, the crossing with the related letters decisively contributed to a proper understanding of texts and contexts... It was clear its monumentality, its importance for the Portuguese culture of the time, seen from Rome, Paris and Lisbon.

In this article, we will make a re-reading of this estate looking for, on the one hand, what he says about life, relationships, moods, joys and despair of D. Vicente Nogueira; and, on other hand, what news on the Roman Curia on the Portuguese politics and diplomacy and on particular procedures as the Inquisition - often so discordant than those used in Rome...

KEY-WORDS: D. Vicente Nogueira; Epistolography; Roman Curia; Diplomacy; Inquisition.

A carta é um processo de comunicação quase tão antigo como a própria escrita... Basta pensar nas primeiras culturas escritas da Mesopotâmia e do Egito – nas tabuinhas em escrita cuneiforme encontradas em Amarna, por exemplo... – para se aferir de como em épocas tão remotas as cartas se usaram para veicular

informações, das mais confidenciais às mais oficiais...

E embora saibamos da consideração continuada e da larga tradição epistolográfica... – parece certo que o interesse pelas cartas, pelo estudos das cartas, despertou nas últimas décadas¹... Podia ser entendido como paradoxal tal interesse, precisamente num tempo em que se tornaram tão raras as cartas pessoais manuscritas e mesmo mecanográficas... Mas são compreensíveis as razões da historiografia actual... Como escrevia Agustín González de Amezúa – um dos primeiros estudiosos da literatura epistolográfica em Espanha –, em 1935, na introdução à edição do epistolário de Lope de Vega, «cada época se retrata en sus Cartas»². De facto têm estas um poder particular, uma capacidade única para revelar as pessoas e caracterizar os seus tempos e, neste sentido, tornam-se objectos de investigação histórica e literária. E têm sido inúmeros os epistolários publicados, constantes as notícias sobre novas descobertas, novas digitalizações, novos projectos de investigação...

No contexto da literatura epistolográfica em língua portuguesa no século XVII foi recentemente editada pelo CITCEM a correspondência de e para D. Vicente Nogueira³ – uma colecção de 120 missivas, escritas durante cerca de 40 anos, entre Setembro de 1615 e Maio de 1654. Algumas das escritas por D. Vicente Nogueira haviam sido publicadas por Lopes da Silva em 1925⁴. Mais tarde, em 1972⁵, foram editadas algumas outras por André Crabbé Rocha. E a

1 QUONDAM, Amedeo – Le “Carte Messaggiere”. Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un índice dei libri di lettere del Cinquecento. Roma: Bulzoni Editore, 1981; MARTÍN BAÑOS, Pedro – El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005; Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France. In Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991. Dir. de BRAY, Bernard ; STROSETZKI, Christoph. Paris : Klincksieck, 1995; MATT, Luigi – Teoria e prassi dell'epistolografia italiana tra Cinquecento e primo Seicento. Roma : Bonacci editore, 2005; LONGO, Nicola – Letteratura e lettere. Roma : Bulzoni Editore, 1999; La Correspondencia en la Historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita. Ed. SÁEZ, Carlos; CASTILLO GÓMEZ. Madrid: Calambur, 2002; La correspondance. Actes du Colloque International. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1985; CASTILLO, Carmen – La Epístola como género literario: De la Antigüedad a la Edad Media Latina. «Estudios Clásicos», 73, pp. 427-442; TRUEBA LAWAND, Jamile – El arte epistolar en el Renacimiento Español. Madrid: Editorial Tamesis, 1996; PONTÓN, Gonzalo – Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002; Cartas-Lettres-Lettere discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX). Dir. de CASTILLO GÓMEZ, Antonio; SIERRA BLAS, Verónica. Universidad de Alcalá: Servicio de Publicaciones, 2014.

2 BOUZA, Fernando – *Corre Manuscrito – una historia cultural del siglo de oro*. Marcial Pons, 2001. p. 138; GONZÁLEZ DE AMEZÚA, Agustín – *Lope de Vega en sus cartas, Introducción al epistolario de Lope de Vega Carpio*. In *Epistolario de Lope de Vega Carpio*. Ed. de G. DE AMEZÚA, Agustín. Vol. I. Madrid: Real Academia Española (1935) 1989, p. 236.

3 *Um Diálogo Epistolar: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)*. Introdução e edição de SERAFIM, João Carlos Gonçalves. CITCEM/F.L.U.P., Fontes 3. Porto: Edições Afrontamento, 2011, 451 pp.

4 NOGUEIRA, D. Vicente – *Cartas de D. Vicente Nogueira, Publicadas pelo Director da Biblioteca Pública de Évora, A. J. Lopes da Silva*. Coimbra: Imprensa da Universidade, sep. do «Arquivo de história e bibliografia». Vol. I (1925).

5 ROCHA, André Crabbé – *Cartas Inéditas ou Dispersas de Vicente Nogueira*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, s.d. [1972].

correspondência particular do Marquês de Niza tinha sido apenas parcialmente tratada nos trabalhos de José Ramos Coelho⁶, mantendo-se até então por levantar e estudar.

A edição de todas estas cartas, a predisposição cronológica, o cruzamento com as cartas correlacionadas contribuíram decisivamente para a compreensão cabal dos textos e dos contextos... Ficou clara a sua monumentalidade, a sua importância para a cultura portuguesa da época, vista a partir de Roma, Paris e Lisboa.

*
* *

Recorde-se que em 1632, D. Vicente Nogueira, cónego da Sé de Lisboa, uma figura prestigiada da sociedade lisboeta – filho de D. Francisco Nogueira, cavaleiro de São Tiago e membro do Conselho de Estado, e de Dona Maria de Alcáçova – é acusado de pedofilia e sodomia. Na sentença, publicada a 8 de Janeiro de 1633 – sem apelo nem agravo, porque o cónego era, comprovadamente, reincidente... – é condenado à suspensão do exercício das ordens, ao confisco de todos os bens e ao degredo para a Ilha do Príncipe... Ainda requereu a possibilidade de ficar mais tempo em Lisboa, mas um despacho de 3 de Junho de 1633 mandou que partisse imediatamente⁷. Só partiria, de facto, em 28 de Agosto, mas não chegou a pôr os pés na ilha do Príncipe... Depois de uma fuga arrojada⁸ e de uma passagem escusa por Madrid e Bolonha, chega a Roma em 1634⁹.

D. Vasco Luís da Gama, 1º Marquês de Niza¹⁰, aquando da segunda

6 RAMOS-COELHO, José – *O primeiro Marquez de Niza*. Separata do «Arquivo Histórico Português». Lisboa. Vol. I (1903).

7 A.N.T.T. – *Processo de Vicente Nogueira*, (17/06/1631-9/02/1635), PT-TT-TSO/IL/28/4241; BAIÃO, António – *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. 3ª edição. Lisboa: Seara Nova, 1972-1973. 1º vol., p. 198.

8 BAIÃO, António – *Episódios dramáticos*. Ed. cit., pp. 191-202; ROCHA, André Crabbé – *Cartas Inéditas ou Dispersas*. Ed. cit., p. 11.

9 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 15 de Maio de 1649 – *Um Diálogo epistolar*. Ed. cit., p. 237.

10 PRESTAGE, Edgar – *As duas embaixadas do 1.º Marquês de Niza a França (1642 a 1646 e 1647 a 1649)*. Sep. de «O Instituto». Coimbra. Vol. LXVI (1919). Sobre o Marquês de Niza veja-se: RAMOS-COELHO, José – *Manuel Fernandes Vila Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa*. Lisboa, 1894, pp. 25-27; RAMOS-COELHO, José – *O primeiro Marquez de Niza*. Sep. do «Arquivo Histórico Português». Lisboa. Vol. I (1903); AZEVEDO, Lúcio de – *História dos cristãos novos portugueses*. 3ª edição. Lisboa: Clássica Editora, 1989, pp. 247; 261; 277. As cartas de D. João IV para o Marquês de Niza estão publicadas: LARANJO COELHO, P. M. – *Cartas de El-Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza), embaixador em França*. Vols. I e II, 1940 e 1942. Veja-se ainda o Processo de Manuel Fernandes Vila Real. A. N. T. T. – *Inquisição de Lisboa*, nº 7794 (o testemunho do Marquês de Niza, está na 1ª parte, fls. 60 e sg., e a «Declaração que fez em Manuel Fernandes Villa Real, preso neste carcere do Sancto Officio», na 2ª parte, fls. 1 e sg.).

embaixada em Paris – desde o início de 1647 até Abril de 1649¹¹ – revelou vontade de fundar uma biblioteca pública em Lisboa¹². E, por conselho de Fr. Manuel Pacheco – um frade agostinho, residente em Roma e que D. Vicente Nogueira terá sempre como amigo e confidente¹³... – perceberá que D. Vicente, que não conhecia pessoalmente¹⁴, seria a pessoa certa para, num curto espaço de tempo, concretizar a sua vontade. A maior parte das cartas, portanto, são escritas ao serviço desse desiderato. A primeira carta conhecida de D. Vicente Nogueira para D. Vasco Luís da Gama tem bem definida essa «vontade de formar livraria»¹⁵. Por estas razões – tendo, claro está, como tema forte a questão das diligências na aquisição dos livros, os critérios de compra, os preços, os autores, as bibliotecas, etc.. – as missivas são enviadas com grande regularidade¹⁶, ganhando às vezes um tom diarístico e concentrando um conjunto imenso de informes... A páginas tantas o Marquês não resiste a elogiar o «modo tão gentil» e «tanta particularidade» das cartas que vinham de Roma...

São bons exemplos dessa minúcia as confidências que faz sobre os seus dois criados de câmara. Um deles, Marco António Nobili, era a companhia constante e a ajuda inestimável... Marco António tudo lhe engenha e em tudo o adjuva, mesmo nas leituras longas e noctívas: «... destes dous criados que me servem

11 A primeira comissão tinha terminado em 7 de Fevereiro de 1646 – Cf. RAMOS-COELHO, José – *O primeiro Marquez de Niza*. Ed. cit., p. 8.

12 Recorde-se que, no final do ano 1648, o Cardeal Mazarino estava prestes a abrir uma biblioteca pública que Naudé lhe havia arquitectado desde 1642. Era constituída por 40.000 livros, tornando-se uma das mais ricas do seu tempo. Os livros foram predispostos seguindo a filosofia da obra de Naudé, *Advis pour dresser une bibliothèque* – GAREL-GRISLIN, Julie – *Les manuscrits arabes et persans du cardinal Mazarin conservés à la Bibliothèque nationale de France*. Université de Lyon : ENSSIB, Diplôme de conservateur des bibliothèques, Janeiro de 2013. Disponível em <<http://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/document-60357>>; NAUDÉ, Gabriel – *Advis pour dresser une bibliothèque*. Reproduction de l'édition de 1644, précédée de «L'Advis, manifeste de la bibliothèque érudite» par Claude Jolly directeur de la bibliothèque de la Sorbone. 2ª edição. Paris : Klincksieck, 1994, p. VIII; A primeira edição foi em 1627 e a segunda em 1644 – Cf. NAUDÉ, Gabriel – *Advis pour dresser une bibliothèque*. Ed. cit., p. V.

13 D. Vicente NOGUEIRA para Pedro Mendes de São Payo, ?, 20 de Janeiro de 1646 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 79; «em Roma, donde sairei (e se posso antes do ano santo) já seja para Portugal, já – se lá me não quiserem – para Tivoli, onde hei ido ver um mosteiro e levei comigo a Fr. Manuel Pacheco sem lhe descobrir meu intento» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Junho de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 242; «Sendo o Portador desta o Padre M.^{re} Fr. Manuel Pacheco, tão grande servidor de V. S. e tão grande amigo meu, e ao qual devo ser quem me alcançou a honra que tenho de ser criado de V. S.» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 12 de Outubro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 287.

14 «...V. S. me não conhece mais que por cartas – e inda mal escritas» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Dezembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 316.

15 «Pareceu-me avisá-lo a V. S. para que de nenhum modo trate de querer livraria uniforme toda de ùa ligatura, porque a lançará a perder excepto nos que compra em papel» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 2 de Fevereiro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 83.

16 Em 1647, das vinte e nove cartas conhecidas, vinte são do Marquês para D. Vicente e seis são de D. Vicente Nogueira para o Marquês; em 1648 corresponderam-se quinze vezes; Em 1649 corresponderam-se trinta vezes (vinte e cinco de D. Vicente Nogueira e cinco de D. Vasco Luís da Gama... – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., pp. 52-53.

na câmara, quando tinha pensamento de ir aí, determinava dar a El-Rei Marco António para seu ajudante dela e por isso o neguei a Sachette quando mo pedia, escusando-me com que o queria fazer letrado. Porque sei que não terá El-Rei melhor criado e a V. S. um mocete de Tivoli de quinze anos já mui adiantado no latim, raro saber, modéstia e vergonha, excelente leitor que havia de aturar as quatro seis e oito horas de ler a V. S. para provar com V. S. se é certo o que dizia a todos o Duque de Alva que ele daria muito porque cada criado seu tivesse seis meses de noviciado em servir-me»¹⁷.

Ou as notícias que dá sobre a forma como enviava e recebia a correspondência. Muitas vezes usava os serviços de um famoso mariola que chamavam «Salóne» e que era – como diz... – mais conhecido em Roma que o Papa.¹⁸... E nem precisava de ficar em casa para a receber, porque se usava agora aquilo que chamam «bússula», uma «galante invenção da comodidade italiana» que – como faz questão de explicar a Cristóvão Soares de Abreu... – «é um buraco capaz de poder passar por ele um maço de cartas não descomunal, feito na porta de fora, por onde se deitam dentro e caem numa caixa cerrada com chave, ou sem, conforme o humor ou desconfiança do dono. E é de tal modo acreditada que, dando fé o escrivão que lançou a citação na tal bússula», se julga por legítima como feita na pessoa, e quem quer dizer muitas injúrias e vilanias a um poderoso – e inda Cardeal – lhas lança ali sem ninguém as ver nem saber, se não o paciente, que consigo as cose, e recose»¹⁹.

Ou ainda quando fala da forma como valorizava e trocava o dinheiro: «Não tem o mundo fazenda mais cobiçável, que juro na fazenda do Papa (...) E aqui, nos juro, nem conheceis almoxarife, nem pagais a ladroeira das justificações, mas todo o ano em dias de trabalho, das nove horas até o meio-dia, está aberta aquela tesoureria, onde está a mesa com a pipa de tostões e júlios²⁰ e vinténs. E sem dizer mais que o nome, diz o que tem o livro: Deve-se-lhe tanto. E V. M. assine e entretanto o tem contado já o outro. E sem se lhes fazer nem um comprimento de palavra, se sai. E os quartéis são de dous em dous meses. Grandeza e realidade é, que não tem exemplo no mundo. Com esta consideração – ou eu haja de viver e morrer aí, ou em Roma – sempre desejarei ter aqui o

17 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Dezembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 319.

18 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 10 de Julho de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 261.

19 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 8 de Fevereiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 221; D. Vicente NOGUEIRA para Cristóvão Soares de Abreu, Roma, 6 de Fevereiro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 383.

20 «Moeda de Itália, assi chamada, porque o Papa Júlio III a mandou cunhar; vale alguns noventa reis desta moeda» – BLUTEAU, Raphael – *Vocabulário Portuguez e Latino*. Coimbra, 1711. Vol. IV, p. 223.

pecúlio da minha herança»²¹.

E fica esboçada com alguma nitidez a vida, as relações, os estados de alma, as alegrias e as desesperanças de D. Vicente Nogueira. Quando chega, diz ter ficado a dever a liberdade e a honra a dois senhores: o Cardeal Francesco Barberini e o Mestre do Sacro Palácio, então o genovês Nicolla Riccardi²². Durante cerca de vinte anos, vive nos meandros da Cúria, tendo relações e contactos privilegiados e fazendo aquilo de que mais gostava: comprar, ler, coleccionar e vender livros... Viveu assistindo – às vezes simultaneamente... – duas figuras maiores da Cúria Romana: o Cardeal Giulio Sacchetti e o já referido Cardeal Francesco Barberini... Serviu o primeiro – embora com algumas intermitências²³... – até cerca de 1650²⁴. Acompanhou-o, por exemplo, na altura em que o Cardeal esteve como legado papal em Bolonha (1637-1640) e no período em que foi Camerlengo do Sagrado Colégio dos Cardeais (1641-1642). Recorde-se que foi, nessa circunstância, de Bolonha que, a 28 de Outubro de 1638, escreve a particular carta para Galileu em que lhe pede que fizesse o favor de lhe comprar, por intermédio de um seu servidor, todas as obras que tivesse editado e também todas as obras de seu pai, nomeadamente aquelas que havia composto sobre a música antiga²⁵... Para com Sacchetti, o seu primeiro senhor, nunca poupará elogios. Escreve a páginas tantas «era e é um anjo em carne humana, não saindo-lhe daquela boca verdade nem promessa, que não seja evangélica»²⁶.

Não menos importante foi a relação com o Cardeal Francisco Barberini – que havia sido legado papal em Avinhão e, posteriormente, em Espanha²⁷ – sobrinho

21 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 22 de Novembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 294.

22 D. Vicente NOGUEIRA para Galileu Galilei, Bolonha, 28 de Outubro de 1638 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 71. Nicola Riccardi foi Maestro del Sacro Palazzo Apostolico de 1629 a 1639, ano em que morreu – «Maestro del Sacro Palazzo Apostolico». In MORONI, Gaetano – *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*. Venezia: Tipografia Emiliana, 1846. Vol. XLI, pp. 215.

23 Numa carta de 25 de Novembro de 1647 fala nele como seu «antigo senhor» – D. Vicente NOGUEIRA Para D. João IV, Roma, 25 de Novembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 144; Numa outra, de 19 de Outubro de 1648, diz tê-lo servido oito ou nove anos – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Outubro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 187; Em 1649 confessa que, se não estivesse ao serviço de Saccetti, faria tudo para ir servir Carafa, nem que fosse como cozinheiro – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 11 de Janeiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 206.

24 «sendo eu então criado de Sacchetti, me veio muitas vezes visitar só pola excelência que lhe dava por mandado de Barberino» – D. Vicente NOGUEIRA para O Marquês de Niza, Roma, 19 de Setembro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 367.

25 D. Vicente NOGUEIRA para Galileu Galilei, Bolonha, 28 de Outubro de 1638 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 71.

26 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Outubro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 186.

27 Ainda o era em 1643 – BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispos*. Ed. cit., p. 117; «Francesco Barberini» In MORONI, Gaetano – *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*. Venezia: Tipografia Emiliana, 1840. Vol. IV, pp. 107-108.

do Papa Urbano VIII e irmão de Taddeo Barberini, que foi comandante do exército pontifício e do Cardeal Antonio Barberini... Os irmãos de Francisco – Taddeo e António – foram culpabilizados pela guerra encetada contra o Ducado de Castro (1641-1644) que teria tido, na sua génese, uma política expansionista da família Barberini. Era então duque de Castro, Eduardo Farnese (1573-1626), segundo filho de Alexandro Farnese, 3º Duque de Parma e Piacenza, e de D. Maria de Portugal. Em 1645, o novo Papa, Inocêncio X, ordenou uma investigação sobre os lucros ilícitos dos Barberini durante o pontificado de Urbano e em particular sobre a Guerra de Castro. O Cardeal Antonio e seu irmão Taddeo viram-se obrigados a ir para Paris, em 27 de setembro de 1645, onde receberam a hospitalidade e o apoio do rei Luís XIV e de seu ministro, o Cardeal Mazarino. Francisco Barberini foi envolvido nestas inquirições e viu-se constrangido, em 1646, à semelhança de seus irmãos, a fugir para França... O marquês de Niza, em Agosto e Setembro de 1647, em Paris, relaciona-se com o Cardeal e vai mandando notícias de tudo a D. Vicente Nogueira: «O Senhor Cardeal Barberino anda tão bem que 2ª feira o vi passar por esta rua, mas mais quisera que estivera em Roma quieto e sem moléstias²⁸» [...] «Segunda-feira me fez mercê o Senhor Cardeal Barbarino de vir honrar esta casa, e na mesma manhã havia eu tido audiência do Senhor Cardeal Mazarino²⁹».

D. Vicente Nogueira segue e vive com particular cuidado estas vicissitudes da família Barberini e é provável que, neste contexto, os seus serviços, em Roma, tenham passado a ter uma importância acrescida... Em Fevereiro de 1648, numa altura em que se perspectivava a morte de Inocêncio X, vê com apreensão a vontade que o cardeal revelava de regressar: «...lhe não louvarei a saída de Paris pois é mostrar que como abutres vinham à carniça de ser morto o Papa, ou movidos de um pronóstico despropositado que dizia que a 27 deste haveria sede vacante. Cousa que Deus poderá como Senhor fazer, mas a boa disposição de N. S. mostra que temos ali Papa para largos dez anos³⁰».

E em Maio do mesmo ano, estando o Cardeal já em Roma, fala da forma constrangida e amedrontada em que se via obrigado a viver... «Depois que veio é ãa suma inquietação com tal vida que se pode mais invejar a de um forçado de galé, porque os tais têm hora determinada de comer e de dormir, e este pobre senhor a não tem, saindo incógnito às horas mais despropositadas, e não falando com nenhũa de quantas pessoas tem em casa, sendo todas de mais e melhores

28 Do Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Paris, 30 de Agosto de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 114.

29 Do Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Paris, 13 de Setembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 117.

30 D. VICENTE NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 17 de Fevereiro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 163.

partes que eu, e já seja de andar com grandíssimo medo, já de arrependimento desta vinda a Roma desrepositadamente...»³¹

No entanto, a relação com o Cardeal Francesco Barberini – respeitosa e profundamente agradecida... – nunca chega a atingir o nível da admiração e da devoção incondicional. Esse lugar estava reservado para o Cardeal Pier Luigi Carafa (1581-1655), que morreria no dia 15 de Fevereiro de 1655, durante o Conclave.

O Cardeal P.^o Luís Caraffa, se for Papa, será um S. Gregório, ou um S. Leão, santo verdadeiro, sem fraudes, sem enganos, pobríssimo de espírito, sem cobiça de riquezas, nem pensamento nenhum mundano. Vassallo é de Filipe IV, mas tão fora de por ele fazer um pecado venial, como mil mortais. É o mal que meu amo – que nunca soube dar capelos a tais sujeitos, e deve haver reventado de dor de haver guardado esta glória para o seu inimigo Inocêncio – fará todas as diabruras porque ele não chegue a ser Papa (...) E em tal estado está com ele esta casa, que não me dão lugar de ter com ele nenhum comércio, sendo assi que quando o fizeram Cardeal me respondeu a carta, que envio a V. S. e que se eu não estivera com Sacchette o houvera de ir a servir inda que fosse de cozinheiro. Faz vida santa, e só pôr os olhos naquele rosto comprem os costumes. Seus creados confessam-se cada oito dias (...) Quando fugiu meu amo, o proveu Inocêncio na chancelaria, como proveu a Sforza no Camerlengato. Que faria Caraffa? Vai-se lançar aos pés do Papa e agradecer-lhe a graça – que eram quasi dous mil cruzados cada mês – e pedir-lhe o livre daquele trabalho, e de ser instrumento contra sobrinhos do Papa Urbano ao qual deve tudo o que não é o capelo. Porfia o Papa que aceite, procura escusar-se. Quando não pode escusar-se diz-lhe: «hora Santíssimo eu o aceitarei, mas com condição que cada mês lhe hei-de mandar em França os rendimentos do seu officio». Ouvindo o Papa isto, foi dar-lhe ùa bombardada e cessar a porfia. Este é Caraffa, e deste dizem meus companheiros, que não sabem que milagres há feito no cardinalato. E eu lhes respondo que maior milagre que ùa vida tão santa e tão exemplar. E que nas capelas e consistórios vejam se não se vê ùa composição e devoção inimitável...»³²

Embora não saibamos se há alguma relação de causalidade com a situação da família Barberini, é certo que, por estes anos, começaram as dificuldades para D. Vicente. A partir de 1648 – quando deixou de conseguir saldar uma dívida,

31 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 4 de Maio de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 170.

32 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 11 de Janeiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 206.

contraída, aparentemente, no cumprimento de diligências para o Marquês³³... – foi um acumular de inquietações...

Numa carta de 12 de Outubro de 1649 – levada pelo padre Frei Manuel Pacheco – num claro estado de desespero e necessidade, escreve: «Peço a V. S. que quando tenha um par de horas desocupadas, as queira dar às minhas cartas e com ãa pena na orelha as vá lendo devagar, dando ãa risca debaixo de cada cousa sustancial, e cuidando se é merecedora de conceder-se ou negar-se, e notar isto num papelinho de fora para quando V. S. me queira responder, não lhe ficar nada no tinteiro, que com isso verá V. S. meu miserável estado, e como e quando deve remediar-mo, estando como mercador falido»³⁴. No ano seguinte, vive, declaradamente, às custas de Fernando Brandão³⁵ – que desde 1641 era Encarregado de Negócios junto da Cúria Romana – e – imaginamos com que sofrimento... – terá de vender os livros mais preciosos para poder comer³⁶... E, não bastando todos estes constrangimentos, por questões que nunca se explicam cabalmente, ver-se-á obrigado – no ano de 1652 e nos primeiros meses de 1653 – a conhecer os rigores do aljube³⁷...

Mas parece-nos ajustado dizer que as dificuldades que D. Vicente Nogueira enfrentou a partir de 1648 não foram capazes de assolar a relação que tinha com Roma... Apesar de tudo, é em Roma que D. Vicente Nogueira encontra a “pátria” que em Portugal não teve e com a qual se mostrará agradecido até ao

33 Do Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 19 de Julho de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 407.

34 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 12 de Outubro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 287.

35 «A Ferdinando Brandão mandei mostrar a de V. S. e responde o que sempre, da pensão estar segura e agora inda mais, muito agradecimento da primeira annata que V. S. lhe dá. Ele me sustenta, dando cada somana a Marco António o que nela se gasta, mas raramente o vejo, por convir-nos assi a ambos, e por ele e seus avisos não sou o menos informado de Roma, nem o peor» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 29 de Janeiro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 327.

36 Foi o caso da *Vitae et res gestae pontificum* de Alfonso Chacon – CHACON, Alfonso (1540-1599), *Vitae et res gestae pontificum...*, Francisco Cabrera ..., & Andrea Victoriello, Roma: typis Vaticanis, 1630, fol; «O chacon dos novos – que na almoneda do Cardeal Ubaldino, sendo muito rogado, comprei em 4 escudos, e ãa grande necessidade para comer vendi em 16 – não dece já dos 20» – D. Vicente NOGUEIRA para O Marquês de Niza, Roma, 5 de Março de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 336; SERAFIM, João Carlos Gonçalves – *A infância de Cristo em Adnotationes et Meditationes in Evangelia do Padre Jerónimo Nadal (S. J.)*. «Via Spiritus». Porto. Vol. 17 (2010), pp. 79-107

37 O Marquês recebe notícia da prisão de D. Vicente por uma carta de Fernando Brandão escrita em 21 de Janeiro de 1652: «É só me deram ãa de Fernando Brandão de 21 de Janeiro em que me diz que V. M. ficava preso. Se eu disto teria pena julgue-o V. M. das minhas obrigações e do que eu devo a V. M. e me tem esta nova com a maior dor e maior cuidado que pode ser, assi por julgar a V. M. com moléstia, como por se me não falar com clareza na causa. E na carta que S. Majestade teve, falando-se-lhe nas pessoas que haviam sido presas, não se lhe fala em V. M.» – Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 18 de Março de 1652 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 422; Está preso no fim de 1652 – Cf. Carta do Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, ?, Novembro de 1652 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 431; Disse ao Marquês que, finalmente, tinha saído da prisão por uma carta de 12 de Abril de 1653 – Cf. Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, 11 de Julho de 1653 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 444.

final dos seus dias³⁸... Apesar do desejo manifesto de regressar a Portugal, na esperança da protecção de D. João IV e de alguns grandes senhores a quem havia prestado prolongados serviços³⁹... – nunca conseguiu realizar esse desiderato e foi-se rendendo à desilusão: «nestes dezoito meses – escreve para D. João IV – conheci os perigos a que me oferecia, dos quais V. Majestade, sendo Rei e chamando-se Rei, me não podia segurar, me resolvi a morrer em Itália, com poucas saudades de Pátria tão ingrata e desventurada»⁴⁰...

*
* *

Roma – «terra de verdade», «terra de Liberdade»⁴¹... – não se devia confundir com a Cúria Romana... De facto, não havia outro sítio em que mais se aprendesse e soubesse, mas também não existia outro em que mais se mentisse... E «é esta a corte tão extravagante – por não dizer corrupta – que nada nela pode menos que a razão e justiça. E se esta algũa vez vence, não é sem grandes diligências, indústrias, e gotas de sangue»⁴².

São muitas as folhas em que se fala das particularidades do pontificado de Inocêncio X... Giambattista Pamphili, apoiado pela facção espanhola – e apesar da declarada e empenhadíssima oposição do Cardeal Mazarino... – foi eleito Papa em 15 de Setembro de 1644, quando já contava com 70 anos de idade.

38 «Esta cortesia e confiança se faz em Roma a um pobre clérigo português, só porque o têm por homem de bem. Mas é porque aprendem do Papa e Cardeais a moderação com que usam de seus officios que parece tomam só para ganharem amigos e corações» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Setembro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 365.

39 Fr. Manuel Pacheco, numa viagem que fez a Lisboa, tentará arranjar condições para o regresso de D. Vicente: «Muito me importava haver chegado Fr. Manuel Pacheco antes que aí se provesse o officio de guarda-mor da Torre do Tombo, porque se houvesse de tornar a Lisboa, aquele e o de bibliotecário d'El-Rei e de V. S. me seriam muito a propósito. Porque o apontava a Pedro Vieira, do qual há um ano que não tive resposta algũa» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 29 de Janeiro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 328; «Frei Manuel Pacheco me não viu há muitos dias, mas eu o buscarei amanhã, que são 2 de Abril, para saber dele se falou a El-Rei algũa palavra na vinda de V. M.. E quando o não haja feito praticaremos acerca de como deve falar. E agora era V. M. necessário a El-Rei para mil cousas e para a livraria que vai ordenando, que será grandíssima por lhe ter metido a de Vila Viçosa e a do Senhor Infante, e a do Marquês de Castel Rodrigo, e muitos outros livros. E me queria agora comprar a minha, e não estou fora de lhe vender alguns livros, se mos pagar bem» – Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 20 de Abril de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 346.

40 D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 18 de Setembro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 410.

41 «Mas em Roma, terra de liberdade e verdade, se sabe bem de onde aí nace tanto mal, e de onde aí tem El-Rei de Castela tantas espias, e donde daí chegam cada dia correios a Madrid com novas, não digo dos aprestos d'El-Rei, mas inda mais meúdas...» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 30 de Abril de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 353; D. Vicente NOGUEIRA para Nicolau Monteiro, Roma, 13 de Setembro de 1645 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 77.

42 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 27 de Setembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 282.

Os onze anos de pontificado – morreu no dia 7 de Janeiro de 1655 – por razões políticas e também pelas limitações físicas do pontífice, foram particularmente atribulados. E D. Vicente Nogueira dá notícias frequentes sobre a fragilidade e as maleitas do Papa: em Dezembro de 1647 pensava-se que duraria poucos meses⁴³; durante o ano de 1648 manteve-se essa expectativa de tal forma que circulavam prognósticos de sede vacante⁴⁴; no entanto, em Dezembro do mesmo ano, diz estar «mais são e robusto do que nunca esteve»⁴⁵, embora cheio de limitações e numa carta de Setembro de 1651 escreve:

No Papa há duas doenças contrárias. Uma é mal de rins e areias, que requerem que ele faça exercício, para que com ele se lhe não peguem, antes caiam e saiam; outro é que, tendo ele uma fonte na perna esquerda, se lhe cerrou naturalmente haverá quatro meses, com muito gosto seu, que esperava com caminhar muito que se lhe fortificasse o estômago, e andava léguas inteiras. Eis que lhe deu uma febre aguda, e vendo-se em grande perigo da vida, lhe deram nas pernas um remédio que aqui chamam vesicatório, que se dá aos moribundos. E é um cáustico que, em três horas, faz chaga e chama todo o humor ruim do corpo àquela parte, tirando-se das partes vitais, coração, fígado, baço, etc. Fez o cáustico no Papa mais movimento do necessário, porque se lhe encheram as pernas de chagas, engrossando-se-lhe muito, e com dores tão grandes que não pode menear-las, nem ter-se em pé, inda com um bordão, e lhe purgam em fio, sendo-lhe pois impossível menear-se, com o que o mal dos rins o pode matar. Achou o seu médico Fonseca⁴⁶ e nosso português de Lanego e riquíssimo, um meio com que o Papa se acha muito bem, e muitos cuidam sarará de todo. E o remédio é assentar-se o Papa numa cadeira feita para isso, na qual o trazem os seus lacaios por todo o palácio e jardins. E nela mesma o metem nas andas, e talvez no coche, sem que ele mova as pernas. Mas o movimento das andas, e inda mais o do coche, lhe sacode e esbate todo o corpo, com o que se tem notoriamente melhorado. E sai de casa quase todos os dias, e o encontram pelas ruas, e todos os dias dá audiência e negoceia

43 D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 25 de Novembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 144-145; «E por se acaso V. Majestade quiser que vejam seus conselheiros o estado da saúde do Papa, e quam poucos meses se cuida que durará» – D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 2 de Dezembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 146.

44 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 17 de Fevereiro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 163; D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 1 de Junho de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 175.

45 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 7 de Dezembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 202.

46 Gabriel da Fonseca (1585-1668) – ANTÓNIO, Nicolau – *Bibliotheca Hispana noua: sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt notitia*. Madrid: Apud Joachimi de Ibarra., 1788. **Tom II** (págs. 541 da versão digital).

*como em inteira saúde*⁴⁷.

Mas é implacável o retrato do pontífice... É um homem medroso⁴⁸, indeciso, avaríssimo, cobiçoso⁴⁹ e hiper-influenciado por sua cunhada, Olímpia⁵⁰. Aliás a correspondência dá a Olímpia um claro relevo que não destoa da centralidade que esta personagem ganhou, neste contexto, nos estados pontifícios... Olímpia Maidalchini (1594-1657), nascida em Viterbo de uma família humilde, casou em primeiras núpcias com um concidadão rico, do qual ficou, pouco depois, viúva. Casou segunda vez com Pamphilio Pamphilj, um nobre trinta anos mais velho do que ela. Na nova família, Olímpia fez amizade com o seu cunhado, o cardeal Pamphilj, eleito Papa em 1644. Entretanto, Olímpia fica viúva pela segunda vez e torna-se íntima e conselheira do Papa, o que lhe trouxe a crítica dos italianos e dos protestantes franceses. Inocência X nunca tomou uma decisão nem nomeou ninguém sem a ter consultado... Logo no segundo mês do seu pontificado, fez assentar o governo da Igreja no filho mais velho de Olimpia, Camillo Pamphilj, elevado a cardeal em 14 de novembro de 1644. Mas Camillo – contra o conselho da sua mãe e do Papa – renuncia ao cardinalado em 1647 para casar com a bela e riquíssima Olímpia Aldobrandini. Esta “deserção” fez com que fosse feita a nomeação de um novo cardeal com 17 anos de idade: um sobrinho de Olímpia, Francesco Maidalchini, que se revelou incapaz e, por isso, é afastado em 1649⁵¹.

47 D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 18 de Setembro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 411.

48 «É se Papa Inocência não fora homem muito medroso, já tivera feito alguma carafesea, porque se lhe conhecem bons desejos, mas inda vê aos franceses com algum vigor. Que Deus nos livre se os visse caídos»

- D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 1 de Junho de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 177.

49 «Deste Papa ninguém espere graça, porque a mais justificada e que nunca se negou, nega ele com grande gosto. E ouço dizer que, com ser avaríssimo e cobiçosíssimo de dinheiro, inda é maior o seu contentamento em negar e isto com tal extremo que mais de trezentos mil cruzados de dispensações estão depositados, sem nenhũa sair. Julgue V. S. ão tão extravagante como grão cruz de Malta – que é injúria do Grão Mestre – como a concederia este, inda que interviesse não digo crédito de mil escudos, mas de vinte mil. Assi que tenha ãa pouca de paciência Dom João de Sousa até Deus mudar as cousas como sempre se lhe pede» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 23 de Novembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 194; «o Papa é quem arriba digo, e não lhe deu Deus licença para fazer bem a ninguém» - D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 23 de Novembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 195. 50 D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 25 de Novembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 144; «E por se acaso V. Majestade quiser que vejam seus conselheiros o estado da saúde do Papa, e quam poucos meses se cuida que durará» – D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 2 de Dezembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 146; D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 1 de Junho de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 178; «O Papa esteve ontem na sua vinha e em S. Pedro e anda mais são e robusto do que nunca esteve, e esta menhá está em consistório no qual se houver algũa novidade a avisarei antes de serrar o maço» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 7 de Dezembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 202.

51 A partir de 1651, Camillo Pamphilj volta ao «estado de graça» e a sua mãe regressa em 1653, reencontrando todas as prerrogativas e reivindicando mais influência que anteriormente. O Papa Inocência X morre

A correspondência vai dando notas – suculentas, diga-se... – de todos estes imbróglis... A páginas tantas escreve:

Não há cousa que mais prejudique a saúde que desgostos, principalmente se são domésticos, e entre pessoas amadas, e assi desde que Soror Ághata, irmã do Papa, se lhe queixou da cunhada dona Olímpia, com ódio do filho querer desfazer a casa de Pamfília, e levantar a sua Masdalquina, nunca mais o velho teve um momento de saúde. E inda que verem-no retirado, se atribuía a arte, não era se não doença, e tal que seu médico Fonseca o sangrou. E suspeitando-se que era pedra, e que convinha sair, inda que fosse numa cadeira, saiu. Mas em lugar de achar quem clamasse «Viva o Papa Innocencio», não ouviu se não clamores do povo, «Padre Santissimo, panhota grande, que morremos de fome», cousa que lhe deu tanta pena, que mandou súbito aos silheteiros que o tornassem a casa, até dentro da qual vinha a viúva, clamando com um pão na mão, em modo que o Papa, chegando à Câmara, começou a gritar «que não era só Papa Urbano o enganado, e que ele o era mais, e que ninguém lhe falava verdade, se não o povo, quando se lamentava». Tornado à cama raivoso e rabujento, passou quinta-feira 28 sem poder ourinar. E quando, à sexta 29, se conheceu que não podia, foi necessário notificar-lhe o perigo em que estava, havendo trinta e seis horas que retinha a ourina, e ele se dispôs a ordenar as cousas tocantes a sua casa, provendo tudo quanto estava vacante nos seus, e dando quitações a dona Olímpia e todos seus devedores (...) ao minino Cardeal Masdalquino deu a de mil e quinhentos cruzados. E enfim se nesse dia se sucedesse outro Papa não acharia nada que prover. Dizem que pediu a dona Olímpia quisesse fazer ùa doação, mortis causa, de tudo que tivesse a seu filho, mas não a poudo vencer, mas ela sí, que o venceu, a que nem o nomeasse. Asegurados pois os interessados, começaram a aplicar-lhe remédios, com os quais, depois de trinta e sete horas de retenção, ourinou e se quietou. Mas muitos crêem que acabará em breve, e pronóstico há que o ameaçava morrer três dias depois do de Santa Catherina, mas compriu-se num accidente mortal...⁵².

em janeiro de 1655. Olimpia é banida pelo novo papa, Alexandre VII, logo nos primeiros dias do pontificado, e morre em 1657 – MATHIEU-ROSAY, Jean – *La véritable histoire des Papes*. Paris : Jacques Grancher, 1991 ; LOPES, Antonino Lopes (trad.: Claudine Cocozza) – *Les Papes, La vie des papes à travers 2000 ans d'histoire*. Roma : Futura Edizioni, 1997 ; LEVILLAIN, Philippe (s. dir.) – *Dictionnaire historique de la papauté*. Fayard, 2004.

52 D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 2 de Dezembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 147.

E abundam estas alusões a um papa que – apesar de não ter «ruins inclinações» e que «obraría bem se o não enganassem» – estava agrilhado por interesses e conveniências... Como brilhantemente descreve, aquilo era um «exemplo maravilhoso da miséria humana e para que ninguém inveje aquelas alturas»⁵³.

*
* *
*

Outra razão da monumentalidade deste espólio é a capacidade que tem de interpretar a difícil situação política que – externa e internamente – Portugal estava a viver... No que às relações diplomáticas entre Portugal e Roma diz respeito, apresentavam-se duas tarefas hercúleas: por um lado, conseguir o reconhecimento papal da legitimidade do rei D. João IV ao trono de Portugal; por outro, alcançar o provimento dos bispados e dos outros benefícios. Desde o início se percebeu que a relação com Roma era a questão prioritária... Para além dos serviços dos residentes que foram desempenhando o papel de agentes do rei – como Ferdinando Brandão, o padre João de Matos, Fr. Manuel Pacheco e o padre Nuno da Cunha... – uma solução foi o envio de representantes à Santa Sé, quer por parte do monarca, quer por parte do estado eclesiástico⁵⁴. Logo em Abril de 1641, D. João IV promove a primeira embaixada, liderada pelo Bispo de Lamego, D. Miguel de Portugal, que chega a Roma em 20 de Novembro de 1641. Os diplomatas espanhóis, em Roma, fizeram tudo para impedir que fosse recebido pelo Papa⁵⁵, compelindo-o a que condenasse publicamente a rebelião portuguesa. Apesar de muitas diligências e esforços, D. Miguel de Portugal sai de Roma a 11 de Dezembro de 1642 sem ter conseguido ser recebido por Urbano VIII⁵⁶.

No início de 1644 o clero português decidiu mandar um seu representante, Nicolau Monteiro, prior de Cedofeita e, mais tarde, Bispo do Porto. Ainda conseguiu ser recebido pelo Papa e mostrar os enormes danos que a falta de

53 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 10 de Julho de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 264.

54 BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados e Concílio Nacional no Reinado de D. João IV*. «Lusitania Sacra». Tomo II (1957), pp. 111-219; TORRALBA, Luís Reis – *Ideologia política e teoria do estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, Vol. I e II; AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal*. C.E.H.R.U.C.P., Circulo de Leitores, 2000, vol. II, p. 159.

55 Como secretário, levava o Desembargador Rodrigo Rodrigues de Lemos e como agente na cúria, o Cónego Pantaleão Rodrigues Pacheco. A comitiva foi assaltada nas ruas de Roma em 20 de Agosto de 1642, resultando da refrega mortos e feridos – BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados*. Ed. cit., pp. 117-128.

56 No ano seguinte, em Abril – ao mesmo tempo que se procurava o envolvimento de França... – D. João IV pensou enviar a Roma, em missão extraordinária, Marquês de Niza, então embaixador em Paris... – Cf. D. JOÃO IV para o Conde da Vidigueira, 18 e 19 de Abril de 1643, *Corpo Dipl. Port.* Vol. XII, pp. 359-360; BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados*. Ed. cit., p. 134.

provimento dos bispados estava a causar na igreja portuguesa onde, na altura, havia já dezassete mitras vagas, mas, no dia 2 de Abril de 1645, foi atacado por um grupo de castelhanos e napolitanos, tendo morrido, na circunstância, um dos seus lacaios⁵⁷... Nicolau Monteiro regressou a Portugal em 1646 sem nada de positivo ter conseguido atingir⁵⁸...

Apesar de se estarem a esmorecer todas as esperanças⁵⁹, em Outubro de 1648, D. João IV decide ainda, a pedido dos três estados, enviar a Roma Manuel Álvares Carrilho, oficialmente como agente do clero, mas tratando, na realidade, dos negócios do rei. Entre os assuntos pendentes, a questão da confirmação dos bispados continuava o mais premente. Aliás, nas últimas ordens que dera ao Padre Nuno da Cunha – jesuíta e assistente na cúria generalícia de Roma, e que D. Vicente Nogueira diz ser tido como «a alma e os olhos d'El-Rei»⁶⁰ –, D. João IV já tinha mandado que, de todas as formas, se mostrasse ao Papa os danos causados pela vagatura dos «26 Bispados do Reino e conquistas», e se lhe fizesse sentir «quão mal deve parecer a Deos Nosso Senhor, que pelo respeito temporal de comprazer a ElRey de Castella, morrão sem sacramentos milhares de fiéis nas conquistas por falta de sacerdotes e de Prelados que os ordenem»⁶¹.

E a respeito das diligências de Roma, gostaríamos de salientar a forma como as cartas conseguem dar tonalidades novas ao contado na correspondência oficial descrevendo caracteres, revelando pormenores, segredos, motivações escusas... As endereçadas por D. Vicente Nogueira de forma particular – por ser tão conhecedor das personalidades, das orgânicas, dos interesses da Cúria Romana... – revelam uma extraordinária capacidade de interpretar e uma facilidade única de antecipar atitudes e reacções...

Nicolau Monteiro, Prior de Cedofeita – que se serve de D. Vicente Nogueira para que, usando os seus contactos com Fernando Brandão, lhe fosse dando

57 No «memorial» entregue em Roma a Inocêncio X, da autoria de Nicolau Monteiro, como argumento para se defenderem os direitos de D. João IV à sucessão de Portugal, referia-se as profecias de Bandarra, «varão para sempre célebre» – MARQUES, João Francisco – *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: Centro de História da Universidade do Porto/INIC, 1989, vol. II, pp. 292, nota 58; 381.
58 BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados*. Ed. cit., p. 168.

59 Em meados de 1647 D. João IV revela a esperança de que o problema dos bispos se ia resolver. Em 12 de Julho desse ano escreve ao marquês de Niza em que declara destinar 20 000 cruzados para agradecer os que tivessem parte na consumação favorável do negócio. Noutros momentos foi o desalento que se instalou: numa carta que o Rei envia ao padre Nuno da Cunha, em jeito de ultimato, estabelece a data do nono aniversário da sua subida ao poder para que toda a situação com Roma se resolvesse, ameaçando cortar relações com a Santa Sé – AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa*. Ed. cit., vol. 2, p. 160.

60 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 27 de Março de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 235. Era irmão do Bispo de Elvas, D. Manuel da Cunha, capelão-mor de D. João IV – MARQUES, João Francisco – *A Parenética Portuguesa*. Ed. cit., vol. I, p. 58; 263 (50); vol. II, pp. 353-354.

61 BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados*. Ed. cit., p. 205.

informes sobre a receptividade que as suas diligências estavam a ter na Cúria⁶²... – era um «boníssimo eclesiástico», mas a jornada de Roma «foi tão ignominiosa para esse reino quanto não crerá quem não houver tocado Roma nem lido as lágrimas com que a lamentava no meio de suas prisões o def.to infante D. Duarte⁶³ em cartas a Manuel Álvares Carrilho, quasi acautelando-o dos atoleiros deste seu simplicíssimo antecessor»⁶⁴...

E olhando para o clima político em Roma, revela dificuldade em perceber a pertinência da legação de Manuel Álvares Carrilho. Considera-a, aliás, «escusadíssima»⁶⁵. Sobre o propósito maior – a atribuição dos bispados – ao contrário da comum opinião, acha que não traria benéfico para o rei... O prolongamento do impasse podia resultar em benefício dos interesses do rei de Portugal conseguindo proveitos para bem da coroa... «Eu desenganei já a El-Rei, que em o Papa não passar os bispados lhe fazia a maior amizade e favor que podia, mas isto não só se não entendeu lá assi, antes me deve haver sido de muito prejuízo, mas se acertei ou não, inda mal, porque o tempo nos há-de desenganar»⁶⁶.

E no relato pormenorizado das ocorrências fica claro que uma das razões para este outro fracasso foi o facto de entre os portugueses que, em Roma, tinham o encargo de tratar dos negócios do reino, não haver aproximação e

62 De Nicolau MONTEIRO para D. Vicente Nogueira – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 75; D. Vicente NOGUEIRA para Nicolau Monteiro, Roma, 13 de Setembro de 1645 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 76; «Agora me mandou o Prior de Cedofeita – que vem para mestre das infantas – um livro que imprimiu em latim da sua jornada» – Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 17 de Dezembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 315; Refere-se, com certeza, à obra publicada em Lisboa nesse mesmo ano – *Vox turturis Portugallia gemens ad Pontificem Summum pro Rege suo...* Lisboa: na oficina de Domingos Lopes Rosa, 1649. Cf. SILVA, Francisco Inocêncio da – *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1862, VI, p. 289; ALBUQUERQUE, Martim de – “*Biblos*” e “*polis*”, *bibliografia e ciência política em D. Vicente Nogueira, (Lisboa, 1586-Roma, 1654)*. Lisboa: Nova Vega, 2004, p. 68, n. 224. 63 O Infante D. Duarte (1610-1649), irmão mais novo de D. João IV, deixou Portugal em 1634 para servir o Imperador Fernando III da Alemanha na Guerra dos Trinta Anos. Depois da restauração, Espanha conseguiu – por via diplomática – que o Imperador prendesse o Infante. Apesar das muitas diligências e esforços do Monarca português, de nenhuma forma se conseguiu a libertação de D. Duarte que morre, no castelo de Milão, depois de 8 anos de cativeiro, no dia 3 de Setembro de 1649 – SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*. Editorial Verbo, vol. V, p. 34.

64 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, 5 de Março de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 331.

65 D. Vicente NOGUEIRA para D. Vicente Nogueira, Roma, 7 de Dezembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 199; Nuno da Cunha, encarregado dos negócios da Coroa em Roma, «começou a correr todos os cardeais e ministros, prevenindo-se» – D. Vicente NOGUEIRA para D. Vicente Nogueira, Roma, 7 de Dezembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 200.

66 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 7 de Dezembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 201; «O Doutor Carrilho inda não teve audiência nem inda o padre assistente. Até agora não se vê esperança de negociar e já todos conhecem que o mandá-lo cá foi mais importunidade dos bispinhos que conveniência de S. Magestade a quem convinha só tratar de aceitar-se-lhe a obediência porque então tudo o mais correria chaamente» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 22 de Fevereiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 228.

entendimento. Cada um queria chamar a si a honra de conseguir um acordo final, desaprovando os passos que anteriormente tinham sido dados. Mesmo o Dr. Carrilho enfermou desse defeito: desconhecedor do ambiente romano, desvalorizando tudo o que o Padre Nuno da Cunha entretanto tinha acordado, julgou que – com dinheiro e intransigência... – tudo conseguiria resolver⁶⁷...

E parece-nos que a procura de protagonismo foi um mal que atingiu também D. Vicente Nogueira... Tendo em conta o seu saber e o seu conhecimento de Roma, revela sentir-se o mais autorizado para aconselhar e assessorar aquelas negociações... Antes já sentia que o rei só ligava ao que lhe era dito por Nuno da Cunha⁶⁸, agora, depois dos primeiros contactos com Manuel Álvares Carrilho, sentia-se invejado e relegado e, por isso, passou a olhar tudo aquilo de uma forma crítica e depreciativa. Pelo que conta ao Marquês, Manuel Carrilho, mesmo antes de chegar provocou pompa e circunstância... Quando ainda estava em Livorno, mandou preparar uma quinta, nos arredores de Roma onde se instalaria⁶⁹... E, depois de chegar, revelou megalomanias⁷⁰ e impreparações e protagonizou intransigências e falhanços...

Ontem – escreve – estive comigo desde o jantar até noite o Doutor Carrilho agente dos três estados, e me pareceu curta a sessão com ser de quatro horas – tais notícias me deu do que vai em Lisboa. (...) O Agente se pôs em grandes alturas, e vaidades escusadíssimas, que podem danar mais depressa que aproveitar (...) e assi tem tomado um palacete em que já habitou cardeal e por aluguer de hebreus. Aparelhou cinco ou seis estâncias tão nobremente como V. S. pudera de damascos belíssimos com bons bufetes, escritórios, cadeiras, cousa

67 O Padre Nuno da Cunha – devido à posição ameaçadora da Corte de Madrid – tinha entretanto aceitado o acordo de que seriam mandadas as bulas unicamente para a sagração dos Bispos e que estes governariam as suas dioceses como administradores, sem bulas de provimento. E isto não agradou ao Dr. Carrilho que mandou, por este motivo, suspender a negociação retomando uma posição de inflexibilidade – BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados*. Ed. cit., p. 205.

68 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 27 de Setembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 283.

69 E «isto deu tanto cuidado (escusadamente a meu ver) aos portugueses, que foram todos de parecer, que o tal doutor não estivesse ali a dormir, mas que viesse dormir na cidade»... – D. Vicente NOGUEIRA para D. Vicente Nogueira, Roma, 7 de Dezembro de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 200.

70 O Dr. Carrilho, com a promessa de 100 mil cruzados, esperava conseguir o provimento na forma antiga do Reino. Ainda em Março de 1649 mantinha a mesma convicção, acreditando que a lentidão do processo só se devia à doença do Papa e que brevemente seria recebido, resolvendo-se então todas as coisas, inclusivamente a questão do Núncio. Enganava-se redondamente o novo agente português ignorando, ou desprezando arrogantemente o poder dos ministros espanhóis de quem dizia não temer porque nunca tinha sabido, na sua vida, que coisa era o medo – BORGES, Antunes – *Provisão dos Bispados*. Ed. cit., p. 206; Manuel Álvares CARRILHO para o Marquês de Niza, 28 de Dezembro de 1648 e 1 de Março de 1649 – MONIZ, Jayme Constantino de Feitas – *Corpo Diplomático Portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1907, vol. 13, pp. 177-179.

de príncipe. A dous mocetões que trouxe vestiu de veludo e deu espadas com as quais em casa o servem de gentis homens. Tomou um clérigo por capelão e secretário, outro por seu veedor, três lacaios de boa libré e da mesma o cocheiro e quatrocentos escudos deu ao Fontané por dous belíssimos cavalos. Tendo notícia disto, o Cardeal Ursino – que com o Duque de Bracciano, seu tio, desejam muito entrar nas nossas embaxadas cuidando que nós como alemães ou polacos haveremos mister servir-nos de romanescos – o foi o dito Cardeal visitar e esteve com ele um meio-dia inteiro. E o doutor que é próprio para ãa destas comédias, estava cortejado de mais de trinta portugueses como V. S. pudera. E tudo foram senhorias ilustríssimas. E daqui a poucos dias mandou o Duque visitá-lo com um presente de príncipe e era um porco montês e um veado façanhosos, e dez ou quinze pares de starnos que são ãas perdizes muito estimadas de pés negros, postos nũa tranca, e outra de outros tantos frascos de vinho moscatel, como pudera a V. S.. E ultimamente o foi visitar o dito Duque, mas antes disto sabendo-o eu, lhe disse que ele Doutor andasse muito atento com estes ursinos porque não só são romanescos e de muita invenção, mas mal vistos de Dona Olímpia e Papa, porque cuidam que se comunicam escondidamente com o preverso Pamfilio. E ele me prometeu fazê-lo assi, mas hei sabido que lhes há feito um presente nobre de doces esquisitos, perfumes, águas de âmbar, almudes da de seor..... cousas que inda que de não grande valor, eram melhor empregar-se em Marquês del Buffalo e Cardeal Masdalquino. Mas são despropósitos deste Jesuíta que mais dão que ajudam, o qual vive com tantos ciúmes de mi que deseja muito que eu não cheire nada dos seus negociados⁷¹.

E foi precisamente ao Cardeal Virginio Orsini (1615-1676) que Manuel Carrilho pediu que solicitasse a audiência papal... O papa teria dito na circunstância: «Monsig.^{nre} de donde vos toca por officio meteres-vos nos negócios de Portugal, ou pedir audiências? E respondendo ele que como protector de França, lhe respondeu que França era França, e Portugal, Portugal, e que já dissera ao Marquês de Fontané, que cada um tratasse seus negócios e não os alheios⁷². «E assi – comenta D. Vicente – inda que os veja dar com a cabeça polas paredes, não farei mais que calar e rir e nem dos conceitos de D. Olímpia e Marquês del Búfalo os avisos, porque o padre assistente diz não poder nada esta cunhada, e outros semelhantes desatinos, que oxalá lhe não cheguem polas

71 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 11 de Janeiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., pp. 208-211.

72 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 1 de Fevereiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 213.

espias. Mas tudo isto seja tanto só para V. S. que me não prejudique»⁷³...

Mas D. Vicente Nogueira – apesar de ver esta outra delegação desencaminhada... – não deixa de reagir quando sente que estava em causa a honra de Portugal. Numa carta de 15 de Fevereiro de 1649, conta que havia suspeita de que estavam para vir, de Nápoles, «capitães e soldados bravos» para assaltarem o doutor Carrilho, e para que ninguém disso se apercebesse alojarem-se em casa do Príncipe Ludovico, sobrinho do Papa e não em casa do embaixador, o Cardeal Gil Carrillo de Albornoz (1579-1649). «Porém – escreve D. Vicente – hão-de fazer lenha em ruim mato, porque está já bem prevenido e avisado com espias nos dous palácios, e provido de vinte quatro bocas de fogo, e não o hão-de achar descuidado, e pode ser que da empresa saiam mais enlameados que das duas passadas. É lástima ver como as melhores cabeças da nação castelhana são hoje levíssimos cascaveis, e se não diga-o Roma sobre Albornos»⁷⁴.

A verdade é que as previsões relativamente à legação de Carrilho se confirmaram: todas as diligências se viram condenadas ao fracasso e só serviram para que se complicasse tudo relativamente às pretensões dos bispos de Portugal⁷⁵... E a aproximação com ao Cardeal Ursino – como mais tarde gritará Francisco de Sousa Coutinho – foi ruínosa para Portugal⁷⁶...

Neste cenário confrangedor que é – na interpretação do cômego português exilado... - a acção dos portugueses que em Roma tinham o encargo de tratar dos negócios do reino vai destoar o perfil e a acção do Padre António Vieira. De facto, o jesuíta pareceu-lhe «um milagre», «um prodígio» que até aí ainda não havia visto⁷⁷... Do contacto que com ele teve, em Roma, resultaria uma admiração incondicional e uma amizade perseverante⁷⁸...

73 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 1 de Fevereiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 213.

74 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 15 de Fevereiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 226.

75 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Setembro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 363.

76 D. João IV nomeou Sousa Coutinho como Embaixador na esperança de que o seu prestígio e a sua experiência tivessem êxito. Recebeu ele a ordem para partir em Agosto de 1655. O Cardeal Orsini teria recebido de Portugal 66 000 cruzados em dois anos. Sousa Coutinho acusa-o de ter traído Portugal... – «Carta de Francisco de Sousa Coutinho, Embaixador em Roma à Rainha D. Luísa», 2 de Março de 1658 – A.N.T.T., Manuscritos da Livraria, n.º 1096 (21).

77 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 5 de Março de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 331.

78 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Setembro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 362; Na versão do Marquês, o padre António Vieira teria falado com o rei sobre a pessoa e a situação de D. Vicente Nogueira... – Do Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Vidigueira, 27 de Janeiro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 377.

*
* *
*

Claro que os interlocutores entendem que estas omissões e adiamentos da Santa Sé, este impasse continuado eram consequência de uma situação política de enorme complexidade e de múltiplos e contraditórios interesses em jogo... Roma, por um lado, não podia assistir passivamente à degradação interna da igreja portuguesa. Por outro lado, o eventual reconhecimento das pretensões joaninas colocá-la-ia numa declarada oposição a Espanha. Ora, decorrendo a guerra dos Trinta Anos e no rescaldo de um sem-número de querelas político-religiosas no seio da cristandade europeia, o apoio daquela potência era imprescindível... A monarquia hispânica – que percebia bem a importância estratégica que constituiria para D. João IV o reconhecimento papal – tentava tudo, usando inclusivamente a violência, para inviabilizar qualquer compromisso entre as duas partes. França, interessada, por um lado, que tudo se resolvesse favoravelmente a D. João IV mas, simultaneamente, agradada com a continuação dos conflitos que contribuíam para debilitar a força da sua sempre rival. França – escreve D. Vicente Nogueira – «tudo tem pola primeira lei seu próprio interesse»⁷⁹, o que querem é «meter-nos na dança, e verem eles os touros de palanque»..., entre França e Espanha «venha o demo e escolha»⁸⁰...

É por isso que – embora reconhecendo as ligações que a casa Barberina tinha com o Cardeal Mazerino, precisamente porque «não se cega com nenhuma paixão»⁸¹... – mostra-se implacável para com o primeiro ministro francês... Numa carta que escreve a D. João IV no dia 8 de Abril de 1647, conta que Júlio Degli Oddi, auditor do Cardeal Sacchetti, lhe tinha mostrado uma carta recente de França, escrita por Zongo Hondedei que era secretário do Cardeal Mazarino. Pelo que conta, o dito Júlio Oddi tinha-lhe escrito previamente manifestando admiração pelo facto de França não estar a fazer tudo o que estava ao seu alcance para defender os interesses de Portugal... E o secretário do Cardeal Mazarino ter-lhe-ia respondido:

... a coroa de França não tem obrigação nenhũa a El-Rei de Portugal por não haver dele recebido amizade nem ajuda alguma, nem inda diversam. Antes, todos os maus sucessos que as armas francesas receberam em Catalunha foram causados d'El-Rei de Portugal estar metido em seu reino e cidade, a juntar dinheiro sem fazer guerra a Castela, com o que El-Rei de Castela – como se

79 D. Vicente Nogueira para D. João IV, Roma, 8 de Abril de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 91; -

80 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 30 de Abril de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 354.

81 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 15 de Fevereiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 225.

*não tivesse guerra com Portugal – mandava todas as suas forças a Catalunha. E isto todos estes anos, por mais que França instava e lhe pedia se aproveitasse da ocasião, pois nunca podia tê-la tão favorável. Além do que sem propósito, e sem necessidade, se meteu em querer lançar os Holandeses do Brasil, e fazer guerra aos inimigos de Espanha, a quem devia fazer carezas. Pelo que ele, Júlio, se não espantasse se visse Portugal excluído de França. Porém que nem com tudo França se não obrigaria nunca a não socorrer e ajudar ao dito rei, mas isto tudo sem obrigação. Mas que deste conceito e destes interesses que ele não descobrisse nada se não ao Cardeal Sacchetti, porque ele lho dizia confidentemente*⁸².

Na interpretação de D. Vicente Nogueira, isto não era mais que um acumular de excusas do Cardeal Mazarino que tem como um homem «com pouco temor de Deus e pouca vergonha do mundo» que quer «assassinar um rei legítimo que Deus – da sua mão, sem ajuda de França – intronizou». «Quando morreu Richelieu, bom francês, eu me doí muito, vendo que havíamos de negociar com ministro tão temporal e interessado» e os franceses são «gente muito para se não depender deles se não em extrema necessidade»⁸³.

No plano interno, vê D. João IV – principalmente no período em que o Marquês de Niza está em Paris... – como um rei desamparado, mal aconselhado, sem ter «um só homem de bem, que lhe fale as verdades esbrugadas»⁸⁴. «E assi não se lembrando ninguém de ver nunca em Roma tantos cortesãos portugueses, tão ricos honrados e letrados (e esta é outra miséria, que estando o nosso Rei com guerra no mar e terra, fujam todos os mais para a igreja que para ir-lo defender) não se lembram também de provimentos mais vergonhosos em mancos, ignorantes, baixos e cheos de mil magagnas»⁸⁵. E à medida que se foram diluindo as expectativas de regressar e de servir o rei, em Portugal, soçobrou um marcado sentimento de desilusão... Na última carta que dele conhecemos escreve: «Mas vivas e sãs devem estar as cartas que nestes doze anos escrevi a El-Rei, por sinal que me não cria nem deferia aos pontos mais importantes. Mas oxalá não chegue tempo em que se torça as orelhas, que sempre cerrou às mais

82 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 8 de Abril de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 93.

83 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 8 de Abril de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 94.

84 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 4 de Janeiro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 204.

85 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 22 de Novembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 296.

importantes verdades»⁸⁶.

Depois preocupava-o de forma particular o agrilhoamento a que Portugal estava sujeito pelos procedimentos da Inquisição – tão destoantes dos usados em Roma⁸⁷... Em Roma não se queimavam livros... Guardavam-se no Arquivo do Santo Ofício, com o nome de seu dono e, se mais tarde os seus herdeiros conseguissem licença para tal, podê-los-iam recuperar... Mas as coisas de Portugal não se regulam pelas coisas do Papa, e devem, os inquisidores de Portugal, ter-se por mais cristãos que ele⁸⁸... E é consistente a ideia de que o tribunal – naquele contexto – procedia contra os interesses do monarca português e de Portugal: de facto, incompreensivelmente, perseguiram os melhores letrados e condenavam aqueles que tantos proveitos tinham dado à coroa⁸⁹...

Poderíamos pensar ser este posicionamento justificado pelas amarguras de D. Vicente a quem, as diligências daquele tribunal obrigaram ao exílio e privaram de honras, de privilégios e até da dilecta biblioteca... Mas o espólio deixa claro ser esta uma opinião generalizada e partilhada, inclusivamente, pelo Marquês e por D. João IV⁹⁰. Numa carta terminada no dia 28 de Dezembro de 1651 – iniciada em Lisboa e terminada na Vidigueira – o Marquês escreve:

Eu fazia uma noite destas com El-Rei duas considerações que ele não sabia e

86 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 30 de Dezembro de 1652 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 441.

87 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 11 de Maio de 1648 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 173.

88 D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 29 de Novembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 303.

89 «É perdoe Deus a esses senhores Inquisidores, que não sei com que pensamento (mas outros o sabem, e dizem), tão sem necessidade, antes em tanto desprezo dessa coroa e reino, se meteram a censurar – e que digo, censurar? – se meteram a condenar papel feito por melhores letrados que eles, e que o Papa não condenou, nem a Igreja romana, desejando-o muito, e estando-lhes muito bem»... – D. Vicente NOGUEIRA para D. João IV, Roma, 18 de Setembro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 412; Veja-se também: D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 19 de Setembro de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 361; Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa/Vidigueira, 28 de Dezembro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 418.

90 O experiente embaixador Sousa Coutinho, mais tarde – 13 de Agosto de 1657 – numa carta à rainha Luísa de Gusmão lançará ainda suspeitas graves sobre a acção da Inquisição enquanto «fortaleza de Castela» no interior do reino – AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa*. Ed. cit., vol. 2, p. 162; D. Francisco de Castro (1574-1653), Inquisidor-geral (1630-1653), não fazia grande segredo da sua oposição ao Rei, a quem considerava usurpador da Coroa, que segundo ele, pertencia legitimamente ao Rei de Espanha. Esteve implicado na conjura de 1641 contra D. João IV, tendo sido preso em 28 de Julho desse ano. Foi libertado em 5 de Fevereiro de 1643 e restituído aos seus anteriores cargos. Não hesitou em prender nos cárceres da Inquisição amigos pessoais de D. João IV, como Manuel Fernandes Villa-Real, morto na fogueira por judaizante, e D. Rodrigo da Câmara, governador da Ilha de S. Miguel, homossexual, encarcerado até à morte. É arrepiante ver a indiferença de D. João IV no caso da Villa-Real, que tantos serviços havia prestado à Coroa. O Rei foi mesmo assistir ao auto-da-fé em que ele foi sacrificado em 1 de Dezembro de 1652. Com toda a evidência, Francisco de Castro utilizou a Inquisição para fazer oposição política a D. João IV – MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição Portuguesa (1636-1821)*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013, pp. 182-189.

em que me achou rezão – não por me não parecer rezão dar-se grande favor às matérias que tocarem à fé, porque esta é conveniente se anteponha a tudo o da vida, e que por ela a ponhamos – foram que sendo clérigos Fr. Francisco de Coimbra, a que chamavam o livreiro – era lente de véspera de Coimbra, cônego doutoral e deputado do santo officio – e Fr. Francisco de Monte Alverne e Barem – era também deputado –, meteu-se o primeiro frade da Piedade e o segundo de S. António donde não queriam nem haviam mister dinheiro, mulas e criados, e por isto mesmo parece os tiram de ministros do santo officio sendo que não perderam as letras, juízo e virtude. A segunda foi que em tempo d’El-Rei D. Manuel foi o em que maiores felicidades teve Portugal, entrou seu filho D. João o 3º que trouxe o santo officio a este reino. E no reinado daquele Rei começou este reino a descair, como V. M. bem sabe. Em ambas as cousas El-Rei me achou rezão e conhece que convém diminuir os poderes da inquisição (...) Comigo é todo o ódio dos inquisidores e dizem que só de mim se temem. E têm rezão, porque, se for necessário hei-de ir a Roma com boníssima vontade, e assim o tenho dito. V. M. será servido queimar esta carta, e a primeira via como chegar depois de lida, e inteirado do que nela digo, pelo risco que correm de se poderem achar e virem à noticia destes meus amigos⁹¹...

E não se esconde, claro, o impacto que estavam a ter o caso de Duarte da Silva – preso em Dezembro de 1647 – e de Manuel Fernandes de Vila Real, e a lástima e a revolta que o seu desfecho causou, dentro e fora de Portugal, com a condenação de ambos no auto-de-fé de 1 de Dezembro de 1652⁹².

«Fez o inquisidor-geral auto público a primeiro dia de Dezembro – conta o Marquês de Niza, já em Portugal – nele saiu Duarte da Silva e todos seus parentes soltos e livres. O primeiro, só com cinco anos do Brasil, por querer penetrar segredos da Inquisição, saiu mais o pobre do Vila Real a queimar as culpas. Verá V. M. da cópia da sentença que com esta remeto e os que mais

91 Marquês de NIZA para D. Vicente Nogueira Lisboa/Vidigueira, 28 de Dezembro de 1651 – *Um Discurso Epistolar*. Ed. cit., p. 418.

92 MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição Portuguesa*. Ed. cit., p. 186; «Ao capitão Vilareal, para ser preso, bastaria saber-se que El-Rei falava com ele, e o queria empregar. Que esse grande respeito tem à coroa aquele tribunal, onde há quatro dias lhe prenderam a Duarte da Silva um dos mais importantes vassallos e mais úteis, e isto sem mandar-lhe mostrar as culpas nem saberem o parecer e vontade real, cousa que se não atreve a fazer em Veneza a inquisição, com presidir hoje nela o Arcebispo de Pisa, Núncio do Papa...» – D. Vicente NOGUEIRA para o Marquês de Niza, Roma, 5 de Março de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 332; «Duarte da Silva e Manuel Fernandes Vila Real ambos se achão ainda na Inquisição. E duvido que saiam no cadafalso que se tem apregoado para o primeiro domingo do Advento salvo porque hajão de sair a queimar. E parece que escolheu o inquisidor-geral este dia para refazer nele o cadafalso por ser o primeiro dia de Dezembro em que se havia de festejar a aclamação de El-Rei, como é estilo.» – Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Vidigueira, ? de Novembro de 1652 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 431.

saíram da lista que também mando. E se não fora a sua confissão saíra como os demais, pois se mostra da sentença que a prisão não foi feita ao princípio mais que pelas proposições dos seus livros e por outras opiniões suas. E se não fora por carta, muito pudera falar com V. M. sobre esta matéria e sucesso de Vila Real ao qual eu disse em França, quando se resolvera passar a Portugal, por algúas vezes, que visse o em que se metia porque da Inquisição o não podíamos livrar se tivesse culpas. Mas ele esconjurou-se com que as não tinha. Passou este dia de 20 de Dezembro, véspera de S. Tomé, em que fizeram auto na sala, presentes frades das religiões e 4 familiares – dois dos quais eram o Marquês de Gouveia e Rui Fernandes de Almada. E no auto tiraram o desgraçado Conde de Vila Franca em companhia de um frade agostinho e de outro cartuxo e de oito patifes, e o tiveram com ã vela na mão, e lhe leram a sentença condenando-o a perdimento de bens e a cárcer perpétua. Considere V. M. o como esta nova me terá depois que aqui me chegou. Mas a verdade é, Senhor D. Vicente, que em Portugal se acabou o brio e não há já os netos daqueles homens que antigamente houve (como os italianos o dizem)»⁹³...

Todas estas inquietações justificavam que se pusessem tantas esperanças no Príncipe D. Teodósio⁹⁴ e – na linha do que fizera D. Francisco Manuel de Melo⁹⁵ e Sebastião César de Meneses⁹⁶ – os correspondentes levam tão a peito a questão da educação e formação do Príncipe. Muitos dos livros comprados, aliás, tinham essa justificação⁹⁷... Mas até sobre essa empresa D. Vicente Nogueira se mostrava

93 Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Vidigueira, ? de Novembro de 1652 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 433.

94 «O Príncipe – afirmo a V. M. – me tem parecido ã grande cousa, Deus o guarde, porque não há cousa de que não saiba e a aplicação em tudo é grandíssima e muito amigo dos homens. Grandes partes tem. Dê-lhe Deus vida.» – Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 17 de Dezembro de 1649 – *Um Diálogo Epistolar*..., ed. cit., p. 313; «O Príncipe – Deus o guarde – é um grandíssimo sujeito. E poucos dias há se leu em conselho de estado um papel seu, latino, que todos julgaram por bellissimo. De todos os livros esquisitos que V. M. lhe mandar fará grandíssima estimação, principalmente dos de matemática. Dizem-me tem escrito mais de duzentas folhas de papel sobre certa matéria e tem todos os dias mais de seis horas de estudo» – Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 20 de Abril de 1650 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 347. 95 D. Francisco Manuel de Melo é autor de um tratado que ofereceu a D. Teodósio, muito provavelmente para servir de modelo governativo para o Portugal Restaurado. Veja-se *Aula Política. Curia Militar. Epistola declamatória ao Serenissimo Principe D. Teodozio e Política Militar*, Lisboa, 1720; MELO, D. Francisco Manuel de – *Epistola Declamatória ao Principe D. Teodósio*. Edição «semidiplomática» por VERDELHO, Evelina. Corpus electrónico do CELGA. FLUC, 2007.

96 Sebastião César de Meneses dedica a sua obra, *Summa Política*, a D. Teodósio... – ALBUQUERQUE, Martim de – *Para uma Teoria Política do Barroco em Portugal – A Summa Política de Sebastião Cesar de Meneses (1649-1650)*. «Revista de História». Centro de História da Universidade do Porto. Vol. II (1979); TORRAL, Luís Reis – *Ideologia Política*. Ed. cit., vol. II, p. 268.

97 «O Príncipe meu senhor é bem curioso e estima bem livros e destes meus se servirá quando tiver gosto» – Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Paris, ? de Agosto de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 110; «Muito estimo os mais livros que V. M. me vai ajuntando, e o Príncipe meu senhor lerá todos os que quiser, principalmente este que V. M. tanto gaba do Ayo e lhe tenho outro, castelhano, feito por Sayavedra, idea de um Príncipe perfeito com empresas, que há parecido mui bem, e não sei se o viu V. M.. Os *Discursos* de Nieculvey tenho, que, em nome de V. M., me mandou Pêro Mendes de Sampaio, por sinal que escrevi a

crítico... Lembrando-se de erros pretéritos, escreve:

Ao Príncipe N. S. infundem os Jesuitas seus validos um tão grande amor da castidade e pureza, que chega a odiar as mulheres: este extremo é muito de louvar num frade cartuxo, que as não consente nem ouvir missa na sua igreja, mas num Príncipe destinado a propagar família régia, me não contenta. Antes, quando vejo os males que nos causaram semelhantes dogmas em El-Rei D. Sebastião, me descontento muito, mas muito mais o não vê-lo fazer num cavalo napolitano as maravilhas que aqui se ensinam a estes meninos de 10, 11, 12 anos, filhos, digo netos do Príncipe Borghese que, como se houveram de ganhar a vida a bolatines, assim os exercitam em saltos, tregeitos, correr sem estribos...⁹⁸.

Infelizmente, ao Príncipe – que faleceria em Belém no dia 15 de Maio de 1653 – não foi concedido prestar provas de valor⁹⁹...

V. M. os agradecimentos e não tive resposta» – Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Paris, 27 de Setembro de 1647 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 121.

98 D. Vicente NOGUEIRA para Cristóvão Soares de Abreu, Roma, 6 de Fevereiro de 1651 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 386.

99 «Eu me recolhi a esta vila para assistir ao parto da Marquesa que é para os princípios do mês que vem, e para nela me deter o mais tempo que me for possível chorando a morte do Príncipe que Deus tem, no fim do mês de Maio aqui me achei. Perde Portugal, Senhor D. Vicente meu amo, um príncipe de tantas partes e virtudes quantas em um perfeito Príncipe se podem pintar, virtude tanta que não tinha pecado mortal, brandura, verdade, segredo, liberalidade, compaixão, amizade, valor, enfim tudo, tudo. E sobretudo sofrimento bastante para bem julgar e muito mais que pudera dizer e que por carta não é possível. Seja Deus louvado que tamanha desgraça quis que experimentássemos» – Marques de NIZA para D. Vicente Nogueira, Vidigueira, 11 de Julho de 1653 – *Um Diálogo Epistolar*. Ed. cit., p. 444.

BIBLIOGRAFIA

A.N.T.T. – Inquisição de Lisboa, nº 7794.

A.N.T.T. – Manuscritos da Livraria, n.º 1096 (21).

A.N.T.T. – Processo de Vicente Nogueira, (17/06/1631-9/02/1635), PT-TT-TSO/IL/28/4241.

ALBUQUERQUE, Martim de – Para uma Teoria Política do Barroco em Portugal – A Summa Política de Sebastião Cesar de Meneses (1649-1650), in «Revista de História» do Centro de História da Universidade do Porto, vol. II, 1979.

ALBUQUERQUE, Martim de, “Biblos” e “polis”, bibliografia e ciência política em D. Vicente Nogueira, (Lisboa, 1586-Roma, 1654). Lisboa: Nova Vega, 2004.

AMEZÚA, Agustín González de – Lope de Vega en sus cartas, Introducción al epistolario de Lope de Vega Carpio, «Epistolario de Lope de Vega Carpio», ed. De Agustín G. de Amezúa, vol. I, Real Academia española. Madrid (1935) 1989.

ANTÓNIO, Nicolau – Bibliotheca Hispana noua: sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruerunt. Tomo II, Madrid: Apud Joachimi de Ibarra, 1788.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – História Religiosa de Portugal. C.E.H.R.U.C.P., Circulo de Leitores, 2000.

AZEVEDO, Lúcio de – História dos cristãos novos portugueses. Lisboa: Clássica Editora, 3ª edição, 1989.

BAIÃO, António – Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Lisboa: Seara Nova, 3ª ed., 1972-1973, 1º vol.

BLUTEAU, Raphael – Vocabulário Portuguez e Latino. Coimbra, 1711, vol. IV.

BORGES, Antunes – Provisão dos Bispos e Concílio Nacional no Reinado de D. João IV. «Lusitania Sacra», 1957, tomo II.

BOUZA, Fernando – Corre Manuscrito – una historia cultural del siglo de oro. Marcial Pons, 2001. p. 138.

Cartas-Lettres-Lettere discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX), GÓMEZ, Antonio Castillo (dir.) BLAS, Verónica Sierra (dir.). Universidad de Alcalá: Servicio de Publicaciones, 2014.

CASTILLO, Carmen – La Epístola como género literario: De la Antigüedad a la Edad Media Latina, Estudios Clásicos, 73, pp. 427-442.

CHACON, Alfonso (1540-1599) – Vitae et res gestae pontificum..., Francisco Cabrera ..., & Andrea Victoriello, Roma: typis Vaticanis, 1630, fol.

Corpo Diplomático Portuguez contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potencias do mundo. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1907, vol. 13, pp. 177-179.

GAREL-GRISLIN, Julie – Les manuscrits arabes et persans du cardinal Mazarin conservés à la Bibliothèque nationale de France, Université de Lyon, ENSSIB, Diplôme de conservateur des bibliothèques, Janeiro de 2013.

La correspondance. (Actes du Colloque International). Aix-en-Provence: Université de Provence, 1985.

La Correspondencia en la Historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita (eds. Carlos Sáez y Antonio Castillo Gómez). Madrid: Calambur, 2002.

LARANJO COELHO, P. M. – Cartas de El-Rei D. João IV ao Conde da Vidigueira (Marquês de Niza), embaixador em França, vols. I e II, 1940 e 1942.

LEVILLAIN, Philippe (s. dir.) – Dictionnaire historique de la papauté, Fayard, 2004.

LONGO, Nicola – Letteratura e lettere. Roma : Bulzoni Editore, 1999.

LOPES, Antonino Lopes (trad.: Claudine Cocozza) – Les Papes, La vie des papes à travers 2000 ans d'histoire. Roma : Futura Edizioni, 1997.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – História da Inquisição Portuguesa (1636-1821). Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

MARQUES, João Francisco – A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668). Centro de História da Universidade do Porto, Porto: INIC, 1989.

MARTÍN BAÑOS, Pedro – El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600. Bilbao Universidad de Deusto, 2005; Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France. (Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991) (dir. Bernard Bray et Christoph Strosetzki). Paris : Klincksieck, 1995.

MATHIEU-ROSAY, Jean – La véritable histoire des Papes. Paris: Jacques Grancher, 1991.

MATT, Luigi – Teoria e prassi dell'epistolografia italiana tra Cinquecento e primo Seicento. Roma: Bonacci editore, 2005.

MELO, D. Francisco Manuel de – Epístola Declamatória ao Príncipe D. Teodósio. Edição «semidiplomática» por Evelina Verdelho, Corpus electrónico do CELGA, FLUC, 2007.

MORONI, Gaetano – Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, Vol. XLI. Venezia: Tipografia Emiliana, 1846.

NAUDÉ, Gabriel – Advis pour dresser une bibliotheque – Reproduction de l'édition de 1644, précédée de «L'Advis, manifeste de la bibliothèque érudite» par Claude Jolly directeur de la bibliothèque de la Sorbone. Paris: Klincksieck,

2ª edição 1994.

NOGUEIRA, D. Vicente – Cartas de D. Vicente Nogueira, Publicadas pelo Director da Biblioteca Pública de Évora, A. J. Lopes da Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade, sep. do «Arquivo de história e bibliografia – vol. I», 1925.

PONTÓN, Gonzalo – Correspondencias. Los origenes del arte epistolar en España. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

PRESTAGE, Edgar – As duas embaixadas do 1.º Marquês de Niza a França (1642 a 1646 e 1647 a 1649). Coimbra: sep. de «O Instituto», vol. LXVI, 1919.

QUONDAM, Amedeo – Le “Carte Messaggiere”. Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un índice dei libri di lettere del Cinquecento. Roma: Bulzoni Editore, 1981.

RAMOS-COELHO, José – Manuel Fernandes Vila Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa. Lisboa, 1894, pp. 25-27.

RAMOS-COELHO, José – O primeiro Marquês de Niza. Lisboa, (sep. do «Archivo Histórico Portuguez», I), 1903.

ROCHA, André Crabbé – Cartas Inéditas ou Dispersas de Vicente Nogueira. Coimbra: Gráfica de Coimbra, s.d. [1972].

SERAFIM, João Carlos Gonçalves – A infância de Cristo em Adnotaciones et Meditationes in Evangelia do Padre Jerónimo Nadal (S. J.). «Via Spiritus» (Porto), 17 (2010), pp. 79-107.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo – História de Portugal. Editorial Verbo, vol. V.

SILVA, Francisco Inocêncio da – Dicionario Bibliographico Portuguez. Lisboa: Imprensa Nacional, 1862, VI.

TORGAL, Luís Reis – Ideologia política e teoria do estado na Restauração. Vol. I, II, Coimbra: Biblioteca geral da Universidade, 1981.

TRUEBA LAWAND, Jamile – El arte epistolar en el Renacimiento Español. Madrid: Editorial Tamesis, 1996.

Um Diálogo Epistolar: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654) – introdução e edição de João Carlos Gonçalves SERAFIM, CITCEM/F.L.U.P., Fontes 3. Porto: Edições Afrontamento, 2011, 451 pp.

«LEIA ESTAS CARTAS, QUE NELAS VERÁ DEBUXADO SEU FERVEROSO ESPÍRITO». SOBRE ALGUMAS CARTAS ESPIRITUAIS E DIRECTIVAS DE RELIGIOSOS PORTUGUESES (SÉCULOS XVI E XVII)

PAULA ALMEIDA MENDES*
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM
paula_almeida@sapo.pt

RESUMO: Este estudo pretende chamar a atenção para algumas cartas redigidas pelo Padre João Cardim (S.J.), especialmente as que foram dirigidas à sua mãe, D. Catarina de Andrada, e à sua irmã, a madre Isabel de São Francisco (O.S.H.), na medida em que estas permitem auscultar o ascendente espiritual, realizado, neste caso concreto, por meio de conselhos e orientações espirituais, que o religioso, apesar da sua juventude, exerceu junto daquelas. Deste modo, estas cartas indicam-nos alguns vectores interessantes da orientação da vida espiritual e da direcção de consciência no século XVII português: recomendações de leituras, de modos de orar ou de práticas ascéticas e devotas.

PALAVRAS-CHAVE: Padre João Cardim (S.J.); Epistolografia; Direcção espiritual; Século XVII.

ABSTRACT: This study aims to draw attention to some letters written by Father João Cardim (S.J.), especially those that were addressed to his mother, Catarina de Andrada, and his sister, Mother Isabel de São Francisco (O.S.H), as they allow to listen up spiritual ascending, held, in this case, through advice and spiritual guidance, by this religious, despite his youth. Thus, these letters show us some interesting vectors of the guidance of the spiritual life and consciousness direction in the XVIIth century in Portugal: recommended readings, modes of prayer or ascetic and devotional practices.

KEY-WORDS: Father João Cardim (S.J.); Epistolography; Spiritual direction; XVIIth century.

Como é sabido, a carta é um meio de comunicação escrita do foro privado, podendo não ter uma finalidade literária¹, nem um propósito de divulgação

1 O género epistolar gozava de uma longa tradição textual herdada da Antiguidade e foi reabilitado pelos humanistas. Veja-se GÓMEZ MORENO, Ángel – *La epístola humanística*. In *España y la Italia de los Humanistas*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, pp. 179-196.

* Bolseira de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Investigadora do CITCEM

pública. Enquanto documento que testemunha a comunicação entre indivíduos, a carta parte de um pressuposto não-ficcional e, por isso, fora do contexto dessa comunicação, poderá funcionar como um texto que permite aceder ao conhecimento de uma realidade histórica, veiculando uma determinada perspectiva cultural, religiosa e social.

No contexto religioso e espiritual do século XVII português, mais concretamente no que diz respeito à direcção espiritual, o exemplo mais conhecido, em âmbito literário, será certamente a edição das Cartas espirituais, de Fr. António das Chagas, reeditadas em 2000 por Isabel Morujão².

Todavia, no conjunto das «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas editadas em Portugal, ao longo do século XVII, é possível encontrar também um acervo de cartas redigidas pelos religiosos biografados em causa, que nos poderão revelar alguns dados sobre o que poderá ter sido a direcção espiritual por aqueles tempos. Neste conjunto, inscrevem-se cartas escritas pelo Padre João Cardim (S.J.) (†1615), incluídas pelo seu biógrafo, o também jesuíta Sebastião de Abreu, na Vida, e virtudes do admirável Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez Natural de Vianna de Alentejo (1659)³, as cartas redigidas pelo Padre António da Conceição (C.S.J.E.) (†1602), compiladas por Fr. Luís de Mértola (O.C.) no Extracto dos Processos que se tiraram por ordem dos Illustrissimos Ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do Veneravel Padre António da Conceição (1647)⁴, e apresentadas na «Segunda parte» da obra, e algumas cartas de Fr. Estêvão da Purificação (O.C.) (†1617), recolhidas pelo biógrafo Fr. Pedro da Cruz Juzarte (O.C.) na Trasladação do Veneravel Padre F. Estevão da Purificação, Portuguez, natural de villa Moura, religioso carmelita, da regular observância, chamado vulgarmente o Santinho (1662)⁵. De entre este conjunto, o acervo mais significativo é o das cartas escritas pelo Padre João Cardim. De facto, o biógrafo, o Padre Sebastião de Abreu dedica o «Quinto» e último «Livro» da Vida, e virtudes do admirável Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu à recompilação de várias cartas escritas pelo biografado a sua mãe, D. Catarina de Andrada, a suas irmãs, a Madre Isabel de São Francisco, religiosa jerónima no convento de Jesus de Viana do Alentejo, e Soror Serafina de Andrada, religiosa clarissa no mosteiro de Santa Clara de Portalegre, a seu irmão, o Padre António Cardim, e ao Padre António de Vasconcelos, ambos da Companhia de Jesus, entre Agosto de 1611 e Novembro de 1614. Antes de avançarmos, será talvez melhor fornecermos alguns dados biográficos deste

2 CHAGAS, Fr. António das – *Cartas Espirituais*. Edição de MORUJÃO, Isabel. Porto: Campo das Letras, 2000.

3 Evora: na Oficina da Universidade, pp. 323-434.

4 Lisboa: por Antonio Alvares, pp. 90-115.

5 Lisboa: na Oficina de Henrique Valente de Oliveira., pp. 146-240.

jesuíta.

João Cardim nasceu em 1 de Junho de 1585, em Torre de Moncorvo. O seu pai, o Doutor Jorge Cardim Froes, «de nobre; & antiga família deste apelido»⁶, nascido em Viana do Alentejo, exerceu importantes funções «ao serviço de ElRey», não só em «diversos cargos de administração da justiça», mas também na «Corte de Lisboa», onde foi «Desembargador dos Agravos da casa da Suplicação»⁷. Todavia, o autor destaca, sobretudo, a sua propensão para «todas as obras de virtude», a sua afeição pela «inteireza, & verdade», a sua frequência «na assistencia aos Officios Divinos, no uso dos sacramentos da Penitencia, & Sagrada Communhão, & em muitos exercicios de Piedade, virtude, & devação», o seu temor a Deus e cuidado «de sua salvação, a qual encaminhava, & pela qual regulava as mais obrigações de seu estado»⁸. Após ter deixado o ofício de desembargador, abandonou também a Corte e recolheu-se a Viana do Alentejo, onde viveu, ocupando-se nos «exercicios santos com que se despunha pera morrer», até ao fim dos seus dias⁹.

A mãe de João Cardim, D. Catarina de Andrada, era natural da vila de Campo Maior, e dela

*ficarão também singulares exemplos de virtudes, assim no estado de casada, como no de viuva, sendo por opinião de pessoas prudentes, & espirituas, que particularmente a tratarão, & geralmente das que mais a conhecerão, tida, & louvada por grãde serva de nosso Senhor*¹⁰.

D. Catarina de Andrada praticava a esmola, exercícios de penitência e a oração, «pera á qual tinha sempre tempos determinados no dia, que dava a este santo exercicio no seu oratorio, que tinha muy bem concertado»; tinha «tambem o vso, & frequancia de livros espirituas» e, quando já era viúva, passava as manhãs a ouvir missa no mosteiro das religiosas de São Jerónimo, em Viana do Alentejo, «e orando vocal, & mentalmente, purificando tambem

6 De acordo com Manuel José da Costa Felgueiras Gayo, o primeiro membro da família Cardim de que há notícia foi Roberto Cardim, que veio de Inglaterra, donde era natural, para Portugal, com o seu pai e outros cavaleiros, acompanhando a futura rainha D. Filipa de Lencastre, que casou com D. João I. O Dr. Jorge Cardim Fróis era filho de D. Inês Cardim e de Gaspar Clemente, de origem nobre e instituidor de um morgado. Veja-se *Nobiliário de Famílias de Portugal* (facsimile da 1ª edição). III volume (tomo VIII). Braga: Edição de Carvalhos de Basto, 1989, p. 333.

7 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 1.

8 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 2.

9 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 2-3. O Dr. Jorge Cardim Fróis foi também aí sepultado, na Capela de Nossa Senhora da Conceição, no Mosteiro de Jesus de Viana.

10 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 3-4.

sua alma com a frequência do sacramento da confissão, & fortificandoa com a sagrada communhão de todos os oito dias»¹¹. Além disso, zelava pelo bom governo de sua casa, mas, à semelhança de Santa Ana, «ocupavasse com maior cuidado na criação, & doutrina de seus filhos»¹².

Mas, por outro lado, parece-nos que este discurso panegírico prender-se-á à convicção de que o filho João Cardim, protagonista da narrativa, iria herdar dos pais esta superioridade espiritual: com efeito, não é por acaso que o biógrafo refere que «nos processos que no anno de 1643 se fiserão da vida, & virtudes do P. João Cardim» encontrou «testemunhas, que tendo sido criados da casa de seus pays, depoem com juramento, que quando ouvirão da muita santidade com que o P. Joam Cardim vivera, & acabara a vida, disserão que não podia filho de santos deixar de ser santo»¹³.

Além disso, a educação moral e religiosa dada pelo Doutor Jorge Cardim Froes e por D. Catarina de Andrada foi, no entender do Padre Sebastião de Abreu, uma condição essencial para que nove dos seus dez filhos escolhessem o caminho da vida religiosa:

*criação ambos seus filhos como recebidos de Deos, pera outra vez lhos tornarem, consagrandolhos no estado de Religiosos; e a este fim os affeyçoavão logo da primeira idade não só a toda a piedade, mas tambem ao amor da vida mais Santa, & Religiosa, enformandoos entre os exemplos de suas vidas em o Santo temor de Deos, acostumandoos logo de meninos a todas as obras de virtude. E ou foy fruto, ou foy paga, & premio deste cuidado dos Pays o bem, que elle selhes logrou nos filhos*¹⁴.

11 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 4. O comportamento de D. Catarina era, aliás, o preceituado pela literatura doutrinária e moralizante da época. Veja-se, a propósito, ANDRADA, Diogo Paiva de – *Casamento Perfeito*. Sá da Costa, 1982, p. 141: «A frequência da confissão, e comunhão, e mais obras devotas, é o que importa para assegurar a honra, e apurar a consciência, e para afugentar ocasiões dos vícios, a atrair virtudes...». Por sua vez, Julia Varela (ob. cit., pp. 179-180) defende este ponto de vista, se bem que um pouco «radical»: «La esposa ideal se definirá en oposición a las mujeres de su época – cortesanas, prostitutas, brujas y hechiceras, vagabundas y religiosas endemoniadas – mujeres malditas desde entonces, sobre cuya destrucción sistemática cabalga la constitución de la moderna feminidad cuyo prototipo será la Virgen María».

12 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 5. RUIZ-CALVEZ, Estrella, no seu estudo *Religion de la Mère, religion des mères. Sainte Anne éducatrice: les images de la mère selon l'iconographie de S. Anne*. In *La religion de ma mere. Le role des femmes dans la transmission de la foi*. Dir. de DELUMEAU, Jean. Paris: Éditions du Cerf, 1992, pp. 123-155), defende que a evolução, ao longo dos séculos XV a XVII, da iconografia de Santa Ana foi acompanhada por uma evolução da imagem da mãe na sociedade cristã, que desde o final do século XV contribuiu para associar a maternidade cristã à imagem da mãe educadora.

13 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 11.

14 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 5.

Com efeito, à excepção da filha mais velha, Maria Cardim de Andrada, que casou com Diogo Marmeleiro de Noronha, todos os filhos do Doutor Jorge Cardim Froes e de D. Catarina vieram a ser religiosos: D. Inês de Andrada, D. Serafina de Andrada e D. Leonor Froes foram clarissas, no convento de Santa Clara de Portalegre; D. Isabel (posteriormente Madre Isabel de São Francisco) e D. Francisca (que adoptou o nome de Soror Francisca da Trindade) entraram no convento de Jesus da Ordem de São Jerónimo; Plácido foi religioso da Ordem de Cristo; João, António e Diogo ingressaram na Companhia de Jesus¹⁵.

Mas os exemplos dos três tios paternos de João Cardim, a saber, os Padres Fernão Cardim, Lourenço Cardim e Diogo Froes, foram, na opinião do biógrafo, preponderantes para que aquele e os seus oito irmãos escolhessem a vida religiosa: «os exemplos dos Tios com a propensão tam conforme dos Pays pera com a Companhia de Jesu, passou como por obrigação do sangue aos sobrinhos, & filhos»¹⁶.

Em 1611, João Cardim iniciou o período de noviciado na Companhia de Jesus, que durou dois anos. O seu itinerário na Companhia de Jesus foi marcado pelo fervor da vida espiritual, pelo rigor da vida ascética, pela prática das virtudes heróicas e por uma significativa actividade missionária, integrando várias missões do interior, levadas a cabo pelos jesuítas. Faleceu, com fama sanctitatis, a 18 de Fevereiro de 1615, no colégio de São Paulo da Companhia de Jesus, em Braga, a qual foi ganhando cada vez maior expressão devido aos milagres post mortem obrados por sua intercessão, na maior parte dos casos graças às suas relíquias. Esta moldura justificou a abertura de um processo, em Roma, com vista à sua beatificação ou canonização, que corria já pelo ano 1645, em que Filipe Alegambe deu à estampa a *De vita et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*¹⁷.

É o próprio Padre Sebastião de Abreu quem nos dá a conhecer os motivos que o levaram a incluir estas cartas escritas pelo Padre João Cardim na sua obra, mostrando, uma vez mais, o carácter alargado dos seus objectivos, que iam muito além dos intuitos meramente hagiográficos:

a primeira a edificação, & doutrina, principalmente de pessoas Religiosas, & das mais que tratão de virtude: porque acharam nellas muito que aprender. A segunda pera que dellas se entenda, quam verdadeiras sam as cousas, que de

15 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 6-10.

16 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 8. O Pe. Fernão Cardim foi Provincial da Província do Brasil; o Pe. Lourenço Cardim morreu em consequência de um ataque de «hereses Cossairos», quando ia para o Brasil; o Pe. Diogo Fróis foi Lente de Teologia moral no colégio e Universidade de Évora.

17 Romae: Typis Francisci Caballi.

*seu grande espirito ficão referidas neste breve volume: porque a meu entender, quando nam tiveramos motivos pera as crer; bastavão estas suas cartas pera nos persuadirem ser muito pouco, quanto de suas virtudes, & insigne perfeiçam deixamos dito*¹⁸.

Estabelecendo uma analogia entre a escrita epistolar e a pintura¹⁹, na esteira do ut pictura poesis horaciano, e recorrendo a várias «autoridades», como Santo Ambrósio, São Basílio, São Gregório Magno e São Paulo, o Padre Sebastião de Abreu exorta o leitor à leitura das cartas do Padre João Cardim, pois

*nellas verá debuxado seu fervoroso espirito, o odio que tinha ao mundo, & a suas vaidades; o amor que tinha a Deos, & a tudo o que era virtude, o desprezo de sy mesmo, sua extraordinaria mortificaçam, seu espirito de oraçam, & tudo o mais que de suas virtudes, & santidade deixamos referido*²⁰,

ratificando, assim, todo o conteúdo da escrita da Vida e virtudes.....

Do conjunto das vinte e nove cartas escritas pelo jesuíta, quatro são dirigidas ao Padre António de Vasconcelos, da Companhia de Jesus. Nestas cartas, o jovem religioso relata ao seu «pai espiritual» as suas obrigações diárias durante o período do noviciado²¹ e o aproveitamento espiritual alcançado²², o gosto em fazer todas as tarefas relacionadas com a Religião e em viver pobremente²³, as muitas mercês e consolações divinas que vinha recebendo²⁴.

18 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 324. O biógrafo acrescenta o seguinte: «Porque quem bem considerar serem cartas de filho pera mãy, de irmão pera irmãos, com quem nem podia faltar a confiança, nem occasioens de tratar de quando em quando de cousas temporaes, & domesticas, & achar que nem a taes pessoas escreve o varam de Deos em cartas tam repetidas, nem huma só palavra que nam seja de grande espirito, em ordem a lhes persuadir toda a virtude; se prudentemente julgar, assentará consigo, que o P. João Cardim estava totalmente morto ao mundo, a cujas cousas tinha o gosto tam perdido, como delle testemunharão quantos o tratarão, & nós referimos no discurso desta sua vida, & que estava tam penetrado de Deos, que nem sabia tratar, nem fallar, nem escrever, senam delle, de suas grandezas, das virtudes, & santos exercicios, que a elle podião encaminhar» (ob. cit., p. 324).

19 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 324-327.

20 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 325.

21 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 330-331 (carta de 22 de Agosto de 1611).

22 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 328-329.

23 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 329-330, 348-349: «... não ha trabalhos, nem injurias, nem mares, Indias, ou Jappoens, que me pareçõ difficultosos; & com isto ficão os trabalhos da Religiam tam suaves, que os nam sinto, antes sam regalos, & mimos, & os interiores muito maiores, que certo, se assim ouver de ser, parece que me nam quer o Senhor dar sua crus, senam o peixe assado, & o favo de mel dos Dicipulos; mas consolome, que ainda que assim passa, estam os trabalhos a diante, & espero que nelles seram meus regalos: queira o Senhor dar-me tal animo, & fortificarme de maneira, que seja sempre constante, & me pareçõ todos os maiores».

24 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 418, 420.

Contudo, apesar da sua importância, não são estas que, neste conjunto, nos possibilitarão uma maior aproximação à realidade histórica da época em que foram redigidas e nos fornecerão alguns paradigmas dos modelos comportamentais que permitirão compreender melhor a realidade cultural e social portuguesa do século XVII. Efectivamente, são as cartas dirigidas pelo Padre João Cardim aos irmãos, principalmente aquelas que têm como destinatário as suas irmãs, a Madre Isabel de São Francisco e D. Serafina de Andrada, e a sua mãe, D. Catarina de Andrada, que nos permitirão discernir uma das modalidades mais eficazes de exercício do poder eclesiástico, ou seja, a orientação espiritual.

A problemática em torno da questão da direcção espiritual na Época Moderna conheceu, recentemente, um importante contributo, através da publicação do volume *Storia della direzione spirituale. L'età moderna*²⁵, organizado por Gabriella Zarrì, inserido na colecção «*Storia della direzione spirituale*», coordenada por Giovanni Filoramo. Neste sentido, parece-nos que valerá a pena lembrar as palavras do mesmo autor, que, retomando as afirmações de Mario Rosa, procura lançar alguma luz em torno da problemática da direcção espiritual:

*A rigore, la direzione spirituale è un fenomeno specifico del cattolicesimo moderno. Si trata, infatti, di un istituto che, nel più generale clima di "disciplinamento" e di controllo delle coscienze tipico dell'età della Controriforma, si è progressivamente imposto come uno strumento "attraverso il quale si sono plasmate le coscienze individuali e introiettati modelli di comportamento collettivi nel corso dei secoli XVI-XVIII". In quanto tale, essa costituisce una realtà culturale specifica, estendibile soltanto con le opportune cautele metodologiche ad altre epoche e situazione cristiani precedenti. D'altra parte, (...), la pratica della direzione spirituale preesiste da lunga data al concretizzarsi in epoca moderna del concetto e al formarsi di un vero e proprio istituto, che in ambito cattolico è canonicamente regolato*²⁶.

Como bem realçou Gabriella Zarrì, a questão da direcção espiritual inscreve-se nos «complexi processi di ridefinizione del cristianesimo europeo nell'età confessionale»²⁷, no sentido de um disciplinamento social, que se traduziu num controlo doutrinal e moral, característico da ofensiva contrarreformística,

25 Brescia: Morcelliana, 2008.

26 FILORAMO, Giovanni – «Introduzione». In *Storia della direzione spirituale. 1. L'età antica*. Brescia: Morcelliana, 2006, pp. 5-6, *apud* ZARRI, Gabriella (a cura di). Ob. cit., p. 8.

27 ZARRI, Gabriella – «Introduzione». In *Storia della direzione spirituale*. Ob. cit., p. 9.

no campo da codificação de modelos, gestos e atitudes²⁸. De acordo com a mesma autora, a história da direcção espiritual, ao longo da Época Moderna, «si caratterizza soprattutto per il suo costituirsi come istituto regolato, retto non soltanto da una prassi antica e consolidata, ma anche dal progressivo formarsi di un corpus dottrinale e normativo che si sviluppa a latere del più ampio problema della giustizia ecclesiastica»²⁹.

Com efeito, estas cartas deixam entrever o ascendente espiritual, concretizado, neste caso, através de conselhos e orientações espirituais que o Padre João Cardim, apesar da sua juventude, exerceu sobretudo junto da sua mãe e da sua irmã, a Madre Isabel de São Francisco. Deste modo, esta correspondência apresenta-se como um documento valioso para a compreensão do que parece ter sido a direcção espiritual no século XVII português, na medida em que nestas se transmitiram conselhos, exortações, elogios, metodologias e estratégias de oração, devoções, práticas penitenciais e mortificatórias, recomendações de leituras espirituais.

No conjunto desta correspondência, três cartas têm como destinatário o irmão do Padre João Cardim, António Cardim, que, aquando da sua escrita, era estudante no Colégio da Companhia de Jesus, em Évora. Os conselhos e as orientações espirituais presentes nestas cartas dirigidas ao seu irmão António Cardim têm a ver, sobretudo, com a necessidade imprescindível de conformação à vontade divina, que deverá passar necessariamente pela «total resignação, & abnegação propria, como fes o Filho de Deos», o que, «se se fiser bemfeito, nos fará santos, que he o que sô importa: porque tudo o mais he vaidade»³⁰, a exortação ao exercício das virtudes, sobretudo a obediência, a humildade e a paciência³¹, a prática da oração e das «lembranças de Deos entre dia» como os principais meios para ser-se perfeito e santo³², a importância de fazer o exame particular³³, o valor do estudo e o incentivo a ser um perfeito estudante³⁴, a devoção às relíquias dos santos³⁵, a necessidade da imitação dos exemplos dos santos, especialmente dos da Companhia de Jesus³⁶.

O grosso das cartas recompiladas no «Livro Quinto» da Vida e virtudes... tem como destinatário um receptor feminino: a irmã do emissor, a Madre

28 ZARRI, Gabriella – «Introduzione». In *Storia della direzione spirituale*. Ob. cit., p. 9.

29 ZARRI, Gabriella – «Introduzione». In *Storia della direzione spirituale*. Ob. cit., p. 11.

30 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 393-394; 410.

31 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 409, 410.

32 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 409-410.

33 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 410

34 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 410-411.

35 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 423.

36 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 424.

Isabel de São Francisco. Como tentaremos mostrar, são as cartas dirigidas a esta religiosa que nos poderão indicar alguns dos vectores mais interessantes da direcção de consciência e orientação da vida espiritual no século XVII. Importa, desde logo, notar que, ainda que a vida religiosa do século XVII tenha sido marcada por algumas atitudes de relaxamento e por outros aspectos, não só de ordem económica e social, mas também comportamental, que conduziram algumas senhoras à escolha da vida de clausura, a vida religiosa feminina não foi, completamente, «afectada» por estes desvios e o monacato feminino não se desviou dos pilares ideológicos em que se sustentava, nem das suas linhas de orientação espiritual³⁷. Com efeito, assim o parecem testemunhar estas cartas, que funcionavam como resposta do Padre João Cardim a muitas outras que lhe eram dirigidas pela sua irmã, a qual procurava conselho e orientação espiritual para atingir a perfeição religiosa. Mas é importante notar que este conselho e esta direcção espiritual eram também procuradas pelas outras religiosas jerónimas do convento de Jesus, em Viana do Alentejo, pois as cartas, que, de princípio, apresentavam uma orientação individual, de carácter privado, acabavam por se dirigir a toda a comunidade³⁸, mostrando assim a difusão alargada que estas cartas tiveram.

A leitura destas cartas dirigidas à Madre Isabel de São Francisco parece permitir-nos concluir que estas fazem eco de todo um programa, iniciado pela corrente da devotio moderna, que, desde o século XVI, vinha propondo métodos que possibilitassem a prática da oração fora dos domínios restritos da liturgia ou dos ofícios. Deste modo, estas cartas do Padre João Cardim parecem-nos contribuir para a intensificação deste «movimento», na medida em que propõem algumas metodologias que têm como objectivo alcançar a proximidade com Deus e a perfeição cristã. Um dos principais motivos que levaram o Padre João Cardim a escrever estas cartas foi o desejo de que a sua irmã alcançasse a perfeição espiritual e, por conseguinte, a «santidade», que, segundo ele, exigia duas condições fundamentais: andar sempre na presença de

37 A propósito do grande número de vocações reais entre o universo feminino no século XVII, afirma REYNES, Geneviève – *Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans le France des XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Fayard, 1987, p. 49: «La première moitié du XVII^e siècle fut une période de grande tentation monastique pour les femmes, entraînées par le puissant enthousiasme religieux qui soulevait alors la société». Veja-se também VAN KESSEL, Elisja Schulte – *Virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da Idade Moderna*. In *História das Mulheres*, vol. II (Do Renascimento à Idade Moderna). Dir. de FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. Porto: Ed. Afrontamento, 1994, esp. pp. 205-209.

38 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 159-161.

Deus³⁹ e a prática da oração mental⁴⁰.

Todo o programa espiritual proposto pelo Padre João Cardim parece assim sustentar-se na prática da oração mental, em detrimento da tradicional prática da oração vocal. Para o Padre João Cardim, a oração mental pressupunha uma série de requisitos prévios, tais como «cortar por estas difficuldades de respeitos humanos, & resolver huma ves com Deos, querendoo a elle somente, & nam tornando com isto atras, & ir todos os dias, & horas vendo o quanto crece em virtude, & amor seu»⁴¹. Nesse sentido, este conjunto de cartas veicula um ensinamento de variados modos de orar, que procuram inculcar a prática da oração metódica. Neste sentido, os modos de orar propostos pelo Padre João Cardim à irmã assumem várias e diversas modalidades, o que parece traduzir a extrema vitalidade desta prática. A oração afectiva é uma das modalidades de oração recomendadas pelo jesuíta⁴² (que aconselha mesmo as jaculatórias⁴³). Por outro lado, o Padre João Cardim também distingue e aconselha outras

39 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 339-340: «A primeira cousa he, que trate v. m. de andar sempre na presença de Deos, nam se esquecendo nunca delle; & se fiser isto será santa. Os remedios agora pera isto sam; em acordando pella manhaã, ou quando se levanta á meya noite, pôr logo o pensamento em Deos, & esses serem seus primeiros cuidados, & pera isto antes que se deite á noite, imagine nalgumas palavras devotas de Psalmos, que entenda, ou de qualquer outra cousa espiritual, & santa, & com ellas se comece a vestir, nam admitindo outros pensamentos; & a isto chamamos despertadores: & em quanto se vestir seja com alguma consideraçam da Payxam, ou do minino JESV, de como naceo, do frio, pobreza, &c. Com a propria ande pellos dormitórios, & claustras trasendo sempre por companheiro a Christo, & á Virgem, & considerando que o seu Anjo da guarda a anda vendo, & espreitando, se faz isto, ou nam; as consideraçoes varieias, tomando cada hora huma, ou de tempo em tempo; & pera isto se pode aproveitar das Meditaçoens do P. Ponte. E o que mais tenho que encomendar neste ponto, que he este trato com Deos interior, de andar fallando com elle com entendimento, & afeiçoando a vontade ao amor, he o fallar delle de maneira que nunca suas praticas sejam outras, senam de Deos, ainda que eu tenho essas senhoras por tam santas, que nam terá necessidade de lhes dizer isto: mas quanto fosse necessario, bom seria, & levantar-se da pratica, fingindo que tem que fazer, como he ir fallar com seu Deos.»

40 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 340: «A segunda cousa he, que pois tem oraçam mental, dé o mais tempo que puder a ella, & faça, & ponha por obra o que o Espirito Santo nella lhe ditar. E se o cumprir inteiramente com a primeira cousa que encomendei, eu lhe asseguro huma grande santidade. E animese muito a ella, pois a esperão as eternidades de gloria, & de bens infinitos; lembrese do dito da Santa Tereza, que esta vida he huma mã noite, que de pressa passa.»

41 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 367.

42 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 358-359.

43 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 377.

modalidades de oração, tais como a petição⁴⁴, o canto⁴⁵, a insinuação⁴⁶ e o louvor⁴⁷.

No que respeita a metodologias de oração, nomeadamente no âmbito da oração mental, o Padre João Cardim privilegia a meditação na Apresentação e na Encarnação⁴⁸, no Santíssimo Sacramento⁴⁹, no nascimento de Cristo⁵⁰

44 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 355-356: «Ha v. m. tambem de vsar muito de petiçoens, que he excelente modo de orar, no qual se podem gastar muitas horas, pedindo a Deos virtudes, & ao Espirito Santo seus doens; quando estas, ou outras cousas se pedem simplesmente, chamase petiçam; & quando se pedem alegando alguma cousa, titulo, ou motivo da parte de Deos, como he por suas Chagas, por sua santissima Payxam, chamase obsecraçam, & deste vsa muito a santa Igreja na Missa, quando nas oraçoens pede, *Per Iesum Christum Filium tuum*. Esta se pode tambem faser pella Virgem Santissima, pedindo por seus merecimentos, & pelos Anjos, & Santos do Ceo. E Deos como he Pay amorosíssimo, & piadosissimo nam espera mais, senam que lhe peçamos pera nos dar tudo, quanto na oraçam lhe pedirmos: porque assim o dis no Evangelho, que peçamos, que nos darão; que batamos, que nos abrirem».

45 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 357: «Mas porque me parece que sim; & que lhe deve nosso Senhor por meio delle ter feitas grandes merces, como faz a todos, os que o vsam de coraçam; irei proseguindo mais dous outros modos de orar muito bons, & fáceis, & hum delles he de canto, ao modo que se faz no Coro, de que vs. ms. vsam. E assim mentalmente imaginando que ou ouve musicas de Anjos, ou que v. m. mesma canta alguma cantiga, ou de nossa Senhora, ou do Santissimo Sacramento, ou do passo que quiser meditar, & nisto se pode gastar muito tempo, com o pensamento sempre em Deos».

46 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 355: «Tambem outro modo muito bom de orar he hum, que se chama insinuaçam; & consiste em tacitamente representar a nosso Senhor nossas misérias, & as de nossos próximos. As nossas dizendo, Senhor olhai como estou tibia, & fria, & como o sou em vosso amor: olhai o trabalho, que padeço em tal, ou tal cousa, & este que tenho agora aqui diante de vós; & como sou ignorante, & fraca; pois falando com hum Deos eterno, & Senhor de tanta Magestade, ante quem milhares, & milhares de Anjos, Serafins, & bemaventurados Santos se estam ajoelhando, & abrazando com fogo de vosso divino amor; eu estou aqui deste modo com tam pouca reverencia; & por aqui, o que ditar o Espirito Santo, que he o verdadeiro mestre. A insinuaçam dos próximos se fas representado a Deos suas miserias, dizêdo olhai quão que padecem tantos pobres, tantas viúvas, tâtos miseráveis, &c. Nam sois vós tam rico? porque os nam amparaes? E assim as espirituas de tantos em peccado mortal, tantos maos Sacerdotes, Religiosos, & tam frios servos vossos».

47 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 357-358: «Outro [modo] he louvallo [a Deus] por suas creaturas, pelos animaes, flores, plantas, homens, ceos, & elementos, terra, agoa, ar, & fogo; & pelos que se chamão mixtos, que são os metaes, ouro, prata, & as mais cousas que creou».

48 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 360.

49 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 360.

50 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 360, 367-368. O movimento da Contra-Reforma impulsionou a devoção ao Menino Jesus e a multiplicação das suas imagens. De facto, «numa época em que, ao contrário de agora, o estado da infância se considerava vil e digno de dó, estado de limitações racionais e de dependências de toda a ordem, verificar que Cristo se sujeitara a tal situação constituía, para os teólogos, uma lição de humildade e de doce obediência.» (cf. GONÇALVES, Flávio – *O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus*. «Revista de Etnografia». Junta Distrital do Porto. Nº 17 (1968), p. 6). Em Portugal, a literatura religiosa dos séculos XVII e XVIII apresenta vários exemplos de «composições consagradas ao Menino Jesus, particularmente assíduas nos meios franciscanos, onde a devoção do *presépio*, iniciada pelo *Poverello* de Assis, se radicara e desenrolvera.» (cf. GONÇALVES, Flávio – *O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus*. Art. cit., pp. 7-8). Contudo, como sublinha João Francisco Marques, o incremento maior recebido por este culto da Contra-Reforma veio da parte do mundo conventual feminino, quer através das práticas e leituras piedosas, quer das peculiaridades afectivas a que podia dar lugar (cf. MARQUES, João Francisco – *O alargamento das devoções: do Natal à Trindade*). In *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Dir. de AZEVEDO, Carlos Moreira de. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, p. 617).

e na Sua Paixão⁵¹, que, para o religioso, constitui um dos aspectos de maior vitalidade na vida espiritual, reflectindo, assim, a influência que a meditação na Paixão exerceu ao nível da espiritualidade dos séculos XVI e XVII, em oposição às correntes «alumbradistas», que recusavam a consideração desta dimensão, como realçaram José Adriano de Freitas Carvalho⁵² e Alvaro Huerga⁵³. Na perspectiva do Padre João Cardim, a meditação na Paixão de Cristo deverá ocupar um lugar fundamental no âmbito do «programa espiritual pessoal» de cada cristão⁵⁴. Ainda no domínio das práticas espirituais, o Padre João Cardim aconselha a irmã a proceder à realização do exame de consciência (que constituía uma das práticas centrais da espiritualidade jesuíta), à noite, antes de dormir, ensinando-lhe o modo como há-de fazê-lo⁵⁵, «porque he meio efficacissimo para alcançar muito de Deos, & adquirir virtudes; & por ahi se deixa huma pessoa a sy mesma»⁵⁶. Com efeito, a questão das virtudes ocupa um lugar especial na correspondência do Padre João Cardim para a sua irmã, o que não nos deve causar estranheza, pois, atendendo ao contexto religioso e histórico da época, a prática destas seria o reflexo da sua obediência à ortodoxia católica. É neste sentido que o religioso exorta a irmã a guardar-se da «doença» dos escrúpulos, porque estes são «hum dos impedimentos grandes, que há pera a virtude»⁵⁷, à observância da castidade - que, por estes tempos, continuava a ser considerada a virtude feminina por excelência e, como tal, sinónimo de «santidade» - e da modéstia, imitando assim a Virgem Maria⁵⁸, ao exercício da humildade e das

51 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 360-361.

52 CARVALHO, José Adriano de Freitas – *A evolução da meditação em Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)*. In *Homenaje a Elias Serra Rafols*, Universidad de La Laguna: La Laguna, 1970, pp. 45-70.

53 Cf. HUERGA, Alvaro – *Historia de los Alumbrados*. Vol. IV: *Los Alumbrados de Sevilla (1605-1630)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988, p. 202.

54 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 378: «... porque se ha v. m. de aproveitar muito, & as mais senhoras, pois sam tam desejosas da perfeiçam; & a cousa, em que mais podem agradar a Deos, he em cuidarem em sua morte, & Payxam, aprobrios, & injurias: porque daqui se tira grande amor, & desejos de padecer por quem tanto primeiro padeceo». Também Sta. Teresa de Jesus, no capítulo VII das «Moradas sextas», da sua obra *Castillo interior o Las Moradas* (utilizámos a edição *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*. Edición y notas SANTA TERESA, Padre Silverio de. Burgos: Editorial de El Monte Carmelo, 1954, pp. 643-651) chama também a atenção para a necessidade da meditação na Humanidade de Cristo e na Sua Paixão.

55 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 352-355.

56 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 380, 385.

57 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 369. Como realçou Jean Delumeau, a «doença» dos escrúpulos era bastante comum na mentalidade dos cristãos: a sua origem devia-se, em parte, à consciência que estes tinham da sua natureza imperfeita e pecadora e do medo de ofenderem a Deus e, consequentemente, da sua possível condenação eterna (veja-se DELUMEAU, Jean – *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983, pp. 350-357).

58 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 339.

três virtudes teológicas⁵⁹, da pobreza⁶⁰, da paciência⁶¹ e ao desprezo de todos os laços mundanos, de toda a propriedade e até de si mesma⁶². Nas suas cartas, o Padre João Cardim aconselha também o recurso a mortificações, que devem ser feitas pelo amor de Deus⁶³, tais como as disciplinas⁶⁴ e os cilícios (que, no entanto, devem ser usados com uma certa prudência⁶⁵): contudo, desmistifica um pouco a ideia de que as penitências fossem, por si sós, sinais de perfeição, ao propor as mortificações interiores, a prática da oração e o exercício das virtudes como meios mais eficazes para atingir esse propósito⁶⁶.

59 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 383.

60 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 398.

61 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 429.

62 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 367, 415.

63 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 402.

64 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 382: «... as mortificações feitas por amor sam de muito maior merecimento, por serem pelo fim mais alto de todos; & qualquer obra por pequena que seja, feita por amor de Deos, he de maior valor, & merecimento, que huma peniência mui grande feita com tençam sô de fazer penitencia. Mas advirta, que em qualquer obra virtuosa que fiser, ou em huma disciplina que toma, pode exercitar varias virtudes, & ter muitos merecimentos, como será, tendo tençam de ser em penitencia de seus peccados, & pelos que estam em peccado mortal, & pelas almas que estam no fogo do Purgatório, & sobre tudo por amor de Deos; & tambem exercitando varias virtudes, como por humidade, pois os servos sam açoutados...»; p. 384: «Das outras mortificações dos sinco sentidos faça muito cazo: porque quanto mais as vsar, tanto mais experimentalmente enxergará os favores do Ceo».

65 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 379: «A devaçom de tomar todos os dias disciplina he muito boa; podea fazer com huma condição, que sejam poucos os açoutes: porque assim nam fasmem mal, & podem ser tê trinta, & tres contados, & mais nam.»; p. 384: «Nas disciplinas, que tomar, nam se deixe levar do fervor: porque tirados os primeiros, os mais quebrão muito as forças, & assim nunca passe de trinta & tres».

66 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 384: «Do cilicio nam vse aonde lhe possa faser mal ao figado de que he achaquada.»; p. 391: «Tambem avise as [senhoras] que trasem cilicio, o nam cinção, como ordinariamente se faz, mas que o lancem ao hombro atravessado: porque desta maneira nam faz tanto mal».

67 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 390-391: «V. m. viva mui contente; & façahe muitos serviços tendo grande caridade com seus proximos, grande amor, & profundissima humidade com sua Divina Magestade; porque tanto hum crece na virtude, quanto tem disto; & ainda que nam faça muitas penitencias, como he por nam poder mais, o Senhor se contenta, & agrada com o que cada hum pode conforme suas forças: & já que nam pode traser cilicio, offereça esta vôtade a Deos, & faça em seu lugar alguma mortificação na curiosidade com a mais de todos os sentidos exteriores, principalmente vista, & lingua. E ainda que o tenho encomendado muitas veses, contudo por ser cousa tam necessaria, & espirito de poucos, o torno a encomendar, que he o fallar de Deos, de suas grandezas, & da Virgem Senhora Mãe, & de cousas em fim espirituaes, nam querendo ouvir, nem saber novas do mundo, nem o que passa pella terra, nem ainda no mesmo Convento, quando nam seja cousa necessaria; porque disto se agrada o Senhor muito, & nam se pode crer o que huma alma ganha em huma pratica espiritual, como se anima, & esforça, & louva a seu Creador, & digo que muitas veses he mais proveitosa, que muitas horas de oraçam; & escusaõse muitas, & grades faltas que se fasmem fallando das cousas em que tudo he vaidade, & realmente sam vans, & sem proveito.»; pp. 414-415: «Este he o atalho, que he a gèral mortificação de sy mesma, & hum desprezo de toda a propriedade; isto he hum desfazerse, & envilecerse totalmente a sy mesma: porque a mesma humidade he o mais breve caminho, por onde se vai direito ao cume da perfeição, & a caridade, & pureza de conciencia

O Padre João Cardim recomenda também à irmã a comunhão frequente «todos os oito dias»⁶⁷, enviando-lhe, para sua melhor preparação, algumas meditações⁶⁸, e recomenda-lhe igualmente a comunhão espiritual⁶⁹, conceito que designa a união da alma com Cristo, realizada não através do sacramento, mas pelo desejo ardente dessa recepção⁷⁰.

Como é sabido, a espiritualidade do século XVII foi marcada por vários casos de visões, revelações, êxtases, que alimentaram, em grande medida, o gosto barroco pelo espectáculo e por uma espécie sui generis de heroísmo. Contudo, o Padre João Cardim não lhes reconhece qualquer interesse ou importância para o progresso na vida espiritual e sustenta até que estes não devem ser desejados⁷¹.

No domínio das devoções, o religioso jesuíta aconselha a devoção à Virgem Maria⁷² e ao Beato Luís Gonzaga⁷³, assim como às relíquias, nomeadamente de Santo Inácio⁷⁴ e do Padre José de Anchieta⁷⁵, o que parece apontar para uma promoção do culto de «santos» recentes da Companhia de Jesus.

Nas suas cartas, o Padre João Cardim vai dando também alguns conselhos de

he esse cume.»; p. 422: «He necessario que nos façamos santos, que o mais he vaidade, & isto está em nossa mão, em nos mortificarmos; & já que nam pode ser em cousas muito grandes, seja nas pequenas, em não ver, em nam olhar, em nam fallar, nem comer; mais que de tudo isto somente o necessario, & preciso, que se nam pode escusar, amar muito a Deos, & humilhar muito, ante sua Divina Magestade, ser muito obediênte, fallar bem de Deos, & dos proximos».

67 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 340.

68 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 341-343.

69 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 384.

70 Cf. BAZELAIRE, Louis de – *Communion spirituelle*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Tome II, deuxième partie. Paris: Beauchesne, 1953, cols. 1294-1300. O termo e o conceito de recepção espiritual da eucaristia ou comunhão espiritual surgiu no século XIII, aquando do confronto de várias correntes sobre a transformação eucarística e a função deste sacramento na vida dos fiéis. Na esteira de Alexandre de Haëles, alguns autores defendem que a recepção do sacramento depende da capacidade do receptor em reconhecer o seu simbolismo. Sendo o corpo de Cristo um alimento espiritual, só uma natureza intelectual pode discernir para além dos símbolos exteriores, compreender a transubstanciação e receber o Senhor. Paulatinamente, a recepção espiritual torna-se tanto ou mais importante do que a recepção sacramental: assim, a comunhão espiritual passa a ser aconselhada pelos confessores em casos em que a comunhão sacramental é considerada impossível ou perigosa.

71 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 379.

72 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 339.

73 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 344.

74 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 344.

75 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 394.

leitura⁷⁶ à irmã: o *Contemptus mundi*⁷⁷, algumas obras de Fr. Luis de Granada⁷⁸ e do Padre Luis de la Puente⁷⁹, o Exercício de perfeição e virtudes cristãs⁸⁰ do Padre Alonso Rodriguez (S.J.), as obras de Louis de Blois (Ludovico Blósio), traduzidas do latim para castelhano por Fr. Gregorio de Alfaro (O.S.B.)⁸¹, Santa Teresa de Jesus⁸², o «livro da Santa Chaves»⁸³, o «livro do Beato Gonzaga»⁸⁴: recomendações que parecem sugerir não apenas uma certa «invasão» e preponderância de autores da Companhia de Jesus, do Carmelo e da ordem de S. Domingos, como também uma significativa influência da corrente dos

76 Sobre conselhos de leitura dados pelo franciscano Fr. António das Chagas, veja-se CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*. «Via Spiritus». Nº 4 (1997), pp. 7-56. Sobre a presença do livro e o seu uso em comunidades religiosas femininas, em Espanha, entre os séculos XIV-XVI, veja-se M. CÁTEDRA, Pedro – *Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV, XVI)*. In *Des femmes et des livres (France et Espagne, XI^e–XVII^e siècle)*. Etudes réunies par DE COURCELLES, Dominique; VAL JULIÁN, Carmen. Paris: École des Chartes, 1999, pp. 7-53. Sobre hábitos e interesses de leitura entre religiosas, nos séculos XVI e XVII, veja-se SANZ HERMIDA, Jacobo – *Libros y lecturas en el convento de las Madres Agustinas Recolectas de Salamanca (siglos XVI-XVII)*. «Via Spiritus». Nº 4 (1997), pp. 133-232. Veja-se também CASTILLO GÓMEZ, Antonio – *Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España de barroco*. «Via Spiritus». Nº 7 (2000), pp. 99-122.

77 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 344, 416. Tratar-se-á, certamente, da edição recopilada de «diversos e graves autores» por Fr. Luis de Granada (O.P.). Evora: em casa de Andre de Burgos, 1555; Lisboa: em casa de Ioannes Blauio de Colonia, 1557; Lisboa: em casa de Antonio Gonçalvez, 1573; Lisboa: em casa de Antonio Ribero, 1589.

78 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 357, 379, 433 («No que toca a liçam espiritual, lembro a v. m. que nam deixe de todo o P. Granada: porque he cousa muy excelente a sua doutrina, & muy solida, & a sua eloquencia nam tem par»). Uma das obras cuja leitura é recomendada parece-nos ser o *Tratado de algunas muy devotas oraciones para provocar al amor de Dios y de las otras virtudes*. Lisboa: em casa de Ioannes Blauio de Colonia, 1561.

79 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 339-340, 359, 368. Provavelmente em castelhano (*Meditaciones de los misterios de nuestra santa fê*. Valladolid: por Juan Godinez de Millis, 1607, ou Valladolid: por Juan Godinez de Millis, 1613), visto que a tradução e compilação em português, pelo Padre Manuel Monteiro (S.J.), só sairia em 1649 (Tomo I) e 1650 (Tomo II).

80 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 380, 385. Dever-se-á tratar da seguinte edição: *Exercício de Perfeccion y virtudes cristianos. Dividido em tres partes. Parte primera de varios médios, para alcançar la virtud i perfeccion*. Sevilla: por Matias Clavijo, 1609. Esta obra é dirigida aos religiosos da Companhia de Jesus.

81 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 416. Por estes anos, circulavam já as seguintes edições: Madrid: en la Imprenta de Iuan de la Cuesta, 1608; Barcelona: por Lucas Sanchez, 1609; Barcelona: por Sebastian de Cormellas, 1614.

82 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 433: «Tambem me parece que lhe seria de muito proveito ler o livro da Beata Madre Theresa de Jesu: porque he muy digno de ser trazido na alma, & memoria; mas em quanto v. m. nam passar as suas Chronicas, nam lea outra cousa, & nam se mate com muita liçam, mas pouca, & bem rumiada...».

83 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 72. O Padre João Cardim está, certamente, a referir-se à *Vida* de Margarida de Chaves, venerável matrona da ilha de S. Miguel, de SOUSA, Gonçalo Correia de – *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chieves di gloriosa memoria*. Roma: por Bartholomeo Zanneti, 1612.

84 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 72-73. Dever-se-á tratar da obra de CEPARI, Virgilio (S.J.) – *Vida do beato Luiz Gonzaga da Companhia de Jesu. Treladada do italiano em portuguez, e abbreviada pelo Padre Ieronymo Aluarez*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1610.

místicos renano-flamengos, que haviam fortemente marcado a espiritualidade dos séculos anteriores⁸⁵. Por outro lado, o Padre João Cardim evoca igualmente algumas razões de ordem metodológica que devem presidir à leitura espiritual, tais como ler poucos livros, mas fazê-lo meditando e aproveitando assim a sua lição⁸⁶.

As cartas dirigidas pelo Padre João Cardim à sua mãe, D. Catarina de Andrada, reflectem também essa preocupação de que esta alcance a perfeição na vida devota e espiritual, que, no seu caso particular, deveria constituir o corolário da educação da «verdadeira e perfeita viúva», que reproduzia o modelo das «santas viúvas», como as que foram exaltadas por São Paulo e pelos Padres da Igreja, que assim fixaram um paradigma que foi recuperado e defendido pelos textos doutrinários e educativos da Época Moderna⁸⁷. Aliás, esta atitude filial

85 Veja-se, a propósito, RICARD, Robert – *L'influence des "mystiques du Nord" sur les spirituels portugais du XVI^e et du XVII^e siècle*. In *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural Português, 1970, pp. 205-221; BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Gênese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*. In *Antologia de Espirituais Portugueses*. Lisboa: IN-CM, 1994, esp. pp. 13-18.

86 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 433: «... nam se mate com muita liçam, mas pouca, & bem rumiada, & dirigida, pera que aproveite à alma, notando os exemplos das virtudes interiores, que puder imitar, & animarse a isso exercitandoa com a vontade, & desejos, & pellos exteriores, & tambem por estes louvar muito a Deos».

87 Veja-se FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII)*. «Fases de Eva». Nº 1-2 (1999). A propósito, veja-se também um caso de «reabilitação» na Itália contra-reformista do modelo de Marcela, no estudo de CABIBBO, Sara – *Marcella Romana, vedova, nell'età della Controriforma*. In *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. A cura di BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 283-293. A preocupação com o comportamento das viúvas (ainda que Erasmo, na sua obra *Vidua Christiana* (1529), tenha defendido que «No a todas, empero, es lícita la misma conducta» (cf. ERASMO – *La viuda cristiana*. In *Obras Escogidas*. Trad. de RIBER, Lorenzo. Madrid: Aguilar, 1964, p. 364) – e sobretudo a conservação deste «novo» estado, aproximável de um ideal de uma segunda virgindade – parece, efectivamente, ocupar um lugar preponderante no quadro da direcção espiritual levada a cabo por religiosos. A título de exemplo, lembremos as cartas do beato António da Conceição (C.S.J.E.) a duas viúvas: D. Maria Manuel (†1635) e D. Helena de Noronha da Costa, senhora do morgado de Pancas, que, como já notou FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII)*. Art. cit., p. 63, apesar de serem de «tom consolatório», são acompanhadas «de conselhos vários que retomam e desenvolvem os preceitos paulinos e dos Padres da Igreja». D. Maria Manuel era filha de Manuel de Sousa, aposentador-mor, e de D. Francisca de Vilhena (filha esta de Jorge de Lima e de D. Isabel de Castro). Casou com Manuel de Melo de Magalhães, governador de Malaca, comendador de São Salvador do Campo de Neiva, na Ordem de Cristo, do Conselho dos reis D. Sebastião, D. Henrique, Filipe II e Filipe III. A sua filha D. Francisca de Vilhena casou com D. Jorge Mascarenhas, marquês de Montalvão (SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XI. Coimbra: Atlântida, 1953-1954, p. 410-411, e tomo XII-Parte II, p. 63). Jorge Cardoso incluiu esta «virtuosa matrona» entre o número de «santos» do reino de Portugal «e suas conqistas», que foi também «filha espiritual» de Fr. António da Conceição (O.S.S.T.) e dos carmelitas Fr. Simão Botelho e Fr. Luis de Mértola (CARDOSO, Jorge – *Agiolégio Lusitano*. Tomo III. Edição fac-similada de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP, 2002, pp. 475-476).

Por sua vez, D. Helena de Noronha da Costa, senhora do morgado de Pancas, era filha de João da Costa, senhor de Pancas e Atalaia (irmão de Gaspar da Costa) e de D. Inês de Noronha (cf. GAYO, Manuel José Felgueiras – *Nobiliário de Famílias de Portugal*. Volume XII. Braga: Pax, p. 186)

Casou três vezes: a primeira com D. Manuel da Cunha, senhor de Tábua; a segunda com D. Francisco de

parece coadunar-se, antes de mais, com o facto de D. Catarina pretender ingressar no convento de Jesus, em Viana do Alentejo⁸⁸, anseio que viu dificultada a sua concretização por causa de uma questão relacionada com a mudança de uma tença⁸⁹. De facto, como sublinha Maria de Lurdes Correia Fernandes, a viuvez era, para as mulheres, «um estado mais difícil, mais exigente, às vezes mais cruel», mas «também podia contribuir para as fazer mais “perfeitas”, fornecendo-lhes as condições para uma vida ascética e espiritual que os tempos do casamento – com diversas obrigações mundanas, a maior das quais a obediência ao marido – não autorizavam»⁹⁰. Com efeito, o Padre João Cardim exorta a mãe, agora já «sem obrigações de filhos», a «tirar todos os cuidados delles, pondoos em sua Divina Magestade, trasendo sempre nelle o pensamento, & fasendo força nisso a sy mesma: porque este he o maior merecimento desta vida»⁹¹. É neste sentido que o jovem religioso aconselha a mãe a conformar-se com a vontade divina, no que respeitava às doenças de que vinha padecendo⁹², ao «estado» escolhido por nove dos seus dez filhos⁹³ e à questão da tença⁹⁴.

O Padre João Cardim recomenda à sua mãe que uma das práticas que esta deverá exercitar continuamente é a da oração, sobretudo mental⁹⁵, «que he de fruto incrível», aconselhando-a a recorrer aos livros do Padre Luis de la Puente que ele tinha enviado à Madre Isabel de São Francisco⁹⁶; relativamente à prática da oração vocal, o jesuíta aconselha-a a diminuir os tempos dedicados a esta⁹⁷. Quanto a metodologias de oração, concretamente no âmbito da oração mental, o Padre João Cardim privilegia a meditação na Paixão de Cristo⁹⁸. No domínio dos exercícios espirituais, o jesuíta aconselha a mãe para que esta faça exame de

Castelo Branco, capitão de Ormuz; a terceira com Manuel de Vasconcelos, comendador de Santo Isido, senhor do morgado do Esporão, presidente do Senado da Câmara de Lisboa, regedor das justiças, do Conselho de Estado de Portugal, em Madrid. De nenhum destes matrimónios teve filhos (SOUZA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XII-Parte I. Coimbra: Atlântida, 1947, p. 43).

88 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 337.

89 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 350-351, 404, 426-427.

90 Cf. Maria de Lurdes Correia FERNANDES, «Viúvas ideais, viúvas reais...», *art. cit.*, pp. 70-71.

91 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 374.

92 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 332-333, 345.

93 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 333, 426.

94 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 350-351, 404, 426-427.

95 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 336, 351.

96 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., p. 336.

97 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 336, 346, 351.

98 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 336-337, 346.

consciência⁹⁹ e tenha «sempre o sentido, & pensamento em Deos»¹⁰⁰.

A par da oração (sobretudo mental), o Padre João Cardim recomenda à sua mãe a frequência dos sacramentos¹⁰¹, especialmente a comunhão frequente¹⁰², na medida em que esta prática era fundamental para que esta alcançasse a perfeição no seu «estado».

Estas cartas parecem assim indicar-nos alguns vectores interessantes da orientação da vida espiritual e da direcção de consciência no século XVII português. Mas parece-nos que o seu confronto com as suas congéneres poderá lançar mais alguma luz sobre esta problemática, que, como já referimos, mereceu recentemente a atenção de vários estudiosos, sobretudo da área italiana. Orientações de leituras, de modos de orar, de práticas ascéticas que mostram «teias» de relações e de influências e pautas de referência que marcaram a espiritualidade e as práticas devocionais da Época Moderna...

99 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 346-347.

100 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 336-337: «... & pello menos nam faça v. m. cousa nenhuma sem companhia, & esta seja a da Virgem nossa Senhora de huma parte, & a Christo nosso Senhor da outra; imaginandoo, oi crucificado, ou em qualquer outro passo da Payxam; & agora neste santo tempo do Natal, na Lapinha de Belém; já adorado dos Reys, já visitado dos Pastores, já glorificado dos Anjos, & finalmente sempre acompanhado da Virgem Mãy: & esteja v. m. bem certa, que quanto mais trouxer estas lembranças, tanto mais crescerá no amor Divino, & na perfeiçam».

101 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 351, 374.

102 Cf. ABREU, Padre Sebastião de – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim*. Ob. cit., pp. 336, 337.

CASAMENTO, AMIZADES E LÓGICAS CLIENTELARES NO CONTEXTO DA GUERRA DA RESTAURAÇÃO: AS CARTAS DE D. JOANA DE VASCONCELLOS E MENEZES A D. DIOGO DE LIMA¹

MARIA INÊS NEMÉSIO

UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

ines_nemesio@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo pretende sublinhar a importância que o comportamento revelado pela escrita íntima e pessoal de uma mulher, neste caso D. Joana de Vasconcelos e Menezes, recentemente casada pela segunda vez com D. Diogo de Lima, assume na tentativa de reestabelecer a honra familiar, concorrendo igualmente para a manutenção das lógicas de sociabilidade mantidas entre a sua família e a Casa Real, num período da história política e militar portuguesa especialmente conturbado.

PALAVRAS-CHAVE: Honra familiar, relações clientelares, sociabilidades.

ABSTRACT: This article aims to highlight the importance that the behavior revealed by the intimate and personal writing of a woman, in this case D. Joana de Vasconcelos e Menezes, recently married for the second time with D. Diogo de Lima, takes in an attempt to restore the family honor also contributing to the maintenance of sociability logical held between his family and the Royal House, in a period of political history and especially troubled Portuguese military.

KEY-WORDS: Family Honor, clientelist relationships, sociability.

Num estudo dedicado ao «significado político do amor e da amizade no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII»², Pedro Cardim explica como durante a época moderna o amor e a amizade, afetos que hoje em dia todos nós associamos quase que exclusivamente à esfera privada e num sentido muito diferente do que então lhes era atribuído, foram também férteis no domínio político. São disso exemplo os fortes laços sociais estabelecidos não raras vezes por via do casamento e as complicadas, mas eficazes, relações clientelares, verdadeiras «redes de

1 O texto que aqui se apresenta resulta de uma comunicação proferida aquando da Biennial Conference – September 8-10, 2014, dedicado ao tema Traçando aaminhos: viagens, encruzilhadas e direções, organizado pelo GEMELA (Grupo de Estudios sobre la Mujer en España y las Américas – pre-1800) e que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

2 CARDIM, Pedro, *Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII*. «Lusitânia Sacra», 2.ª série, 11 (1999), p. 21-57.

solidariedade (...) inspiradas nos deveres inerentes ao amor, à amizade virtuosa, à entreadada e às considerações de honra»³, que durante os anos de Quinhentos e Seiscentos floresceram em Portugal, sobretudo no meio nobiliárquico. Neste sentido, não excluindo outros temas de estudo que certamente o epistolário de D. Joana de Vasconcellos e Menezes permite abordar, gostaríamos por hora de sublinhar a importância que o comportamento revelado pela escrita íntima e pessoal de uma mulher recentemente casada pela segunda vez assume na tentativa de reestabelecer a honra familiar, concorrendo igualmente para a manutenção das lógicas de sociabilidade mantidas entre a sua família e a Casa Real, num período da história política e militar portuguesa especialmente conturbado.

Tendo como pano de fundo o contexto da guerra da Restauração (decorrida entre 1640 e 1668), o conjunto de cartas redigido e endereçado por D. Joana de Vasconcellos e Menezes a D. Diogo de Lima, seu segundo marido e futuro Visconde de Vila Nova da Cerveira (compreendendo os anos entre 1642 e 1644), adquire especial interesse pois que se inscreve não apenas num contexto fortemente marcado pelos condicionalismos políticos e sociais inerentes a qualquer período de conflito bélico, mas ainda numa delicada situação pessoal e familiar para a qual este segundo casamento e as próprias cartas parecem ter sido a solução. É que D. Joana, a emissora desta correspondência, fora casada em primeiras núpcias com Rui de Matos de Noronha, primeiro e único conde de Armamar⁴, nascido em 1617 e executado no Rossio (Lisboa) a 28.08.1641 por ter participado na conjura que o tio, o arcebispo de Braga, D. Sebastião de Matos Noronha – um dos principais impulsionadores e organizadores da conspiração de 1641 contra a dinastia brigantina representada por D. João IV –, chefiava a favor do Rei de Espanha. À luz da correspondência «privada» que agora se analisa, cruzando este dado com a ascendência da emissora e do recetor da mesma, numa época de grandes perturbações entre a nobreza portuguesa, ditadas por oscilações entre fidelidades e traições decorrentes da situação política do reino, encontramos nestas cartas uma família, a dos Vasconcellos e Menezes, em luta pela ascensão nos vários domínios que a promoção nobiliárquica comportava: o domínio económico, o domínio social e em particular o domínio da honra e do poder familiar.

Ora, como bem se sabe, a complexidade do universo normativo do Antigo Regime comportava, necessariamente, uma forte estrutura fundada no campo

3 CARDIM, Pedro, *Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII*. «Lusitânia Sacra», 2.ª série, 11 (1999), p. 40.

4 D. Filipe III (IV) quando ainda era Rei de Portugal, em Julho de 1640, concedeu-lhe o título de conde de Armamar. O título foi extinto após a execução (cf. ZUQUETE, Afonso Eduardo Martins (dir., coord. e compil.) — *Nobreza de Portugal e do Brasil*. Lisboa – Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 1989, Vol. II, p. 317).

dos poderes informais, passando da pluralidade de relações sociais à sua expressão sob formas de casamento, amizade, serviço e clientela. Baseava-se, portanto, em níveis menos evidentes das «razões da política» que assentavam numa «economia moral» de gestão nem sempre fácil e, acima de tudo, muito marcada por circunstâncias específicas. Agradar e ser correspondido na mesma medida era tarefa deveras complicada, em que os critérios de parentesco, fidelidade, honra e prestígio estavam em jogo, determinando a manutenção dos estatutos sociais e políticos estabelecidos ou a estabelecer e, sobretudo, a continuação das Casas. Neste equilíbrio de poderes que caracterizou o período à volta de 1640, podemos talvez concluir que o casamento apressado e por procuração de D. Joana de Vasconcellos e Menezes e D. Diogo de Lima se tratou de uma conveniência pautada pela política de casamentos que à época determinava, como já se fez notar, o engrandecimento ou o enfraquecimento das Casas, a manutenção ou não das linhagens, dos patrimónios e dos privilégios ou de outras conveniências frequentemente fundadas em redes clientelares. Assim sendo, e não esquecendo também que o casamento, especialmente nas famílias nobres, era uma instituição fundamental para a reprodução social, o mais natural é que D. Joana, juntamente com a família, tenha decidido casar uma segunda vez no intuito de manter e «transmitir os bens materiais (o património) e os bens espirituais (a honra), bens esses que tinham uma importante função social⁵». Aliás, sua mãe, D. Maria Cabral de Noronha, em carta datada de 2 de Junho de 1642 e dirigida a D. Diogo de Lima reconhece a conveniência deste casamento. Da carta se deprende também que o casamento foi arranjado pela família – concretamente pelo pai de D. Diogo, D. Lourenço de Brito e Lima e Nogueira, então Visconde de Vila Nova da Cerveira – e que estava em jogo, para toda a família e não apenas para D. Joana, a honra do título. Pela mesma carta da mãe compreendemos que foi ela quem convenceu D. Joana a aceitar este casamento. Vejamos então:

Meu filho e Senhor [,] quem poderá hoje comigo com tão honrado titulo como vossa merce me dá que protesto saber merecer ao Senhor visconde que mo procurou quando eu mais descuidada estava da boa sorte que minha filha tinha deus guardada a qual eu devo granjear-lhe pelo muito que lhe quero e obrigá-la quando ela desconhecera sua boa fortuna a que com muito cuidado se aproveitasse dela empregando-se no serviço de vossa merce e nele se achará sempre devedora [,] Eu senhor bem como mais empenhada deste gosto que deus

5 OLIVEIRA, Ana Lúcia Pinheiro de, *Cartas de amor. Correspondência de D. Joana de Vasconcellos e Menezes para seu marido D. Diogo de Lima 1642/1644*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, p. 12. Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna.

nos deixe lograr muito cedo como desejamos e que nos não tarde vossa merce que se não permite ausência neste tempo, mal o passara se o Senhor visconde me não segurara fazendo-me ontem merce de meu ver que esperava por vossa merce em breves dias se neles enquanto este bem me não chega pudera ir a cópia que vossa merce quer ver o estimara, mas chegara a tempo que vossa merce veja o original e por que este desejo traga a vossa merce mais cedo lhe não quer dar esperanças senão de que este lugar tenham todas Senhor bom fim como são os princípios de gosto venturosos para esta casa de que vossa merce disponha como sendo sua e a mim mandar-me em que sirva a vossa merce a quem deus me guarde os anos de meu desejo // Lisboa 2 de Junho de [1]642 // Mãe e cativa de vossa merce // Dona Maria

Para melhor situar estas duas famílias, convém agora dar a conhecer a identidade dos dois protagonistas da relação epistolar em causa. D. Joana de Vasconcellos e Menezes era filha de João Luís de Vasconcellos e Menezes e de sua mulher D. Maria Cabral de Noronha e única descendente direta da casa dos Condes de Penela, embora por via ilegítima, já que o seu bisavô era filho natural do 3.º Conde de Penela. Fora contudo legitimado por D. Sebastião. Casou em primeiras núpcias com Rui Matos de Noronha, Conde de Armamar, sendo viúva de muito pouco tempo (onze meses apenas) quando voltou a casar com D. Diogo de Lima, 6.º filho do Visconde de Vila Nova da Cerveira, D. Lourenço de Brito e Lima e Nogueira, e de sua mulher D. Luiza de Távora, descendente dos Condes de Idanha-a-Nova. Doutorou-se em Teologia e deveria seguir a vida eclesiástica, mas abandonou-a para suceder na casa de seu pai, pela morte, em 1637, do irmão, D. Luís de Lima, 1.º Conde dos Arcos, e na ausência dos outros dois, um casado na Galiza e tendo aderido ao partido castelhano, e o outro, na Flandres. D. Luís de Lima tinha um único filho varão, o 2.º Conde dos Arcos, casado mas sem descendência. O 3.º Conde veio a ser cunhado do 2.º – o conspirador de 1640, D. Tomás de Noronha – casado em segundas núpcias (1647) com D. Madalena de Brito e Bourbon, irmã do 2.º Conde. D. Diogo era, portanto, quem estava em melhores condições de vir a herdar a casa de seu pai. Da breve genealogia aqui traçada, facilmente se depreende que este casamento uniu duas famílias pertencentes à nobreza hereditária, embora a de D. Joana sem título, duas famílias preocupadas em assegurar a manutenção das respetivas linhagens, sendo que para os Vasconcellos e Menezes esta ligação pelo matrimónio seria o primeiro passo a dar na recuperação do reequilíbrio familiar posto em causa por Rui de Matos de Noronha, primeiro marido de D. Joana.

Quando casou com D. Joana de Vasconcellos e Menezes, em Junho de 1642, D. Diogo, tal como grande parte da nobreza portuguesa que apoiava D. João

IV, encontrava-se em campanha no Alentejo. Estas cartas correspondem a esses períodos de ausência (1642-1644). Assim sendo, serviram dois propósitos em simultâneo: se por um lado constituíram a única forma de comunicação entre o jovem casal nos primeiros anos de casados, respondendo a uma necessidade afetiva individual, por outro favoreceram o estreitar de laços sociais, familiares e até mesmo de alianças políticas e económicas. No fundo, a leitura destes textos evidencia o enorme esforço e investimento feito na construção de uma imagem que repusesse a honra dos Vasconcellos e Menezes, refletindo acima de tudo a posição de uma mulher que pertence à alta nobreza titulada, numa situação social específica perante o marido (casamento recente, ausência), à família de ambos e ao seu circuito de relações, de uma mulher que assume plenamente a sua posição na sociedade. De facto, como bem afirmou Ana Lúcia Pinheiro de Oliveira «estas cartas testemunham, por muitas referências mas também por muitos silêncios, vários aspetos da vida social e familiar de então, herdados de um passado que lhes define muitos contornos de ordem mental e cultural, nomeadamente no que respeita às relações de poder na sociedade e na família», sendo por isso uma fonte de estudo a não menosprezar no âmbito da história cultural.

NEMÉSIO, Maria Inês
Casamento, amizades e lógicas clientelares no contexto da Guerra da Restauração: as cartas de D. Joana de Vasconcelos e Menezes a
D. Diogo de Lima
VS 21 (2014), p.75 - 79

VARIA

CAMPAGNE, Fábian Alejandro

Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y Carisma en los Albores de la Era Confesional
VS 21 (2014), p.83 - 143

IGNACIO DE LOYOLA Y TERESA DE ÁVILA. INSPECTORES DE ESPÍRITUS: INSTITUCIÓN Y CARISMA EN LOS ALBORES DA LA ERA CONFESIONAL

FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

campagne@fibertel.com.ar

RESUMO: En el Otoño de la Edad Media, el milenario instituto del discernimiento de espíritus sufrió una revolucionaria mutación por obra y gracia de la alta cultura teológica: se transformó de un milagroso carisma arbitrariamente concedido por el Espíritu Santo, tal como alguna vez lo concibiera Pablo de Tarso en la Primera Epístola a los Corintios, en una disciplina de factura humana de carácter probabilístico y conjetural, bajo el férreo dominio de discretos de formación letrada. Se trata del proceso conocido como «revolución gersoniana» (en función de su principal impulsor, el canciller sorbonense Jean Gerson). Se plantea entonces un interrogante: ¿fueron los grandes santos carismáticos del Cinquecento adversarios o sostenedores de la revolución gersoniana? ¿Pudo la santidad carismática transformarse en un puntal del proceso de domesticación del carisma? El objetivo de la presente ponencia es proponer algunas respuestas a partir del análisis de dos de los referentes nodales de la primera Contrarreforma católica: San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús.

PALAVRAS-CHAVE: discernimiento de espíritus, institución, carisma, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Contrarreforma.

ABSTRACT: After During the late Middle Ages, the discernment of spirits went through a revolutionary transformation: from a wonderful charism invested by the Holy Ghost, it became a human science, based upon probabilities and conjectures, and under the tight control of the theological corporation. This new *discretio spirituum* paradigm is known as «gersonian revolution» (because of Jean Gerson's role in its propagation). Were the great Sixteenth Century charismatic saints enemies or supporters of this process of clericalization of religious enthusiasm? The aim of this paper is to offer some clues to the resolution of this dilemma, using as a test-case the figures of Ignatius Loyola and Teresa of Avila, two of the major references of early Counter-Reformation.

KEY-WORDS: discernment of spirits, institution, charism, Ignatius Loyola, Teresa of Avila, Counter-Reformation.

1. Origen y evolución del discernimiento de espíritus: avatares de una tradición milenaria

La etiqueta «discernimiento de espíritus» remite a una enigmática frase en idioma griego, que aparece por única vez en la Biblia en el capítulo 12 de la Primera Carta a los Corintios: *diakriseis pneumatōn* (διακρίσεις πνευματων). En el mencionado fragmento, Pablo de Tarso reproduce un breve listado de dones o carismas extraordinarios que el Espíritu Santo concede a determinados individuos de manera más o menos arbitraria, para beneficio de la Iglesia en su conjunto. Durante siglos, San Pablo ha intrigado a estudiosos y creyentes¹. ¿Qué significa, en concreto, la habilidad de discernir espíritus? En diferentes momentos de la historia del pensamiento cristiano, la *diakriseis pneumatōn* ha sido interpretada como la milagrosa capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres, sus pecados secretos y, por extensión, el estado de sus almas²; como la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores que inducen a las personas a elegir un curso de acción determinado o a optar entre caminos diversos³; como la capacidad de ver con claridad el mundo metafísico de los ángeles, demonios y almas desencarnadas⁴; y finalmente, en su versión más modesta, como un equivalente de la virtud monástica de la prudencia⁵. Sin embargo, la interpretación de la frase paulina que más consenso generó durante gran parte del primer y del segundo milenio cristianos, ha sido la que tendió a identificar el discernimiento de espíritus con el poder de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos, o de la imaginación humana. Esta interpretación particular se basó en una delicada ingeniería exegética, que halló correlaciones entre un reducido número de versículos neotestamentarios: 2 Corintios 11, 14 (que alude a la casi ilimitada capacidad mimética del demonio, a su habilidad para adoptar la apariencia de un ángel de luz); 1 Tesalonicenses 5, 19-20 (que reafirma la existencia de la profecía genuina); 1 Juan 4, 1 (que insta a los cristianos a poner a prueba a los espíritus); y 1 Corintios 12, 10 (que incluye al discernimiento de espíritus entre las *gratiae gratis datae* concedidas por el

1 MUNZINGER, André — *Discerning the Spirits. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 3.

2 BONA, Jean — *Traité du discernement des Esprits*. Tournay: Typographie de J. Casterman, 1840 (1676), p. 27.

3 SCARAMELLI, Juan Bautista — *Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros*. Trad. BONET, Pedro. Madrid: Don Josef de Urrutia, 1790 (1753), p. 26.

4 A modo de ejemplos, entre muchos otros posibles, véase GRÉGOIRE LE GRAND — *Dialogues*. Ed. DE VOGÜÉ, Adalbert. Trad. ANTIN, Paul. Paris: Cerf, 1979. t. I, p. 152; JULIAN OF NORWICH — *Showings*. Eds. COLLEDGE, Edmund y WALSH, James. Mahwah: Paulist Press, 1978, p. 163.

5 DINGJAN, François — *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*. Assen: Van Gorcum, 1967, *passim*.

Paráclito). El primer teólogo que relacionó de manera explícita estos fragmentos aislados fue Orígenes de Alejandría, sentando de esa manera las bases para el nacimiento de una epistemología pneumatológica compleja y sofisticada⁶.

Fue en función de esta última interpretación hegemónica que el discernimiento de espíritus se convirtió en protagonista esencial del perenne enfrentamiento entre formas mediatas e inmediatas de acceso al orden sobrenatural, en una pieza clave de la tensión estructural entre institución y carisma⁷. Desde esta perspectiva, dos han sido las etapas claves en la historia de la evolución de esta herramienta teológica: por un lado, la edad de plata, que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes y *Klimax tou Paradeisou* de Juan Clímaco (c. 230 – c. 600); por el otro, la edad dorada, que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero Lambertini (c. 1380 – c. 1740). En ambos casos, fueron sendos audaces desafíos al monopolio hermenéutico que la Iglesia institucional reclamaba para sí los que impulsaron la reflexión sobre el misterioso don paulino: en los siglos centrales del primer milenio, el montanismo y el monacato del desierto; en la baja Edad Media y en la modernidad-temprana, el joaquinismo y la mística femenina.

Un elemento común a ambos períodos han sido los esfuerzos que los principales pensadores cristianos realizaron en pos de la plena institucionalización del discernimiento espiritual, es decir, de la transformación del inescrutable carisma paulino en una ciencia humana basada en el conocimiento de las Escrituras y en la experiencia mística antes que en una caprichosa e ingobernable concesión de la fantasmática tercera persona de la Trinidad. En tiempos de los Padres de la Iglesia, estos esfuerzos se perciben con claridad con sólo observar la diferente relación que los ideales eremítico y cenobita establecieron con la diakrisesis pneumatón; o bien comparando el papel que una práctica como el autodiscernimiento juega en la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría y en las *Collationes* de Juan Casiano⁸. Para el momento en que Bernardo de Claraval reflexionaba sobre el discernimiento de espíritus a mediados del siglo XII, la transformación ya se había consumado: mientras que para el santo francés

6 ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets. The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages*. University of Chicago, 2002, p. 31-33. Tesis de doctorado.

7 RUTHVEN, Jon Mark — *On the Cessation of the Charismata. The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*. Tulsa: Word and Spirit Press, revised ed. 2011, p. 169-186; POTTS, John — *A History of Charisma*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, p. 23-83; HVIDT, Niels Christian — *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 86-119; MOBERLY, R. W. L. — *Prophecy and Discernment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-40; MCGINN Bernard — 'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy': *Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church*. «The Catholic Historical Review», vol. 90, fasc. 2 (2004), p. 193-212.

8 LIENHARD, Joseph T. — *On 'Discernment of Spirits' in the Early Church*. «Theological Studies», vol. 41, fasc. 3 (1980), p. 514-528.

la determinación de la presencia o ausencia del espíritu divino en el alma del creyente sólo podía alcanzarse tras una profunda experiencia en materia espiritual, la discriminación entre el accionar de los espíritus diabólico y natural escapaba a las facultades humanas ordinarias, limitación que de inmediato ocluía el recurso al autodiscernimiento espiritual, herramienta prototípica de la religiosidad carismática⁹.

Paradójicamente, sin embargo, poco después de la muerte de San Bernardo, la irrupción de figuras de la talla de Joaquín de Fiore, Hildegard von Bingen o Marie d'Oignies, volvió a ubicar en el centro de la escena al fenómeno profético-visionario, desatando un nuevo pico agudo de enfrentamiento entre la religión oficial y las formas de religiosidad para-institucional¹⁰. No caben dudas, pues, de que la audaz actitud adoptada por la profecía y la mística en aquel Otoño de la Edad Media, en particular en su versión femenina, explica en gran medida la reacción del colectivo teologal, que a partir de la décadas finales del siglo XIV extremó los esfuerzos destinados a la plena clericalización de los carismas sobrenaturales y a la domesticación de la praxis visionaria, objetivos ambos en los que la resignificación del discernimiento de espíritus estaba destinada a jugar un papel trascendente¹¹.

Pierre D'Ailly y Heinrich von Langenstein, estrechamente ligados al profesorado y a la cátedra universitaria, pueden ser vistos como la avanzada de un grupo de pensadores que comenzaron a mostrarse cada vez más interesados en la posibilidad de desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural del discernimiento de espíritus, bajo la férrea supervisión de la corporación teologal y firmemente sustentada en el prestigio y en la legitimidad académicas. Ante la crisis de autoridad desatada por el Cisma, los intelectuales reaccionaron identificando a las universidades como la ultima ratio de la ortodoxia y de la pureza doctrinales. No puede sorprender, entonces, que el complejo de estrategias identificadas con el discernimiento de espíritus quedara

9 BERNARD DE CLAIRVAUX — *Sermons Diverss. Tome II [Sermons 23-69]*. Ed. CALLERTO, Françoise. Trad. ÉMERY, Pierre-Yves. Paris: Cerf, 2007, p. 26-37; *Sermons sur le Cantique. Tome II [Sermons 16-32]*. Eds. y trads. VERDEYEN, Paul y FASSETTA, Raffaele. Paris: Cerf, 1998, p. 72-87, p. 448-469.

10 Véase al respecto MCGINN, Bernard — 'To the Scandal of Men, Women are Propheying': *Female Seers of the High Middle Ages*. En KLEINHENZ, Christopher y LEMOINE, Fannie (coord.) — *Fearful Hope: Approaching the New Millennium*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999, p. 59-85.

11 Este proceso de cambio cultural es analizado desde diferentes puntos de vista por ZARRI, Gabriella — *Dal consilium spirituale alla discretio spirituum, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV*. En CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara y VECCHIO, Silvana (coords.) — *Consilium. Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale*. Firenze: Sismel, 2004, p. 77-107; ELLIOTT, Dyan — *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 264-296; CACIOLA, Nancy — *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 274-319; VAUCHEZ, André — *Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», vol. 102, fasc. 2 (1990), p. 577-588.

de manera definitiva bajo la supervisión de profesionales entrenados¹².

Ahora bien, ninguno de los aportes tardomedievales destinados a la plena institucional del *charisma paulino* puede compararse con el fenomenal esfuerzo de reinención de la *discretio spirituum* ensayado por Jean Gerson a comienzos del siglo XV¹³. El fruto de este trabajo es la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* de 1401, *De Probatione Spirituum* de 1415, y *De Examinatione Doctrinarum* de 1423. A partir del cuidadoso análisis de estos tratados resulta posible resumir los fundamentos del paradigma gersoniano en nueve proposiciones fundamentales: 1- la *discretio spirituum* era una tarea difícil pero no imposible; 2- el conocimiento que los hombres podían alcanzar en materia de discernimiento siempre tendría carácter probable y conjetural; 3- a pesar de ello, se trataba de un saber que permitía alcanzar un grado de certeza moralmente válido; 4- en términos de legitimidad, la institución eclesiástica, en todas sus instancias y estamentos, era la responsable máxima del examen de espíritus y doctrinas, comenzando por el Concilio universal y continuando por el papa, los prelados y la corporación teologal en su conjunto; 5- en términos de eficacia, el *discretor spirituum* ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una profunda experiencia místico-contemplativa; 6- el *charisma paulino*, entendido como un don extraordinario infundido por el Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema, subordinado al accionar de los examinadores oficiales autorizados; 7- el autodiscernimiento espiritual carecía de fundamentos teológicos y debía descartarse como mecanismo de legitimación de las formas de religiosidad carismática; 8- para poder ejercer sus poderes extraordinarios en el seno de la comunidad cristiana, los dotados debían someterse al juicio y al examen de la institución eclesiástica; 9- la aceptación del consejo y del juicio de los superiores no sólo no cancelaba los *charismata para-institucionales* sino que aseguraba su continuidad en el tiempo y potenciaba su claridad e inteligibilidad.

A excepción del excesivo peso de los postulados conciliaristas, estos principios delineados entre 1401 y 1423 continuarían vigentes en la Europa católica hasta el colapso mismo del Antiguo Régimen. La obra del inquieto Canciller marcó, pues, un evidente punto de inflexión en la historia del entusiasmo religioso en Occidente. Nada volvería a ser igual para místicos, profetas y visionarios tras la

12 ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women*. Ob. cit., p. 192-194.

13 Para un minucioso análisis del pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus véase ROTH, Cornelius — *Discretio spirituum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson*. Würzburg: Echter, 2001. También la segunda parte de la disertación doctoral de ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women*. Ob. cit., p. 254-299 y CAMPAGNE, Fabián Alejandro — *Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente*. En CAMPAGNE, Fabián Alejandro (coord.) — *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 19-74.

difusión de los influyentes ensayos gersonianos. No resulta casual, de hecho, que en los siglos por venir el *De probatione spirituum* apareciera con frecuencia en las mismas compilaciones que albergaban al *Malleus maleficarum*, el texto fetiche de la demonología radical tardo-escolástica¹⁴. Como bien lo comprenderían más adelante figuras como Teresa de Ávila o Maria Maddalena de' Pazzi, los tiempos del profetismo político, que en el siglo XV habían encarnado con altísimo perfil Santa Catalina y Santa Brígida, se habían ido para no volver¹⁵.

2. La clericalización del discernimiento espiritual en su zenit

Para el momento en que despunta la denominada Edad Moderna en Occidente, la síntesis gersoniana se halla sólidamente instalada como paradigma hegemónico en materia de *probatio spirituum*. Desde la perspectiva de la alta cultura teologal renacentista, la ciencia del discernimiento se consideraba una tarea ardua pero factible, capaz de producir un conocimiento conjetural moralmente válido y plenamente institucionalizada en manos de agentes eclesiásticos autorizados. Por su parte, el carisma de discernimiento, concebido como un don extraordinario del Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema pneumatológico, subordinado al accionar de los examinadores oficiales. En cuanto a la práctica del autodiscernimiento, los esfuerzos de Gerson y de sus inmediatos predecesores la habían transformado en un ejercicio sospechoso, ambiguo y carente de legitimidad¹⁶.

La circunstancia que con mayor solidez da cuenta del triunfo de la

14 CHESTERS, Timothy — *Ghost Stories in Late Renaissance France. Walking by Night*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 31; ELLIOTT, Dyan — *Proving Woman*. Op. cit., p. 303.

15 Para alcanzar un status de verdad, la santidad debía dejar de ser un fenómeno espectacular para transformarse en una forma de vida privada, secreta, alejada de la mirada del público. Véase PROSPERI, Adriano — *Lettere spirituali*. En SCARAFFIA, Lucetta y ZARRI, Gabriella (coords.) — *Donne e fede*. Roma: Laterza, 1994, p. 228 y ss.

16 La evolución de la doctrina y de la práctica del discernimiento de espíritus durante la Edad Moderna ha recibido en los últimos años una inusual atención por parte de la historiografía profesional. Entre los aportes más destacados cabe señalar los de BAILEY, Michael D. — *Fearful Spirits, Reasoned Follied: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2013, p. 148-194; COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Jan (coords.) — *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*. Leiden: Brill, 2013; CACIOLA, Nancy y SLUHOVSKY, Moshe — *Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe*. «Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural», vol. 1, fasc. 1 (2012), p. 1-48; CHESTERS, Timothy — *Ghost Stories*. Op. cit., p. 24 y ss.; MODICA, Marilena — *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Roma: Viella, 2009, p. 75-115; McMURTRY, Deirdre C. — *Discerning Dreams in New France: Jesuit Responses to Native American Dreams in the Early Seventeenth Century*. Ohio State University, 2008. Tesis de maestría; CLARK, Stuart — *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 204-235; RENOUX Christian — *Discerner la sainteté des mystiques*. «Rives nord-méditerranéennes, Saints et sainteté», 2004. Disponible en <<http://rives.revues.org/document154.html>> [consulta realizada el 7 de abril de 2014]; SALLMANN, Jean-Michel — *Théories et pratiques du discernement des esprits*. En SALLMANN, Jean-Michel (coord.) — *Visions indiennes, visions baroques: les mélanges de l'inconscient*. Paris: Puf, 1992, p. 91-116.

contrarrevolución cultural que estamos describiendo, es el hecho de que los grandes aportes a la tradición de la *discretio spirituum* que vieron la luz durante el resto del siglo XV resultan todos inequívocamente gersonianos. Es lo que sucede —haciendo abstracción de los variados énfasis y de las diferencias de estilo— con el tratamiento que otorgan al tema los censores y apologetas de Juana de Arco¹⁷. O bien intelectuales tan disímiles como Dionisio el Cartujo¹⁸, Juan de Torquemada¹⁹, San Bernardino de Siena²⁰, Girolamo Savonarola²¹ o Giovanni Francesco Pico della Mirandola²².

También Erasmo de Rotterdam, con su defensa tácita de las bondades epistemológicas del probabilismo y de la capacidad del conciliarismo de generar consensos superadores de los posicionamientos individuales, resultaba profundamente afín al pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus²³. Ya en las primeras páginas del *De libero arbitrio* de 1524, el rey de los humanistas no sólo no ocultaba la profunda desconfianza que le merecían los juicios privados, sino que además rompía una lanza en favor de los ejercicios de *discretio spirituum* basados en acuerdos amplios en torno de la exégesis de los textos sagrados: «por lo tanto, si el propio San Pablo en su siglo, en el que los dones del Espíritu Santo conservaban aún todo su vigor, ordenó poner a

17 GÉLU, Jacques — *De la venue de Jeanne. Un traité scolastique en faveur de Jeanne d'Arc*. Ed. y trad. HANNE, Olivier. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2012; ANDERSON, Wendy Love — *Free Spirits, Presumptuous Women*. Op. cit., p. 291 y ss.; CHRISTIAN Jr., William A. — *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*. Trad. FUENTE, Eloy. Madrid: Nerea, 1990 (1981), p. 238-243.

18 VANNINI, Marco — *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*. En ZARRI, Gabriella (coord.) — *Storia della direzione spirituale III: L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2008, p. 81-83.

19 JACOBSON SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001, p. 46; POUTRIN, Isabelle — *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995, p. 61-62; VAUCHEZ, André — *The Reaction of the Church to Late Medieval Mysticism*. En VAUCHEZ, André (coord.) — *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Trad. SCHNEIDER, Margery J. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993 (1987), p. 249.

20 MORMANDO, Franco — *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999, p. 85 y 275; MORMANDO, Franco — *An Early Renaissance Guide of the Perplexed: Bernardino of Siena's De inspirationibus*. En HAWLEY, John C. (coord.) — *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*. New York: Fordham University Press, 1996, p. 24-49.

21 SCHÜSSLER, Rudolf — *Jean Gerson, Moral Certainty, and the Renaissance of Ancient Scepticism*. «Renaissance Studies», vol. 23, fasc. 4 (2009), p. 456-457; SCHUTTE, Anne Jacobson — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 45.

22 DINZELBACHER, Peter — *Santa o Strega? Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età moderna*. Trad. Paola Massardo. Genova: Ecig, 1999 (1995), p. 275.

23 No deja de resultar paradójico que en otros aspectos, como los relacionados con las técnicas retóricas y el método de predicación, Erasmo criticara abiertamente a Gerson, a quien consideraba un predicador árido, farfago y desordenado (BOSE, Mishtooni — *Can Orthodoxy Be Charismatic? The Preaching of Jean Gerson*. En Jansen, Katherine L. y Rubin, Miri (coords.) — *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*. Turnhout: Brepols, 2010, p. 230). Respecto de Erasmo y Gerson véase BEJCZY, István P. — *Erasmus explore le Moyen Âge: sa lecture de Bernard de Clairvaux et de Jean Gerson*. «Revue d'histoire ecclésiastique», vol. 93, fasc. 3/4 (1998), p. 460-476.

prueba a los espíritus para determinar si eran de Dios, ¿qué es lo que nos cabe a nosotros en esta era carnal?»²⁴ Estos mismos argumentos se profundizaban de manera exponencial en el *Hyperaspistes* de 1526-1527, la diatriba que Erasmo redactó como respuesta al *De servo arbitrio* de Martín Lutero. Si Satán tenía la capacidad de transfigurarse en ángel de luz y los herejes eran capaces de adoptar una apariencia o fachada de santidad, «¿dónde está el juicio cierto que en la Iglesia nos permita probar o desaprobar los dogmas a partir de la Sagrada Escritura, una regla que resulte certísima, una luz espiritual más clara que el sol?»²⁵ La respuesta que el holandés daba a este interrogante no dejaba ningún lugar a dudas: el discernimiento no debía basarse en juicios particulares sino en el consenso mayoritario de los cristianos doctos y piadosos. Y como no podía ser de otra manera, para el oriundo de Rotterdam existía una única institución capaz de superar la Babel de puntos de vista individuales: el sínodo ecuménico. Aún cuando se aceptase la posibilidad de que un concilio universal pudiera corromperse, de tal forma que el Paráclito dejara de influenciar la voluntad de la mayoría de participantes, era «más probable que el Espíritu de Dios esté allí, que en los conventículos privados, donde suele detectarse la presencia del espíritu de Satán»²⁶. La conclusión erasmiana se imponía por su propio peso: «creo que es más seguro seguir la autoridad pública que la opinión de esta o aquella persona, [el parecer] de aquellos que despreciando a todos los demás se jactan de su propia consciencia y de su espíritu»²⁷. Incluso haciendo abstracción de espinosos problemas como los relacionados con la infalibilidad de los santos y de la Iglesia institucional, Erasmo continuaba creyendo que, de cara a proposiciones o doctrinas más o menos equivalentes, resultaba más probable (*probabilius videri*) que la verdad residiera en el beneplácito mayoritario de los especialistas, respaldado por la autoridad solemne de la Iglesia, que en las opiniones dispersas de intelectuales individualmente considerados²⁸. En

24 ERASMUS, Desiderius — *De libero arbitrio diatribae, sive collatio*. Coloniae: apud Heronem Alopecium, 1524, fol. 7v (paginación personal): *Sed si Paulus suo seculo, quo vigeat donum hoc spiritus, iubet probari spiritus, an ex deo sint, quid oportet fieri hoc seculo carnali?*

25 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*. En *Opera Omnia*. Leiden: Petrus Vander, 1706, vol. X, *liber primus*, col. 1299D: *ubi est igitur certum iudicium, quo etiam in Ecclesia probamus aut improbamus dogmata ex Sacris Litteris, quae regula est certissima, lux spiritualis Sole clarior?*

26 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes*. Op. cit., col. 1297C: *«tamen probabilius est illic esse Spiritum Dei, quam in privatis conventiculis, in quibus fere deprehenditur spiritus Satanae»*.

27 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes*. Op. cit., col. 1297D: *«tutus opinor publicam auctoritatem sequi, quam huius aut illius opinionem, qui contemtis omnibus jactet suam conscientiam ac spiritum»*.

28 ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius — *Hyperaspistes*. Op. cit., col. 1297D: *«Quantum ego non hoc agebam, an credendum esset, quicquid sancti docuissent, aut indubitatum esset quicquid Ecclesia definisset, sed aequatis caeteris, volebam hoc probabilius videri, quod a talibus viris probatum esset & publica Ecclesiae auctoritate confirmatum, quam quod hic aut ille de suo proferret»*.

función de los textos que acabamos de reproducir, pues, la adhesión de nuestro humanista al discernimiento gersoniano resulta más que evidente. Al igual que su predecesor francés, Erasmo creía que la *discretio spirituum* debía abandonar el ámbito de las celdas privadas de los ermitaños, las beatas y los penitentes, para adquirir la envergadura de los asuntos de estado. En algún sentido se restauraba así una de las piezas claves del antiguo carisma paulino: tal como sucedía en la primitiva comunidad evangélica de Corinto, el discernimiento debía funcionar como una estrategia de carácter colectivo, destinada a salvar a la comunidad de los arrogantes que sin más fundamentos que su propia convicción se arrogaban la excluyente representación de la voz celestial²⁹.

Ahora bien, no es en la densa tratadística del Quattrocento pleno o del primer Cinquecento donde cabe ubicar el apogeo del modelo de clericalización del discernimiento de ediseñado durante los tumultuosos tiempos del Gran Cisma de Occidente, sino en la episteme y en la praxis de los máximos referentes de la Contrarreforma temprana: los ibéricos San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús. Al análisis de sus aportes a la larga tradición de la *iudicatio spirituum* dedicaremos las páginas del presente capítulo.

Ignacio de Loyola, discretor spirituum gersoniano

La Compañía de Jesús y el fenómeno místico-profético en la primera Edad Moderna

Quizás no resulte exagerado postular que los Ejercicios espirituales, compuestos por Ignacio de Loyola entre 1524 y 1526, resultan uno de los textos sobre discernimiento espiritual más leídos y comentados de la historia.³⁰ Aún cuando el autor raramente emplea las expresiones «discernimiento» y «discernimiento de espíritus» a lo largo de la obra, no caben dudas de que el opus magnum ignaciano rebosa de sugestivas referencias a la venerable *probatio*³¹. De hecho, probablemente no exista en la espiritualidad de Loyola un tema más

29 O'ROURKE BOYLE, Marjorie — *Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective*. «Theological Studies», vol. 44 (1983), p. 255.

30 Con algo de exageración, quizás, el académico jesuita Joseph Lienhard sugiere que la expresión «discernimiento de espíritus» no tendría en el presente la importancia que efectivamente posee si San Ignacio no la hubiera utilizado en sus *Ejercicios*, y en particular en la sección conocida como «Reglas para conocer los espíritus» (LIENHARD, Joseph T. — *On 'Discernment of Spirits'*. Op. cit., p. 506). Más hiperbólicos resultan aún los dichos de Richard Sweeney, para quien muy poco de verdadera importancia ha sido producido en materia de discernimiento con posterioridad a la aparición de los *Ejercicios* (SWEENEY, Richard J. — *Christian Discernment and Jungian Psychology: Toward a Jungian Revision of the Doctrine of Discernment of Spirits*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1983, p. 126).

31 HOWARD, Evan B. — *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*. Lanham: Maryland, University Press of America, 2000, p. 57.

central que el arte de discernir³².

Madurados durante la célebre estadía del santo en Manresa, en las afueras de Barcelona, entre marzo de 1522 y febrero de 1523, los Ejercicios fueron aprobados de manera oficial por el breve *Pastoralis officii* del Papa Paulo III, el 21 de junio de 1548. Como fruto de este aval la obra fue dada por primera vez a la estampa —la edición, en idioma latino, corrió por cuenta de la imprenta romana de Antonio Bladio³³. Se trata de un texto simple y al mismo tiempo extremadamente complejo; su despojada sencillez, de hecho, quizás sea la causa principal de esta paradójica combinación de opacidad y transparencia. Con notable economía de esfuerzo, el autor se apoya en dos signos excluyentes para estructurar los Ejercitia: las consolaciones y las desolaciones del alma³⁴. Todas las reglas enunciadas persiguen el mismo y único objetivo: dilatar las primeras y abreviar las segundas³⁵. Es por ello que la propuesta loyoliana puede calificarse como un acto de conocimiento afectivamente determinado³⁶. No por casualidad John Futrell subraya que el término clave del vocabulario ignaciano es el verbo sentir³⁷.

Cualquier historiador de la cultura medianamente entrenado rechazará de plano la idea de que los Ejercicios espirituales inventan una tradición carente de antecedentes. Sin embargo, desde hace cinco centurias los estudiosos vienen lidiando con un problema de difícil resolución: el guipuzcoano no incluye en el texto ni una sola cita de autoridad. Más allá de una explícita alusión al demonio que se disfraza de ángel de luz (que de inmediato nos remite a 2 Corintios 11, 14) y a la asimilación del diablo a la mujer intrigante (comparación que los sermones de San Bernardo tornaron clásica de mediados del siglo XII en adelante), no hallamos en el breve tratado pista alguna que permita reconstruir

32 FUTRELL, John C. — *Ignatian Discernment*. «Studies in the Spirituality of Jesuits», vol. 2, fasc. 2 (1970), p. 47.

33 El volumen de bibliografía dedicada la figura de Ignacio de Loyola, producida por las más diversas disciplinas humanas y sociales, resulta virtualmente inabarcable. En función de esta limitación he optado por incluir en esta nota sólo dos aportes recientes. El primero, referido a la figura misma del santo guipuzcoano, remite a una de sus últimas biografías publicadas: GARCÍA HERNÁN, Enrique — *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013. El segundo aporte es una colectánea que recoge estudios de importantes jesuitólogos sobre diferentes aspectos de la historia de la Compañía: WORCERSTER, Thomas (coord.) — *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

34 Una síntesis extremadamente útil y ajustada de la espiritualidad ignaciana, incluyendo tanto el rol de las desolaciones y consolaciones, cuanto el papel jugado por los embelecos diabólicos, la constante alternancia de los espíritus y el discernimiento de espíritus, puede hallarse en CHARMOT, François — *Ignatius Loyola and Francis de Sales: Two Masters — One Spirituality*. trad. RENELLE, M. St. Louis: Herder, 1966 (1963), p. 41-129.

35 CHOLLET, a. — *Discernment des esprits*. En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Lateouzey et Ané, 1911, vol. IV/2, col. 1392.

36 HOWARD, Evan B. — *Affirming the Touch of God*. Op. cit., p. 49.

37 FUTRELL, John C. — *Ignatian Discernment*. Op. cit., p. 56.

con certeza la génesis de las reglas ignacianas³⁸. No existe obra menos amable con los amantes de la intertextualidad que los Ejercicios espirituales. De todos modos, tan rica y extensa es la tradición previa en materia de discernimiento espiritual que los expertos no han podido resistir la tentación de sugerir filiaciones e influencias diversas. Los paralelos con las operaciones de los buenos y malos espíritus descritas por la literatura ascética clásica –del Pastor de Hermas en adelante– son tan evidentes que incluso han podido compilarse listas enteras de referencias cruzadas³⁹. El amor de San Ignacio y de las primeras generaciones de jesuitas por los Padres del Desierto tampoco puede obliterarse. Durante la convalecencia posterior al sitio de Pamplona el maltrecho soldado leyó el *Flos sanctorum*, versión en castellano de la celeberrima *Legenda aurea* de Jacopo della Voragine, que contiene numerosas vidas de los ermitaños de la Tebaida⁴⁰. Como resultado de ello adquirió un afecto particular por la mítica figura de San Onofre, sobrehumano anacoreta de origen abisinio que sobrevivió en el yermo egipcio con hojas silvestres y sus largos cabellos como única vestimenta, mientras los ángeles le acercaban el pan cotidiano y la comunión dominical⁴¹. No puede sorprendernos, pues, que en el listado de autores sagrados que los novicios jesuitas debían frecuentar durante sus años de formación los monjes orientales ocuparan un lugar de privilegio⁴² (el catálogo, promulgado por primera vez en 1577, tuvo un interesante impacto cultural en el medio erudito europeo; por caso, la literatura ascética del ermitaño palestino Doroteo de Gaza fue de allí en adelante mucho más conocida en Occidente que en Oriente, gracias a las tareas de exhumación llevadas a cabo por los primeros maestros de la Compañía)⁴³. Sin embargo, la tendencia inercial a buscar la inspiración de los Ejercicios en el pasado más remoto no debe impedirnos reparar en la influencia que textos y autores cronológica y culturalmente más cercanos pudieron tener en su autor. Tal es el caso de la *Vita Christi* Cartujani⁴⁴. O incluso de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, que Ignacio atribuía –como muchos por entonces– a la

38 GUILLET, Jacques et alii — *Discernement des esprits*. En *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Beauchesne: Paris, 1957, vol. III, col. 1271.

39 O'ROURKE BOYLE, Marjorie — *Angels Black and White*. Op. cit., p. 242.

40 DUDON, Paul — *St. Ignatius of Loyola*. Trad. YOUNG, William J. Milwaukee: Bruce Publishing, 1949 (1934), p. 42.

41 Respecto de las relaciones entre este mítico Padre del Desierto y Loyola véase DE LETURIA, Pedro — *El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto inédito de Nadal*. «Manresa», vol. 2 (1926), p. 224-238. Este mismo artículo fue reimpreso posteriormente en *Estudios ignacianos*. Roma: Biblioteca del Instituto Histórico, 1957, vol. 1, p. 97-111.

42 *Institutum Societatis Iesu*. Florencia: Typographia a SS. Conceptione, 1893, vol. 3, p. 121-122.

43 Al respecto véase RÉGNAULT, Lucien — *Monachisme oriental et spiritualité ignatienne: l'influence de S. Dorothee sur les écrivains de la Compagnie de Jésus*. «Revue d'ascétique et de mystique», vol. 33, fasc. 130 (1957), p. 141-149.

44 O'ROURKE BOYLE, Marjorie — *Angels Black and White*. Op. cit., p. 245.

prolífica pluma de Jean Gerson⁴⁵. Otros estudiosos sugieren, incluso, reparar en el posible influjo que el pensamiento erasmiano, las corrientes del primer alumbradismo, la mística italiana o el programa reformista del Cardenal Cisneros, pudieron tener en la elaboración de los Ejercicios⁴⁶. En esta misma tendencia a enfatizar la influencia de los propios coetáneos se inscribe la tesis que hace derivar las «reglas para pensar y sentir con la Iglesia militante» –con las que concluye la obra– de los cánones del Concilio de Sens de 1528, convocado con el objetivo de ratificar la condena de la doctrina luterana pronunciada años antes por la Sorbona (es sabido que Ignacio redactó esta sección durante su estadía parisina, contemporánea de las sesiones del mencionado sínodo provincial)⁴⁷. Cualquiera sea el caso, la permeabilidad del futuro santo a las influencias de su propio tiempo no debe hacernos olvidar que las grandes polémicas teológicas de las primeras décadas del siglo XVI no encuentran eco alguno en su producción, una obra relativamente alejada de los candentes problemas que el catolicismo pre-tridentino debía enfrentar por entonces –de hecho, no resulta sencillo reconstruir la existencia de una brutal crisis religiosa como la que por entonces afectaba a Occidente si nos guiamos meramente por el contenido de la mayoría de los opúsculos loyolianos⁴⁸.

Es bien sabido que los Ejercicios espirituales claramente priorizan una de las definiciones posibles del discernimiento de espíritus: la de una práctica destinada a identificar el origen de las mociones, pensamientos e impulsos interiores que asaltan a los individuos⁴⁹. Ello no obsta para que el tratado resulte de enorme utilidad para la reconstrucción de la actitud que la dirigencia eclesial adoptó respecto de las visiones y revelaciones privadas en vísperas del estallido de la

45 DE LETURIA, Pedro – *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*. «Archivum historicum Societatis Iesus», vol. 10 (1941), p. 25.

46 DEMOUSTIER, Adrien – *L'originalité des 'Exercices spirituels'*. En GIARD, Luce y DE VAUCELLES, Louis (coords.) – *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, p. 23-35; PLAZAOLA, Juan (coord.) – *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio internacional celebrado en Loyola (15-19 de septiembre de 1997)*. Bilbao: Mensajero, 1998; BATAILLON, Marcel – *Erasmus e l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*. Genève: Droz, 4th ed., 1991 (1937), vol. 1, p. 1-75; BATAILLON, Marcel – *Erasmus y el erasmismo*. Trad. PUJOL, Carlos. Barcelona: Crítica, 1983 (1977), p. 207 y ss.; BATAILLON, Marcel – *D'Erasmus à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique du XVIe siècle*. «Archives des sciences sociales des religions», vol. 24, fasc.1 (1967), p. 57-81.

47 DUDON, Paul – *St. Ignatius of Loyola*. Op. cit., p. 627 y ss.

48 Al respecto véase O'MALLEY, John W. – *Was Ignatius Loyola a Church Reformer? How to Look at Early Modern Catholicism*. «Catholic Historical Review», vol. 77, fasc.2 (1991), p. 177-194. Para un interesante estudio comparado sobre aspectos específicos de las espiritualidades luterana e ignaciana, en particular aquellos relacionados con el problema del discernimiento, véase PROTERRA, Michael – *Homo Spirituality Nititur Fide. Martin Luther and Ignatius of Loyola: An Analytical and Comparative Study of a Hermeneutic Based on the Heuristic Structure of Discretio*. Washington: University Press of America, 1983.

49 RUIZ JURADO, Manuel – *El discernimiento espiritual. Teología. Historia. Práctica*. Madrid: BAC, 1994, p. xv.

Contrarreforma. Como intentaremos demostrar en las páginas que siguen, esta potencialidad del capolavoro ignaciano se pone particularmente de manifiesto cuando se lo contrasta con los escritos más abiertamente referenciales de Loyola, como el Diario espiritual o su Autobiografía, obras que nos permiten acceder no tanto a una probatio spirituum modélica e idealizada, cuanto a un dispositivo teológico vivo, respirante, y a un discernimiento efectivamente practicado⁵⁰.

No resulta sencillo reconstruir la actitud de Ignacio ante el profetismo en general y la dirección espiritual de beatas en particular. Cabe decir, por se pronto, que se trata de una postura intrínsecamente anfibológica, no exenta de ambigüedades y contradicciones⁵¹. Por un lado, las ardientes experiencias visionarias experimentadas en Manresa y en La Storta –en las proximidades de las metrópolis barcelonesa y romana respectivamente– sugieren por parte de nuestro hombre un reverencial temor de cara a las insondables profundidades del fenómeno místico⁵². Como lo prueban sus propios escritos de corte autorreferencial, el santo nunca negó haber experimentado, amén de las más corrientes consolaciones y desolaciones cotidianas, fenómenos de carácter decididamente extraordinario (visiones, apariciones, loquela u otras gracias supernumerarias como el don de lágrimas)⁵³. En una extensa epístola fechada el 20 de septiembre de 1548, dirigida a Francisco de Borja y Aragón como respuesta a una serie de preguntas referidas al ayuno y demás mortificaciones de la carne, el nativo de Azpeitia defendía la supremacía de las revelaciones y de las iluminaciones, vértice de un camino gradual hacia la perfección espiritual en cuyo devenir el ascetismo no funcionaba sino como una herramienta más entre muchas otras⁵⁴. Asimismo, el jesuita vasco Pedro de Leturia, profundo conocedor de la vida del fundador de su orden, subraya que la potente mística afectiva encarnada por figuras como Johannes Tauler († 1361), Jan van Ruysbroek († 1381), Hendrick Herp († 1477) y Battista da Crema († 1534), duramente atacada por el dominico español Melchor Cano, siempre gozó del respeto y de la admiración de Ignacio⁵⁵. Sin embargo, y como contraposición a

50 Al respecto concuerdo con el teólogo norteamericano Evan Howard, para quien los *Ejercicios* en realidad no pretenden mostrar tanto el discernimiento real cuanto el ideal, es decir, lo que el antiguo instituto paulino resultaba capaz de ofrecer *at his best* (HOWARD, Evan B. – *Affirming the Touch of God*. Op. cit., p. 52).

51 CATTO, Michela – *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia, Morcelliana, 2009, p. 88: «*La mancata chiarezza di Loyola in materia di rapporti con le donne, al pari dal suo atteggiamento non meno ambiguo nei confronti delle visioni e delle profezie, pesarono sulla storia dei gesuiti*».

52 Para una interpretación del personaje que ubica al misticismo en un lugar de privilegio en lo que a su formación y vida espiritual se refiere véase EGAN, Harvey – *Ignatius Loyola the Mystic*. Wilmington: Glazier, 1987, *passim*.

53 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?: The Search for Certainty in the Early Modern Era*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 274 y 276.

54 CATTO, Michela – *La Compagnia divisa*. Op. cit., p. 87.

55 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate nella Milano del primo Seicento*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, p.

lo que venimos señalando, en las Constitutiones Societatis Iesu se caracterizaba a las devociones indiscretas como fuente de ilusiones y errores diabólicos, y por lo tanto, como un impedimento para ser admitido en la Compañía⁵⁶.

Cualquiera sea el caso, no hay dudas de que estas indefiniciones coadyuvaban a las acusaciones de heterodoxia que el fundador de los jesuitas debió enfrentar en más de una oportunidad⁵⁷. El ya mencionado Melchor Cano, a quien Loyola le describió algunas de sus visiones más impactantes, quedó convencido de que el ex-soldado era un agente inspirado por el demonio⁵⁸. Durante mucho tiempo, de hecho, los adversarios españoles de la Compañía equipararon las prácticas de los primeros jesuitas a las de «ciertos heréticos que llaman alumbrados en España»⁵⁹. También la ecuación inversa resultaba plausible para muchos, pues los errores de los alumbrados llegaron a caracterizarse como «doctrina de la Compañía de Jesús»⁶⁰. En 1565 el jesuita Juan Ramírez daba cuenta de la perplejidad –cuando no abierta hostilidad– que la nueva orden provocó entre los asistentes al sínodo provincial de Salamanca: el método imaginativo favorecido por los Ejercicios, la capacidad de sugestión que los padres de la Compañía ejercían sobre las mujeres y la costumbre de meditar con la luz apagada, suscitaban grandes dudas y recelos entre los obispos presentes en la asamblea⁶¹. Una década más tarde, el dominico Alonso de la Fuente redactó un memorial destinado a la corte madrileña en el que relacionaba el comienzo del contagio alumbrado con «el ensayo de arte mágica que llaman Los ejercicios»⁶².

180.

56 CATTO, Michela – *La Compagnia divisa*. Op. cit., p. 86.57 Sobre el complejo problema de los orígenes de la Compañía de Jesús y las permanentes sospechas de heterodoxia que el Fundador y los primeros jesuitas debieron enfrentar véase MONGINI, Guido – «*Ad Christi similitudinem*». Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2011.58 O'REILLY, Terence – *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius of Loyola*. En O'REILLY, Terence (coord.) – *From Ignatius of Loyola to John of the Cross: Spirituality and Literature I Sixteenth-Century Spain*. Aldershot: Variorum, 1995, essay IV, p. 369-380; O'MALLEY, John W. – *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 292 y ss.; 317 y ss.; MÁRQUEZ, Antonio – *Origen y caracterización del iluminismo (según un parecer de Melchor Cano)*. «Revista de Occidente», vol. 63 (1968), p. 320-333.59 «Carta de Diego Laínez a Francisco de Borja», 13 de septiembre de 1559 (citado por DE DALMASES, Cándido – *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561*. «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 41 [1972], p. 59): «Sepa también V. R. que en Lovayna, según nos escribe el Provincial, un religioso de los que por su oficio es razon tenga mucho credito para quien no sabe sus humores, dixo en una mesa de theologos y personas de qualidad que la Compañía nuestra era de ciertos hereticos que llaman alumbrados en España».60 DE RECALDE, Iván (seud. de BOULIN, Paul) – *Les Jésuites sous Acquaviva. D'après des documents inédits extraits des Archives du Vatican*. Paris: Librairie Moderne, 1927, p. 31 y ss.61 PASTORE, Stefania – *La 'svolta antimistica' di Mercuriano: i retroscena spagnoli*. «Dimensioni e problemi della ricerca storica», vol. 1, 2005, p. 87.62 *Memorial de Alonso de la Fuente, 1575* (citado por HUERGA, Álvaro – *Historia de los alumbrados I: Los alumbrados de Extremadura [1570-1582]*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, p. 354): «non vaca de misterio que los primeros Alumbrados de que echó mano la Inquisición fueron presos en el arzobispado de Sevilla. Para cuya inteligencia se ha de suponer que siendo el dicho arzobispo obispo de Badajoz,

Más allá de las acerbas críticas de sus enemigos, no puede negarse de que la capacidad mimética de Satán preocupaba sobremanera a Ignacio, quien pronto comprendió que la importancia que la afectividad tenía en el tipo de espiritualidad que él propugnaba convertía al discernimiento de espíritus en una necesidad constante y prioritaria⁶³. La incommensurable astucia de Lucifer, de hecho, explica en gran medida la estructura del texto. En efecto, mientras que durante la primera semana se hace hincapié en la clásica inducción diabólica a apartarse del recto camino, en las reglas de la segunda hebdomada irrumpe un espíritu maligno que la mayoría de las veces engaña con sugerencias en apariencia santas y devotas: «quando el que da los ejercicios siente al que los rescibe que es batido y tentado debaxo de especie de bien, entonces es proprio de platicarle sobre las reglas de la segunda semana. Porque comunmente el enemigo de natura humana tiene más debaxo de especie de bien, quando la persona se exercita en la via iluminativa, que corresponde a ejercicios de la segunda semana»⁶⁴.

La propia tropa jesuita, replicando la ambigüedad del planteo de su fundador, también osciló entre una abierta condena a las desmesuras del misticismo y una larvada adhesión a las veleidades del complejo profético-visionario⁶⁵. Al decir de la historiadora italiana Michela Catto, la Compañía de Jesús desde el origen fluctuó entre los extremos de la vida contemplativa y del rigorismo ascético, la meditación pasiva y el apostolado activo, la mística afectiva y la práctica misional⁶⁶. En algunos momentos de su historia, sin embargo, la balanza pareció inclinarse claramente en un sentido determinado. Es lo que sucedió durante los generalatos del belga Everard Mercurian (1573-1580) y del italiano Claudio Acquaviva (1581-1615), fuertes defensores del perfil mundano de la orden, y cabezas visibles de la facción interna que expresaba una desconfianza cada vez mayor hacia las apariciones, los sueños, las visiones y las demás expresiones de entusiasmo religioso corrientes en la época⁶⁷. Se trata del fenómeno que Henri Bremond alguna vez caracterizara como la reacción ascética de la Compañía⁶⁸.

vino a aquella ciudad, creo que por orden suya, un teatino de la Compañía que se llamaba el padre González, predicador y hombre de autoridad en su religión. Este comenzó a hacer en Badajoz el ensayo de arte magica que llaman Los ejercicios».

63 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 275.

64 SAN IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales. Texto del autógrafo en castellano/Textus versionis primae*. Ed. DE ACHÁVAL, Hugo M. Buenos Aires: Patria Grande, 1977, anotación 10ª, p. 16.

65 MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi-Berinzaga*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 312.

66 CATTO, Michela – *I 'Directoria' degli Esercizi Spirituali da Sant'Ignazio a Scaramelli*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 345.

67 MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna*. Op. cit., p. 311.

68 BREMOND, Henri – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nous jours*. Paris: Bloud et Gay, 1928, vol. VIII, p. 185 y ss.

Más recientemente, Stefania Pastore recurrió a la expresión «svolta antimistica» para dar cuenta del mismo fenómeno⁶⁹.

El inicio de esta política por parte de Mercuriano, el primer general de la orden que no tenía origen español, recibió el abierto apoyo de la curia romana⁷⁰. El valón, decidido a actuar con premura, comenzó condenando en 1574 el fanático impulso que el jesuita portugués Antonio Cordeses daba a la oración mental en el Colegio de Coimba, para luego defenestrar en 1578 el método de la oración del silencio defendido por el místico riojano Baltasar Álvarez, también integrante de la Compañía⁷¹. En una misiva enviada al lusitano, Mercuriano le recordaba que la opción por la vida eremítica fundada en la oración y la contemplación contradecía el ethos ignaciano⁷². No se trataba de métodos intrínsecamente condenables: simplemente resultaba difícil conciliarlos con la tradición de la institución. De allí en adelante se tornó necesario contar con la expresa autorización de los provinciales para leer a los grandes místicos del pasado. Como no podía ser de otra manera, estas medidas de control se complementaron con una intensa purga de las bibliotecas de los colegios⁷³. En las instrucciones que en enero de 1578 el Padre Everardo entregó al visitador encargado de inspeccionar el estado de la orden en Andalucía, leemos: «cometera a algunas personas doctas (...) que revean los escriptos de cosas spirituales que los nuestros tienen y que adviertan que no se mesclen impropiedades en el lenguaje destas cosas que ahora son mas peligrosas que nunca por asemejarse al modo de hablar de los alumbrados»⁷⁴.

Claudio Acquaviva continuó con el giro anti-místico. En un escrito del 8 de mayo de 1590 dedicado a la práctica de la oración, el italiano aclaraba que aún cuando no existía incompatibilidad verdadera entre la contemplación perfecta y el espíritu loyoliano, urgía mantenerse alertas ante las ilusiones y engaños que de manera usual afectaban a quienes pretendían dedicarse a la praxis mística sin credenciales suficientes⁷⁵. En 1609 Acquaviva patrocinó la publicación del Ejercicio de perfección del jesuita vallisoletano Alonso Rodríguez, reputado

69 PASTORE, Stefania – *La 'svolta antimistica'*. Op. cit., p. 81; ver también MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna*. Op. cit., p. 324.

70 CATTO, Michela – *I 'Directoria' degli Esercizi*. Op. cit., p. 341.

71 ENDEAN, Philip – *'The strange style of prayer': Mercurian, Cordeses, and Alvarez*. En McCOOG, Thomas M. (coord.) – *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2004, p. 351-397.

72 ASTRAIN, Antonio – *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, 1909, vol. III, p. 184 y ss.

73 DE LETURIA, Pedro – *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*. «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», vol. 2 (1959), p. 1-50; IPARAGUIRRE, Ignacio – *Para la historia de la oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*. «Archivum Historicum Societatis Iesu», vol. 15 (1946), p. 77-126.

74 Citado por PASTORE, Stefania – *La 'svolta antimistica'*. Op. cit., p. 87.

75 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate*. Op. cit., p. 181.

maestro de novicios y enemigo de la tradición mística germana. El Padre Rodríguez alertaba a los aspirantes en los siguientes términos: «no avemos de estar en la oracion a modo de dexados o alunbrados, sin hacer nada, que seria esse engaño i error grande; si no avemos de llamar alli a Dios mediante el exercicio de nuestras potencias, i cooperar juntamente con el (...). I esto es lo que nos enseña nuestro Padre en el libro de los exercicios. Otros modos que ai de oracion, quitando el discurso, usando de negaciones, con ciertos silencios tomados de la mistica Teologia comunmente no deven enseñarse ni aun buscarse»⁷⁶. Con términos similares perseguía la misma síntesis entre acción y contemplación Luis de la Puente en su Guía espiritual de 1614: «mas porque la perfeta Oracion y contemplacion no puede ser esteril, añadiremos otro cuarto tratado de las principales obras de la vida activa en todo genero de virtudes: las quales en un grado menos perfeto disponen para la vida contemplativa, y en otro mas perfeto son frutos della»⁷⁷. Tan asociadas quedaron estas prevenciones a la figura del General Acquaviva que su biógrafo, Francesco Sacchini, no se privó de explicitarlas en la Vita que le dedicó: «solía decir que nuestra misión era dirigir a las almas por la vía llana y común de la mortificación, la humildad y la oración, y otros ejercicios espirituales accesibles a todos, y por ello los descontentos que deseaban experimentar extasis, profecías y revelaciones debían ser derivados a otros maestros»⁷⁸. La semilla de desconfianza hacia las devociones extraordinarias, «ese espíritu particular completamente alejado de la conducta común de la Compañía», continuó con el sucesor de Acquaviva, el también italiano Muzio Vitelleschi, cuyo extenso generalato de tres décadas de duración coincidió con el período de mayor severidad en lo que respecta a la lucha contra las tendencias místico-visionarias en el seno de la milicia loyaliana⁷⁹.

Sin embargo, y a pesar de las claras directivas emanadas desde el vértice de la institución, las fronteras entre misticismo y vida activa no siempre aparecían claramente delineadas. Las ambigüedades y los equívocos, derivados sin dudas de la propia indeterminación que al respecto había aquejado al Padre Fundador, estaban a la orden del día. El proceso contra el movimiento pelagino incoado

76 RODRÍGUEZ, Alonso – *Exercicio de perfeccion y virtudes cristianas*. Sevilla: Matias Clavijo, 1609, p. 295.

77 DE LA PUENTE, Luis – *Guia espiritual, en la qual se trata de la oracion y contemplacion, de las divinas visitas y gracias extraordinarias, de la mortificacion y obras heroicas que la acompañan*. Valencia: Imprenta del Reyno, 1676 (1614), vol. I, p. 6.

78 GUERRA, Alessandro – *Un Generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Milano: F. Angeli, 2001, p. 254: «Diceva che la professione nostra essere da indirizzare l'anime per la via piana e commune della mortificazione, humiltà et oratione et altri essercizi spirituali ordinari a tutti, de' quali quei che non contenti volessero attendere all'estasi, alle profetie, alle rivelationi, doversi inviare ad altri maestri».

79 DE CERTEAU, Michel – *La fabula mística, siglos XVI-XVII*. Trad. LÓPEZ MOCTEZUMA, Jorge. México: Universidad Iberoamericana, 1993 (1982), p. 297-299 y ss.

en 1657 sirve como un contundente ejemplo del fenómeno al que aludimos. Los imputados, acusados entre otros delitos de haber afirmado que las oraciones como el «Padre nuestro» estaban ya enmohecidas, que el rezo del Rosario carecía de sentido y que la doctrina cristiana resultaba del todo inútil, reconocieron que tenían la costumbre de reunirse para leer en voz alta pasajes de los tratados del jesuita Luca Pinelli († 1607), también patrocinados en su momento por Claudio Acquaviva como parte de la svolta antimística iniciada a comienzos del último tercio del Cinquecento⁸⁰. Esta sorprendente constatación deja en claro que incluso una obra orientada hacia la imitación del Cristo histórico, las obras de caridad y el servicio al prójimo –es decir, hacia la vida activa antes que a la contemplativa– podía disparar entusiasmos místicos para los cuales no había sido programada. De hecho, hasta los propios Ejercicios ignacianos admitieron lecturas en clave quietista durante el siglo XVII⁸¹. En más de una oportunidad fueron los agentes del Santo Oficio –especialistas en la rotulación compulsiva de las prácticas y creencias– los que ubicaron a los individuos en casilleros o grillas prefabricadas, al margen de que con mucha frecuencia los aspirantes a santos explícitamente se esforzaban por compatibilizar la contemplación infusa y los éxtasis con un heroico empeño hacia la perfección activa.

Tampoco cabe desestimar la presencia recurrente de confesores jesuitas detrás de muchas de las beatas que el catolicismo barroco fabricaba en proporciones industriales. La dirección espiritual ofrecida por la Compañía, una característica identitaria de la congregación en función de la centralidad de los Ejercicios espirituales, resultaba particularmente atractiva para las mujeres que protagonizaban experiencias religiosas extraordinarias. Entre los defensores de las vías extraordinarias de salvación merece un lugar destacado el célebre jesuita toledano Pedro de Ribadaneira, que en su Tratado de la tribulación de 1593, tras condenar la santidad simulada, insistía sobre la importancia del genuino misticismo; era éste un fenómeno que, cuando resultaba auténtico, terminaba beneficiando a la Iglesia en su conjunto, pues el espíritu divino contagiaba a quienes entraban en contacto con los bienaventurados munidos de gracias extraordinarias: «porque assi como el que toca una cosa olorosa queda oloroso, assi el que trata con un verdadero siervo de Dios, que esta resplandeciente con la lumbre soberana, y como vestido del Espíritu del Señor, queda de su comunicación con olor y sabor del espíritu que ay en el»⁸². Si en un sentido lato la *discretio spirituum* resultaba una herramienta imprescindible para determinar

80 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate*. Op. cit., p. 192-193.

81 MALENA, Adelisa – *L'eresia dei perfetti. Inquisizioni romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Roma: Storia e Letteratura, 2003, p. 285 y ss.

82 RIBADANEIRA, Pedro de – *Tratado de la tribulación*. Alcalá de Henares: Juan Iñiguez de Lequerica, 1593, p. 275.

si la voz que se oía era efectivamente la de Dios, ni la Iglesia ni la comunidad en su conjunto podían ignorar o despreciar la palabra del místico.

Amén de Ribadaneyra, otros sacerdotes ignacianos que protegieron, guiaron o promocionaron a supuestas profetisas y visionarias fueron Aquille Gagliardi, cuya relación con la aristócrata milanesa Isabella Berinzaga se transformó en un verdadero *succès de scandale*⁸³; Basilio Alammani, cuyas actividades originaron una lapidaria recomendación del General Acquaviva al provincial de Milán: «el padre (...) confiesa a una mujer que continuamente ve al ángel de la guarda (...). Vuestra Reverencia (...) debe comunicarle seriamente que se aparte del caso, y haga que su penitente se procure otro confesor que no sea de los nuestros, porque no está bien introducir estas costumbres entre los nuestros»⁸⁴; Gregorio Ferrari, patrocinador de Elena Caprina, una mística que a fines de la década de 1630 comenzó a experimentar espectaculares visiones durante las cuales recorría la entera geografía del más allá bajo la guía del Arcángel Miguel, travesías en éxtasis en las que la mujer hacía participar no sólo a su confesor sino también a los grandes campeones de la Compañía (Francisco Javier, Roberto Bellarmino, Francisco de Borja, los mártires del Japón, etc.)⁸⁵; Alberto Alberti, que tras el fallecimiento de su discípula Margarita Coloma, una penitente y mística española del linaje de los marqueses de Espinar, reaccionó airadamente contra las disposiciones del papa Urbano VIII que limitaban la difusión de las *vitae* de los supuestos santos vivos, con el argumento de que el típico error de los doctos (reputar como ridículas la totalidad de las experiencias religiosas extraordinarias) no era menos grave que la falta de los ignorantes (crear ciegame en cualquier supuesta manifestación del orden sobrenatural⁸⁶; y Antonio Morando, primer

83 La literatura sobre el *affaire* Gagliardi-Berinzaga resulta relativamente extensa. Al respecto véase GIOIA, Mario – *Saggio introduttivo*. En Idem, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.* Roma y Brescia: Editrice Pontificia Università Gregoriana-Morcelliana, 1996, p. 13-176; MOSTACCIO, Silvia – *Per via di donna*. Op. cit., passim; CATTO, Michela – *La Compagnia divisa*. Op. cit., p. 63-100; PETROCCHI, Massimo – *Per la storia della spiritualità nel Cinquecento. Interpretazioni della 'Dama milanese' e del gesuita Gagliardi*. «Archivio Storico Italiano», vol. 112 (1954), p. 252-264.

84 «Il padre Basilio Alamanni confessa una donna che vede di continuo l'Angelo custode (...). Vostra Reverenza (...) avvisi il padre seriamente che se ne stacchi afatto, e faccia che questa sua penitente si procuri altro confessore che non sia dei nostri, pechè non è bene introdurre quest'usanza tra nostri» (citado por SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Gesuiti, carismatici et beate*. Op. cit., p. 184).

85 Hasta donde conozco, el jesuita Ferrari y la beata Caprina continúan esperando por parte de la historiografía profesional la atención que el caso merece. De hecho, el manuscrito en el que Ferrari narra la vida de su protegida continúa inédito. En lo que respecta a algunas breves noticias biográficas sobre el jesuita no tenemos más alternativa que derivar al lector a un clásico de la erudición decimonónica: SOMMERVOGEL, Carlos – *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles-Paris: Oscar Schpenes-Alphonse Picar, 1892, vol. III, cols. 668-670. El único trabajo reciente sobre Ferrari del que tengo noticia es SALERNO, Alessandro – *Chiesa e storia nel Commento all'Apocalisse di Gregorio Ferrari S. J. (1580-1659)*. «Laós. Rivista di scienze religiose e umanistiche», vol. 4, fasc. 2 (1997), p. 35-55.

86 SIGNOROTTO, Gianvittorio – *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*. Bologna: Il Mulino, 1989, p. 213 y ss.

hagiógrafo y severo *discretor spirituum* de Brigida Morello di Gesù, cuyo proceso de canonización abortó durante la baja Edad Moderna a raíz del cambio de clima provocado por la explícita condena del quietismo en las décadas finales del siglo XVII (la beatificación de Brigida di Gesù debió esperar hasta 1998)⁸⁷.

Tanto este listado como las precisiones recogidas en los párrafos precedentes contrastan con cierta imagen tradicional que la propia Compañía de Jesús pugnó por transformar en la versión oficial de su historia: la de una institución anclada de manera estable en la práctica regular de los *Ejercicios*, la penitencia y el ascetismo regulado y metódico, es decir, el conjunto de estrategias sindicadas como eficaces remedios contra las sugerencias diabólicas y el abandono contemplativo⁸⁸. En rigor de verdad, esta reconstrucción del espíritu supuestamente genuino del ejército ignaciano responde a un contexto históricamente determinado: el triunfo rotundo del giro antimístico en Occidente, cuya máxima expresión por entonces probablemente fuera la feroz condena que en 1687 recayó sobre la doctrina mística del aragonés Miguel de Molinos (quien tras nueve años de severa reclusión fallecería en un monasterio romano en diciembre d 1696)⁸⁹. No deja de resultar paradójico que por entonces muchos jesuitas, definitivamente inmunizados contra los peligros de las desviaciones misticantes, tuvieran una participación destacada en la persecución y condena del quietismo⁹⁰. Fue gracias a este proceso que logró consolidarse de manera definitiva la imagen de una Compañía de Jesús basada en una opción excluyente por la vida activa, las pompas rituales, el ascetismo penitencial, las misiones y el sistema educativo formal.

La espiritualidad ignaciana: una audaz síntesis entre institución y carisma

¿Cómo puede caracterizarse el aporte que el Ignacio de Loyola histórico realizó a la bi-milenaria tradición del discernimiento de espíritus? Más allá de

87 MONGINI, Guido – *Religione carismatica e direzione spirituale dall'apogeo alla crisi. Le agiografie di Brigida Morello di Gesù (1610-1679) tra Seicento e Settecento*. En CATTO, Michela; GAGLIARDI, Isabella y PARRINELLO, Rosa Maria (coords.) – *Direzione spirituale e agiografia. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna*. Alessandria: Edizione dell'Orso, 2008, p. 336 y ss.

88 Un ejemplo acabado de esta visión monolítica y genéricamente ahistórica de la Compañía de Jesús es la monografía póstuma del jesuita Joseph de Guibert, en la que explícitamente se niega que los miembros de la orden jugaran un rol destacado en las efusiones místicas características del barroco maduro (DE GUIBERT, Joseph – *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*. Roma: Institutum historicum Societatis Iesu, 1953, p. 397 y ss.).

89 Al respecto, véase una de las aproximaciones más recientes al tema del molinosismo: ZITO, Paola – *Il Veleno della quiete: Mistica eretica e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1997, passim.

90 ORLANDI, Giuseppe – *Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spiriti del Sei e Settecento*. En ZARRI, Gabriella Zarri (coord.) – *Funzione e santità*. Op. cit., p. 441.

las ambigüedades que caracterizaron al devenir de la Compañía durante los siglos XVI y XVII, creo que resulta posible caracterizar al guipuzcoano como un acabado *discretor spirituum* gersoniano, esto es, como un férreo impulsor de la plena clericalización del antiguo instituto paulino.

En un principio, sin embargo, la rápida lectura de las obras más autorreferenciales del santo parece contradecir abiertamente esta tesis. En efecto, en más de una oportunidad nos topamos con pasajes en los que Ignacio se comporta como las grandes místicas y beguinas bajomedievales, referentes de una era que la trilogía de Jean Gerson estaba llamada a cancelar para siempre. En efecto, el propio Loyola narra que fue la divinidad misma la que le enseñó a discernir los espíritus con eficacia. Algunos de estos episodios resultan ampliamente conocidos. En algún momento de su estadía en Manresa, por caso, Ignacio experimentó la visión de una borrosa entidad que se asemejaba a una serpiente de colores extraordinariamente hermosa, evidente alusión al disfraz de ángel de luz mencionado en la segunda epístola a los corintios⁹¹. La aparición iba acompañada de una plácida sensación de paz y tranquilidad: «estando en este hospital, aconteció que muchas veces, en día claro, veía una cosa en el aire, junto a mí, la que me daba mucha consolación porque era muy sumamente hermosa. No distinguía bien de qué cosa era la visión, pero de algún modo me parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Yo me deleitaba mucho y me consolaba viendo esto, y cuantas más veces la veía, tanto más crecía mi consolación y cuando aquello desaparecía, me disgustaba»⁹². Sin embargo, el malherido soldado desconocía por entonces hasta los más elementales fundamentos de la *probatio spirituum*: «hasta este tiempo, siempre había perseverado casi en un mismo estado interior, con una igualdad grande de alegría, sin tener ningún conocimiento de cosas espirituales internas»⁹³. En consecuencia, fue Dios quien se vio obligado a ponerlo en autos: «quiso el Señor que despertase como de un sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las lecciones que Dios me había dado, empecé a reflexionar por qué medios había venido aquel espíritu. Así determiné, con gran claridad, no confesar más ninguna de las cosas pasadas; y así, desde aquel día en adelante, quedé libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cosa cierta que Nuestra Señor había querido libramme por su misericordia»⁹⁴. El texto resulta en extremo transparente: gracias a las enseñanzas del más egregio docente imaginable, el futuro fundador de la Compañía alcanzó una seguridad

91 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 277.

92 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 19. Ed. Provincia Mexicana Compañía de Jesús. Disponible en <<http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf>> [consulta realizada el 31 de marzo de 2014].

93 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 20. Op. cit.

94 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 25. Op. cit.

tal en materia de discernimiento espiritual que incluso le permitió adquirir una relativa autonomía respecto de sus confesores. Años más tarde, Diego Laínez, sucesor de Ignacio al frente de la flamante hermandad, confirmaría esta sobrenatural experiencia áulica, que guarda evidentes semejanzas con las vivencias que Catalina de Siena había experimentado un siglo y medio antes. En efecto, según Laínez, durante aquellos meses de agosto y septiembre de 1522 Dios se comportó con Loyola como los maestros de escuela lo hacen con los niños⁹⁵. Fue gracias a esta inspiración interior –y al único instructor con el que por entonces contaba– que el santo comenzó a ver con otros ojos el mundo visible e invisible que lo rodeaba, y a discernir y probar los espíritus buenos y malos que lo visitaban. La profundidad y los alcances del conocimiento alcanzado por esta vía tan poco ortodoxa, que remite de manera inequívoca a las infalibles visiones intelectuales de la clasificación agustiniana, son subrayados por la propia *Autobiografía* ignaciana de manera descaradamente hiperbólica: «se me empezaron a abrir los ojos del entendimiento; no que viese visión alguna, sino que recibí una grande claridad en el entendimiento, de manera que en todo el transcurso de mi vida, hasta pasados sesenta y dos años, juntando todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas he sabido, aunque las junte todas en una, no me parece haber alcanzado tanto como en aquella sola vez»⁹⁶. Los resultados prácticos de tamaña ilustración infusa no tardaron en ponerse de manifiesto. Cuando volvió a experimentar la bella y colorida visión de la serpiente antes mencionada, Loyola supo sin hesitación alguna, como si remedara a los legendarios Padres del Desierto de antaño, que se trataba de una ilusión satánica: «después que eso duró un buen rato, fui a incarme de rodillas ante una cruz que estaba allí cerca (...); y allí se me apareció esa visión que muchas veces se me aparecía y nunca la había conocido; a saber, aquella cosa que arriba se dijo, que me parecía muy hermosa, con muchos ojos. Pero vi bien, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa el color que solía tener; y tuve un muy claro conocimiento, con gran asentimiento de la voluntad, que aquel era el demonio»⁹⁷.

La deidad no sólo instruía de manera directa a Ignacio respecto de cuestiones concretas como la *discretio spirituum*. También le infundía un conocimiento acabado y certero sobre los más abstractos tópicos de la materia teológica. Según afirma el *Diario espiritual*, gracias a esta clase de visiones intelectuales Loyola pudo comprender y abarcar en toda su inenarrable complejidad el máximo misterio de la fe cristiana: el dogma trinitario. Sus palabras no dejaban lugar

95 IGNAZIO DI LOYOLA – *Gli scritti*. Ed. GIOIA, Mario. Torino: UTET, 1977, p. 672.

96 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 30. Op. cit.

97 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III. 31. Op. cit.

a dudas: «en la misa lágrimas en maior abundancia que el día pasado, a la larga y con cerrárseme la palabra, alguna o algunas veces así mismo sintiendo inteligencias espirituales, a tanto que me parecía así entender que casi no había más que saver en esta materia de la Santísima Trinidad»⁹⁸. De similar manera nuestro hombre recibió instrucción acerca de espinosas cuestiones como la humanidad de Jesucristo o la presencia real en la eucaristía⁹⁹. Sin embargo, la mayor originalidad no remite tanto al contenido de estas visiones intelectuales –de por sí extremadamente audaces– cuanto al corolario que el guipuzcoano extraía de ellas. En efecto, San Ignacio afirmaba con una convicción y fanatismo inigualables que estas enseñanzas sobrenaturales conllevaban un grado de certeza que en última instancia tornaba excedentario al mismísimo canon bíblico: «estas cosas que vi me confirmaron entonces y me dieron tanta confirmacion de la fe, siempre, que muchas veces he pensado en mí mismo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, yo me decidiría a morir por ellas, solamente porque lo he visto»¹⁰⁰.

Ahora bien, lo impactante de estas anécdotas y confesiones no debe hacernos perder de vista que la experticia de Ignacio en materia de *discretio spirituum* no fue un mero producto de la milagrosa inspiración del Espíritu Santo. El anecdotario compilado por el mismo santo dejaba en claro que la experiencia jugó un rol nada desdeñable en el desarrollo de su capacidad de contrarrestar las argucias diabólicas¹⁰¹. Satán se inmiscuía de manera constante en las cogitaciones de Loyola, incluso en las más elementales. Y fue por ello que sólo gracias a una *praxis* constante y sistemática logró conocer el arsenal completo del enemigo. En otras palabras, aún cuando la divinidad le había concedido a su elegido un instinto especial para poner a prueba a los espíritus, este don no lograba su máximo rendimiento hasta que los constantes intercambios con los espíritus perversos potenciaran sus verdaderos alcances. En efecto, la gracia del discernimiento que la divinidad había concedido a su discípulo no consistía simplemente en una inefable batería de sensaciones, gustos y sabores interiores, sino también en un extenso listado de reglas cuya sobrenatural efectividad no podría nunca salir a la luz hasta que se las tradujera en acciones concretas de auditoría, fiscalización y reconocimiento de espíritus. De hecho, si aunamos la falta de referencias y citas de autoridad que caracteriza a los *Ejercicios espirituales* con los recurrentes ejemplos de iluminación infusa presentes en la *Autobiografía*

98 IGNACIO DE LOYOLA – *Diario espiritual*, día 1: 62. Ed. Centro Loyola de Pamplona. Disponible en <<http://www.centroloyolapamplona.org/espiritualidad-ignaciana/textos-ignacianos/>> (consulta realizada el 31 de marzo de 2014).

99 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 29-30. Op. cit.

100 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, III, 29. Op. cit.

101 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 280.

y en el *Diario espiritual* ¿no habría acaso afirmar que lo que Loyola estaba pretendiendo explicar a sus contemporáneos era que el contenido mismo de su *opus magnum* –una extensa plantilla de preceptos, normas y directrices– no era sino producto del adiestramiento de su celestial Maestro? La importancia de la experiencia individual a la hora de traducir en resultados concretos los ejercicios de *probatio spirituum* era reconocida por los propios *Ejercicios*: «el segundo [tiempo para realizar buenas elecciones es] cuando se toma asaz claridad y cognoscimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus»¹⁰². Por todo lo dicho, queda claro que San Ignacio de Loyola encarnaba a los dos perfectos *discretiores spirituum* identificados por Jean Gerson a comienzos del siglo XV: al eclesiástico que en función de la posición que ocupaba en la jerarquía de la Iglesia recibía el sobrenatural carisma paulino y al teólogo de sólida formación académica que simultáneamente atesoraba extasis, visiones, revelaciones y demás experiencias místico-proféticas.

Pero lo que termina de encuadrar al fundador de la Compañía en la tradición gersoniana, orientada a la plena clericalización del arte de discernir espíritus, es el contenido mismo de las reglas recopiladas en los *Ejercicios espirituales*. A diferencia de otros grandes santos del pasado que también habían disfrutado de una antinatural capacidad de descubrir los engaños diabólicos, Ignacio no daba por sentado que su extraordinaria historia de vida –una inusual serie de eventos que terminaron transformándolo en beneficiario de una catequesis dictada de manera directa por la divinidad– podía llegar a universalizarse. Loyola dejaba en claro que su experiencia vital configuraba una evidente anomalía. El hecho de que él se hubiera visto repentinamente iluminado e instruido por el mismísimo Ser Supremo (como Brigida de Suecia o Catalina de Siena en el siglo XIV) y alcanzado una certeza indubitable respecto del origen divino de sus revelaciones (como Hildegard von Bingen o Marie d’Oignies en el siglo XII), no implicaba que su caso dejara de ser una excepción que confirmaba la regla. De lo contrario ¿por qué se hubiera tomado la molestia de redactar los *Ejercicios* y de ponerlos a disposición de la comunidad de creyentes en su conjunto? No está de más recordar, de hecho, que este texto paradigmático devino la hoja de ruta inexcusable de todos los futuros miembros de la Compañía, un protocolo de *habitus* y comportamientos que implicaba que toda experiencia espiritual, desde la más pedestre a la menos corriente, debía someterse al escrutinio de un experto discernidor, acabada personificación del modélico auditor de espíritus gersoniano: un agente eclesiástico que aunara sutiles conocimientos teológicos

102 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, segunda semana, 176. Op. cit., p. 86.

con inefables experiencias místico-contemplativas.

La densidad de este proceso de clericalización del carisma paulino se pone claramente de manifiesto si reparamos en un dato trascendente: San Ignacio estipulaba que los *Ejercicios espirituales* no debían ser ni administrados ni conocidos en su integridad textual por el ejercitante. El contenido de la obra era territorio excluyente de los directores de conciencia¹⁰³. De hecho, esta estricta reserva bloqueó durante muchas décadas la publicación del tratado en lengua vernácula. Todavía en una fecha tan tardía como 1596 Claudio Acquaviva continuaba vetando la edición en lengua castellana. La primera versión en italiano, aún cuando lista dese 1555, no fue autorizada hasta la década de 1610¹⁰⁴. Por lo tanto, la difundida interpretación de Roland Barthes, que hace de los *Ejercicios* ignacianos cuatro libros en uno, un texto múltiple portador de niveles de uso diferenciados (literario, semántico, alegórico y anagógico), aún cuando sugestiva, no se corresponde plenamente con las intenciones de Ignacio ni con las directivas de los jefes de la Compañía¹⁰⁵. De hecho, tal como observa Guido Mongini, quince de las veinte anotaciones con las que comienza el libro remiten pura y exclusivamente al rol del director¹⁰⁶. No cabe dudar de que la dirección de conciencia recibió una suerte de institucionalización definitiva con la redacción de los *Ejercicios*, un salto de calidad inédito en la larga historia de la espiritualidad cristiana¹⁰⁷. Una vez concluidas las cuatro semanas pautadas por el esquema ignaciano, se esperaba que los ejercitantes hubieran internalizado uno de los principios estructurantes de la obra: la importancia y la necesidad de contar con un gurú permanente que asistiera a los creyentes en su recorrido espiritual cotidiano¹⁰⁸.

La propuesta ignaciana estipulaba que los directores no debían realizar sugerencias veladas ni inducir elecciones o conductas específicas en los ejercitantes. Pero tampoco correspondía que descuidaran ninguna moción que irrumpiera en la conciencia de sus dirigidos, por banal o intrascendente que pareciera. Al respecto, los *Ejercicios* debían funcionar como un sensible sismógrafo de la actividad interior del alma cristiana, un artefacto que no sólo tenía que estar

103 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 247.

104 CATTO, Michela – *I 'Directoria' degli Esercizi*. Op. cit., p. 332, n. 8.

105 Cf. BARTHES, Roland – *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. MILLER, Richard. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1976 (1971), p. 41 y ss.

106 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione*. Op. cit., p. 248.

107 ZARRI, Gabriella – *Introduzione*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 31.

108 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione*. Op. cit., p. 249.

atento al más pequeño de los registros, sino eventualmente provocarlos en caso de que no se produjeran de manera espontánea¹⁰⁹. Se trataba, según la ajustada síntesis de Michel de Certeau, de una manera de proceder orientada a facilitar la emergencia de voces ajenas a la propia: el texto debía hacer lugar al director, el director al practicante y el practicante al deseo que provenía del Otro¹¹⁰. Todas las posibilidades habían sido anticipadas por el autor. Por lo tanto, si las reglas y procedimientos sugeridos se realizaban de la manera apropiada, es decir, bajo la total, absoluta y despótica supervisión de la Institución –representada por el experto que daba los ejercicios–, la posibilidad de alcanzar una certeza probable y moralmente válida en materia de discernimiento de espíritus se hallaba asegurada. La misma inefable certidumbre que Ignacio había alcanzado por inspiración y enseñanza divina directa podían alcanzarla quienes siguieran correctamente las indicaciones del santo y estuvieran atentos a sus muchas alertas y prevenciones. El propio autor de los *Ejercicios* reconocía que en determinados momentos del camino «Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado»¹¹¹. Siguiendo una antigua tradición que se remontaba a los grandes referentes del primer milenio, San Ignacio identificaba incluso un tipo de sensación que el diablo no podía imitar ni remedar: la consolación sin causa previa¹¹². Tal como alguna vez la divinidad había sugerido a Brígida de Suecia, si la *discretio spirituum* se ponía en práctica de la manera apropiada, la derrota del ángel caído estaba garantizada de antemano.

Por todo lo dicho, no puede dudarse –a pesar de la excepcionalidad que suponía su privilegiada interacción con el mundo metafísico– de la intención de Ignacio de someter el carisma al rígido control de la institución. No puede interpretarse de otra manera la decimotercera *regula ad sentiendum in Ecclesia militanti*, expresada una vez más a través de los circunloquios hiperbólicos a los que resultaba tan afecta la prosa del santo *euskaldun*: «debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica assí lo determina»¹¹³. A pesar de lo que muchos pueden

109 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, anotación 6ª, 176. Op. cit., p. 14.

110 DE CERTEAU, Michel – *El espacio del deseo o el 'fundamento' de los Ejercicios espirituales*. En Idem – *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Ed. GIARD, Luce. Trad. GOLDESTEIN, Victor. Buenos Aires: Katz, 2007 (2005), p. 265-267. Este artículo fue publicado originalmente en francés en 1973.

111 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, segunda semana, 175. Op. cit., p. 86.

112 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, reglas para conocer los espíritus, 330. Op. cit., p. 166. Un análisis de las diversas interpretaciones suscitadas por esta clase específica de consolación, y del rol que le cabe en el discernimiento de espíritus ignaciano, puede verse en TONER, Jules J. – *A Commentary On St. Ignatius's Rules For The Discernment of Spirits: A Guide to the Principles and Practice*. Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1982, p. 293-315.

113 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia

haber interpretado, tengo para mí que no se trata tanto de una afirmación que el fundador de la Compañía aplicaba a su propia persona cuanto a los futuros integrantes de la orden. Al decir de John O'Malley, estas «Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», con las que se cierran los *Ejercicios espirituales*, tenían precisamente la función de defender la ortodoxia del ejército jesuita. El énfasis final en los aspectos institucionales debía equilibrar el resto de las instrucciones y normas contenidas en el tratado. Se trataba, en síntesis, de un manifiesto de la propia ortodoxia de Ignacio¹¹⁴.

Como a Hildegard von Bingen, Marie d'Oignies o Brigida de Suecia, a San Ignacio la certeza absoluta en materia de discernimiento de espíritus le había llegado, en última instancia, gracias a un milagro divino, que minimizaba los logros que el estudio y la experiencia permitían alcanzar. Pero como Jean Gerson, Loyola instaba a los futuros integrantes de la orden a someterse a la dirección de la Iglesia institucional. Para el guipuzcoano no había –ni podía existir– contradicción alguna entre ambas formulaciones, pues «entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige (...), porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia»¹¹⁵. La posibilidad de que un espíritu del mal disfrazado de ángel de luz distorsionara la percepción que la Iglesia tenía del mundo espiritual resultaba del orden de lo impensable para el religioso vasco. Gracias a este axioma se disolvía el carácter inicialmente circular de la proposición que instaba a los carismáticos a someter sus experiencias extraordinarias al juicio de la Iglesia. Después de todo, también el Canciller Gerson creía que el milagroso discernimiento paulino existía, que la era de los milagros y revelaciones aún no había concluido, y que la divinidad continuaría en el futuro abriendo vías de salvación extraordinarias al margen de la doctrina y rituales convencionales custodiados por la institución. Ignacio no sólo no contradecía estas afirmaciones, sino que incluso cumplía con el ideal gersoniano de los santos verdaderos, quienes más allá de la absoluta e inmovible seguridad interior que experimentaban gracias a la generosidad del Paráclito («si dudare de ésto, pensaría que estaba ofendiendo a su Divina Majestad», llegó a afirmar Ignacio ante una las muchas mociones que asaltaban su espíritu), aceptaba voluntariamente someterse al invasivo escrutinio de la jerarquía eclesiástica y de los *discretiores spirituum* institucionalmente

militante debemos tener, 365. Op. cit., p. 180.

114 O'MALLEY, John W. – *The First Jesuits*. Op. cit., p. 49-50.

115 IGNACIO DE LOYOLA – *Ejercicios espirituales*, reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, 365. Op. cit., p. 180.

sancionados¹¹⁶.

Loyola se sometió, de hecho, a la más despiadada inspección que cabía imaginar en su tiempo: a la del mismísimo tribunal de la Inquisición. El ex-soldado despertó las primeras sospechas del Santo Oficio durante su breve estadía en Alcalá de Henares en 1526. Por entonces llegaron a la ciudad procedentes de Toledo varios inquisidores. Gracias al dueño del hospedaje en el que los jueces eclesiásticos se albergaban, Ignacio pudo enterarse de que no estaban demasiado bien predispuestos ni hacia él ni hacia su pequeño grupo de colaboradores: «el huésped de ello nos avisó, diciéndome que nos llamaban ‘los del sayal’, y creo que también ‘los alumbrados’, y que habían de hacer carnicería de nosotros». A pesar de estos malos augurios iniciales, los agentes de la Inquisición no pudieron elevar cargo alguno contra Loyola y sus adláteres: «de ahí a algunos días [el vicario episcopal] nos llamó y nos dijo cómo habían hecho indagación y proceso de nuestra vida los inquisidores, y que no se hallaba ningún error en nuestra doctrina ni en nuestra vida»¹¹⁷. Cuatro meses más tarde el vicario Figueroa volvió a arremeter contra el pequeño círculo ignaciano, pero con similar resultado: «tampoco esta vez nos hicieron nada»¹¹⁸. Sólo en una tercera oportunidad pudo el alto funcionario diocesano ordenar el arresto de Ignacio, luego de acusarlo de inducir comportamientos penitenciales desmesurados; debió soportar más de cuarenta días en prisión, al final de los cuales fue liberado con la orden de que «no habláramos de cosas de la fe hasta que, pasados cuatro años, hubiéramos estudiado más, ya que no teníamos estudio»¹¹⁹.

Pero la más severa indagatoria padecida por Loyola fue la que debió enfrentar al año siguiente en Salamanca. A poco de arribar a la legendaria ciudad universitaria, recibió una invitación a almorzar en el convento dominico local. La verdadera intención de los frailes predicadores no era, por supuesto, socializar con aquel ignoto evangelizador errante, sino investigar sus prácticas y creencias. Por de pronto, lo obligaron a admitir la escasa formación intelectual que tenía por el momento: «les di claramente cuenta de lo poco que había estudiado y con qué poca base»¹²⁰. Fue precisamente en función de esta constatación que los dominicos salmantinos se mostraron interesados por conocer el contenido de las prédicas que realizaba el pequeño círculo ignaciano. El futuro santo respondió que el tema excluyente de los diálogos informales que mantenían con los fieles siempre eran las virtudes y los vicios. Ante esta respuesta, uno

116 La frase ignaciana corresponde a *Autobiografía*, III, 27.

117 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VI, 58. Op. cit.

118 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VI, 59. Op. cit.

119 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VI, 62. Op. cit.

120 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 64. Op. cit.

de los frailes presentes en el almuerzo lanzó una feroz estocada, que instalaba en la superficie signifiante misma de su discurso la perenne rivalidad entre las autoridades institucional y carismática: «vosotros no sois letrados», dice el fraile, y habláis de virtudes y vicios, y de eso nadie puede hablar sino de uno de estos dos modos: por letras, o por el *Espíritu* Santo. No por letras, luego por el Espíritu Santo»¹²¹. Consciente de la trampa en la que había caído, Loyola optó por desviar la conversación hacia otros tópicos. Ante esta actitud, que sus anfitriones interpretaron como renuencia a colaborar con sus indagaciones, se optó por impedir al pequeño grupo la salida del convento. Habían llegado como invitados y terminaban sometidos a un encierro relativamente amable aunque no por ello menos ominoso. Al cabo de tres días arribaron funcionarios del obispado local convocados por los frailes del hábito blanquinegro, y trasladaron a Loyola y a sus compañeros a la cárcel. Un comité de cuatro magistrados presidido por el vicario de la diócesis, el bachiller Frías, lo interrogó sobre diversos puntos de doctrina, pero sobre todo se abocó a analizar de manera exhaustiva el contenido de los *Ejercicios espirituales*. Fue en este contexto que el sospechoso lanzó un osado desafío a quienes lo juzgaban, instándolos a adoptar una actitud inequívoca: «cuando hablaban de los 'Ejercicios' insistieron mucho en un solo punto, el que se encontraba al principio de ellos: que cuándo un pensamiento es pecado venial y cuándo es mortal; la cosa era que, porque sin ser letrado yo determinaba aquello. Yo respondía: 'si esto es verdad o no, allá lo determinará; y si no es verdad, condenadlo'. Al fin, sin condenar nada, ellos se fueron»¹²². El ex-militar había triunfado una vez más sobre sus adversarios. Tras un encierro de veintidós días la sentencia final dejó en claro que no existía desviación alguna ni en la doctrina ni en las vidas de la pequeña comunidad loyaliana, de modo que podrían continuar catequizando como hasta entonces «con tal de no definir nunca que algo es pecado mortal o venial, hasta pasados cuatro años en que hubiésemos estudiado más»¹²³. En París, en el año 1528, el infatigable fundador fue una vez más denunciado ante la Inquisición, pero en esta ocasión el diferendo se resolvió de manera expeditiva: tras un breve intercambio de palabras con el *Magister* Ori, el fraile dominico ante quien se había radicado la denuncia, se le informó que no existían acusaciones sólidas en su contra y que lo único que el magistrado había oído respecto de Ignacio eran habladorías¹²⁴. La cuarto y último episodio tuvo lugar en la mismísima Roma, en 1530. A raíz de nuevas acusaciones veladas, que sindicaban al grupo ignaciano

121 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 65. Op. cit.

122 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 68. Op. cit.

123 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VII, 70.

124 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, VIII, 81.

como fugitivos de España, Francia y Venecia, Loyola exigió a las autoridades civiles y religiosas de la Ciudad Eterna una sentencia definitiva sobre su caso. Dado que los magistrados seculares no se atrevieron a dar semejante paso, Ignacio logró finalmente entrevistarse con Paulo III en persona: «después de algunos meses el Papa llegó a Roma y fui a Frascati a hablar con él, y le presenté algunos argumentos, de los que el Papa se hizo cargo, mandando que se diera sentencia y ésta fue favorable»¹²⁵.

El pensamiento, las creencias, las costumbres y los escritos del santo vasco fueron pormenorizadamente diseccionados y sin embargo ni las cortes episcopales, los tribunales inquisitoriales, las magistraturas civiles o el mismísimo Sumo Pontífice hallaron sustancia suficiente para endilgarle delito alguno. Ignacio de Loyola se había sometido al escrutinio de la Iglesia institucional y había pasado la prueba. Estas sucesivas absoluciones eran para el fundador de la Compañía otra evidencia incontestable de que no podía existir un genuino diferendo entre la revelación escrituraria y las revelaciones privadas, siempre y cuando estas hubieran sido previamente discernidas y testeadas de manera escrupulosa por los agentes eclesiásticos autorizados¹²⁶.

Como podemos observar, aunque lábil e inestable, el de San Ignacio se nos aparece como un experimento más de simbiotización del eterno par de opuestos –institución y carisma– que venía condicionando la dinámica interna del cristianismo desde la lejana era apostólica, un modelo anclado, en última instancia, en la coexistencia del paradigma de discernimiento gersoniano –basado en la plena clericalización de los dones supernumerarios– con la posibilidad de existencia de genuinos santos vivos –que debían siempre, sin importar la inefable certeza interior que el espíritu divino les concediera, someter sus experiencias inusuales al desconfiado escrutinio de la Iglesia militante. Sólo después de haber alcanzado el aval de la autoridad clerical podían los verdaderos profetas y místicos ejercer los super-poderes que el Paráclito les había regalado –entre los que se contaba, por supuesto, el discernimiento de espíritus. San Ignacio de Loyola fue un ejemplo acabado de este nuevo intento de reconciliación entre poder institucional y poder carismático: un genuino visionario que, tras haber sido instruido de manera directa por el Sumo Hacedor, aceptó someterse al severo examen de la justicia religiosa ordinaria y extraordinaria, para finalmente imponer a la nueva congregación por él fundada unos *Ejercicios espirituales* destinados al exhaustivo gobierno de la vida interior de sus integrantes por parte de agentes debidamente autorizados. Después de todo, el *opus magnum*

125 IGNACIO DE LOYOLA – *Autobiografía*, XI, 98.

126 O'ROURKE BOYLE, Marjorie – *Angels Black and White*. Op. cit., p. 255.

de Loyola no dejaba de sugerir de manera tácita que los más aventajados en la práctica de los ejercicios podían no sólo devenir expertos discernidores de espíritus sino eventualmente llegar a experimentar lo que el propio Ignacio había vivido en más de una oportunidad: comunicaciones directas con el orden sobrenatural, una cierta autonomía producto de la experiencia que dimanaba de la permanente alternancia de consolaciones y desolaciones del alma –libertad que como tal cabía ubicar en un estadio ulterior, fuera ya del regulado protocolo ofrecido por los *Ejercicios*¹²⁷. En otras palabras, el texto fundamental de la espiritualidad ignaciana puede ser catalogado como una máquina de fabricar carismáticos por vía institucional, santos capaces de comunicarse de manera no mediada con la deidad pero sólo tras un severo entrenamiento, pautado y regulado hasta en sus más mínimos detalles por los confesores y directores de conciencia. Tal como quería Gerson a comienzos del siglo XV, el esquema diseñado por el primer jesuita abría una vez más la posibilidad de que institución y carisma coincidieran y se encarnaran en el mismo sujeto, en la misma persona, en el mismo individuo. Quizás ello explique los motivos por los que *Ejercicios espirituales* han recibido la pública aprobación de un largo listado de obispos romanos, desde los lejanos tiempos del Papa Paulo III hasta los más recientes del Papa Francisco, el primer Sumo Pontífice jesuita de la historia.

Santa Teresa de Jesús o el discernimiento discreto: carisma con perfume de mujer

«Una higa para todos los demonios»: la monja y sus espíritus familiares

No puede dudarse de que Doña Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada (1515-1582), más conocida como Teresa de Ávila o Santa Teresa de Jesús, constituye junto a San Ignacio de Loyola la otra figura consular de la espiritualidad de la Contrarreforma bisoña¹²⁸. Al mismo tiempo, su flamígera y

127 MONGINI, Guido – *Devozione e illuminazione*. Op. cit., p. 274.

128 La bibliografía sobre Santa Teresa resulta, como en el caso de muchos personajes consulares analizados en este libro, virtualmente inabarcable. Sin embargo, merecen la pena recomendarse como introducción al personaje, su obra y su influencia, los siguientes textos: ALONSO FERNÁNDEZ, Francisco – *Historia personal de la monja Teresa de Jesús*. Madrid: La Hoja del Monte, 2013; BALLTONDRE, Mónica – Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila. Barcelona: Erasmus, 2012; WEBER, Alison (coord.) – *Teresa of Avila and the Spanish Mystics*. New York: Modern Language Association, 2009; PEREZ, Joseph – *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007; MARCOS, Juan Antonio – *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001; AUCLAIR, Marcelle – *La vie de sainte Thérèse d'Avila*. Paris: Seuil, 1998; AHLGREN, Gillian T. W. – *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1996; WEBER, Alison – *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1996; BILLINKOFF, Jodi – *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

abrasadora experiencia mística –más intensa y vehemente que la confesada por el primer jesuita– la convierte en una de las fuentes más autorizadas a la hora de encarar la reconstrucción de la imagen que por aquellas décadas se tenía del venerable carisma de la *discretio spirituum*.

Es bien sabido que Santa Teresa puede caracterizarse como una de las carismáticas femeninas más exitosas en la historia del cristianismo. Aún cuando no fueron pocos los obstáculos, dudas, desconfianzas y escrutinios que debió sortear durante su existencia, su rápida canonización –firmada por Gregorio XV el 24 de abril de 1622– demuestra de manera contundente que la Iglesia del tardo-Renacimiento optó rápidamente por transformarla en uno de sus referentes mayores. Con toda probabilidad deberíamos remontarnos a los tiempos de Clara de Asís o Isabel de Hungría para hallar un personaje femenino capaz de conseguir el inmediato reconocimiento del alto patriarcado eclesiástico –ya hemos visto que ni Brígida de Suecia ni Catalina de Siena califican para integrar este selecto listado. Cabe recordar también que en la célebre e inusual canonización múltiple que tuvo lugar aquel año de 1622, fueron elevados a los altares de manera simultánea Ignacio de Loyola († 1556), Francisco Javier († 1552) y Felipe Neri († 1595)¹²⁹. El hecho reviste peculiar importancia si tomamos en consideración que por entonces era escasísima la cantidad de nuevos bienaventurados que la curia romana avalaba, en el marco de la profunda renovación de los protocolos de canonización que la Iglesia católica debió impulsar a raíz de las feroces críticas que el protestantismo había lanzado contra el arcaico instituto del culto a los santos¹³⁰. La decisión adoptada por el papa Gregorio no resultaba entonces aleatoria. Con el reconocimiento público que el catolicismo tridentino otorgaba a cuatro individuos fallecidos pocos años antes, y por lo tanto contemporáneos del lanzamiento del proyecto contrarreformista –cabría sumar al listado la también fulminante canonización de San Carlos Borromeo († 1584) en noviembre de 1610–, la institución dejaba en claro los nuevos perfiles piadosos que estaba dispuesta a convalidar de allí en adelante: el del apóstol de la vida activa (Loyola), el del evangelizador heroico (Javier), el

129 La abrumadora mayoría de españoles entre los candidatos canonizados en 1622 (a los mencionados debe sumarse Isidro Labrador, un oscuro campesino madrileño del siglo XII) es considerada uno de los más grandes éxitos del *lobby* ibérico ante el Vaticano. Para las repercusiones que semejante éxito diplomático tuvo en la Península véase DE ANTONIO SÁENZ, Trinidad – *Las canonizaciones de 1622 en Madrid: artistas y organización de los festejos*. «Anales de Historia del Arte», vol. 4 (1994), p. 701-709. Sobre las relaciones entre santidad, política y diplomacia en la Edad Moderna central véase BUTTAY, Florence y GUILLAUSSEAU, Axelle (coords.) – *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: **Presses de l'Université Paris-Sorbonne**, 2012.

130 La investigación más reciente dedicada a la reforma del proceso de fabricación que santos que tuvo lugar tras el cierre de las sesiones del Concilio de Trento es PARIGI, Paolo – *The Rationalization of Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

del prelado ejemplar (Borromeo), el del defensor de los pobres (Neri) y el de la mística discreta (Teresa)¹³¹.

Este último adjetivo que asignamos a la nativa de Ávila explica sin dudas parte de su exitosa trayectoria *post-mortem*. En efecto, a diferencia del profetismo abiertamente politizado de las grandes visionarias que vivieron durante los convulsionados años del Gran Cisma de Occidente, las carismáticas triunfantes de comienzos del barroco se mostraron herederas de una corriente alternativa de santidad femenina, que lejos de especializarse en la pública amonestación de reyes, príncipes y prelados, hacían de la mesura, de la reserva y de la circunspección el trazo distintivo de su comportamiento público y privado. Esta circunstancia nos permite dar cuenta de los motivos por los cuales la palabra inspirada femenina, encarnada por entonces en figuras como Teresa de Jesús, María Maddalena de Pazzi († 1607), Jeanne de Chantal († 1641) o Margarita María de Alacoque († 1690), consiguió la aquiescencia oficial que la Iglesia medieval había mayoritariamente negado a sus predecesoras¹³².

Este impactante y masivo reconocimiento por parte de la jerarquía eclesial fue en parte responsable del hecho de que las enseñanzas de Teresa de Ávila en materia de discernimiento de espíritus se convirtieran en la piedra de toque para evaluar a los futuros aspirantes a santos. Su nombre se invocaba con frecuencia en un nuevo género literario de corte espiritual que comenzó a ponerse de moda desde finales del *Cinquecento*: la manualística dedicada a los laicos piadosos que deseaban emprender un arduo camino de perfeccionamiento personal bajo la guía de expertos directores¹³³. Ya para 1620, el *De incantationibus seu Ensalmis* de Emanuel do Valle de Moura reputaba a Santa Teresa como una de las máximas autoridades en materia de visiones interiores y apariciones exteriores¹³⁴. Similar influencia del pensamiento teresiano puede rastrearse incluso en influyentes tratados de discernimiento del barroco tardío —como el *De discretione spirituum* que el cardenal Giovanni Bona publicó en Roma en 1672¹³⁵.

131 Sobre los criterios de valoración de los santos por parte de la Iglesia post-tridentina véase BURKE, Peter — *How to be a Counter-Reformation saint*. En Idem — *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1987), p. 48-62. Un trabajo equivalente, pero centrado en los esfuerzos realizados por las nuevas órdenes religiosas de la Contrarreforma para asegurarse la canonización de sus propios santos es el de BERTELLI, Sergio — *Santos contra santos*. En Idem — *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*. Trad. GALMARINI, Marco Aurelio. Barcelona: Península, 1984 (1973), p. 89-109.

132 VAUCHEZ, André — *The Reaction of the Church*. Op. cit., p. 253.

133 JACOBSON-SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 48.

134 JACOBSON-SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 57.

135 JACOBSON-SCHUTTE, Anne — *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 251, n. 76.

Como intentaremos probar en las páginas que siguen, la concepción que la reformadora del Carmelo tenía de la *probatio spirituum* buscó –a pesar de lo que una lectura superficial de su repetitiva y desarticulada prosa puede sugerir– mantenerse dentro de los límites del paradigma gersoniano diseñado en los albores mismos del proyecto moderno. Con algunos matices y sutiles diferencias que nos encargaremos de señalar, Teresa puede ubicarse en el mismo equipo que Loyola: el de aquellos que, sin renegar de los propios atributos extraordinarios, se esforzaron por pensar soluciones capaces de tornar viable la coexistencia entre institución y carisma, y por encuadrar el entusiasmo religioso –el propio, pero más aún el de los restantes hombres y mujeres de Iglesia– en el marco del estricto programa de clericalización patrocinado por el contrarreformismo tridentino.

En un principio, sin embargo, muchas de las anécdotas que la propia santa recogía en sus escritos parecerían contradecir la tesis que acabo de formular. Una y otra vez la vemos ejercitar el don de discernimiento en sus más variadas acepciones, con todo el esplendor característico de los Padres del Desierto o de las portentosas místicas y beguinas bajomedievales. Al igual que los anacoretas de la Tebaida o que Marie d'Oignies, nuestra religiosa veía con frecuencia a los ángeles y a los demonios, o percibía escenas del mundo metafísico que resultaban invisibles al común de los mortales¹³⁶. De la misma manera, Teresa descubría el estado de las almas de sus congéneres y en consecuencia, sus secretos, sus vicios y sus pecados ocultos: «llegando una vez a comulgar vi dos demonios (...). Parece que los cuernos rodeaban la garganta del pobre sacerdote, (...) y entendí estar aquel alma en pecado mortal»¹³⁷.

Pero la versión del discernimiento clásico en la que más descollaba nuestra religiosa era la relacionada con la capacidad de determinar el origen de las visiones, revelaciones, sueños, profecías y demás manifestaciones sobrenaturales extraordinarias. Se trataba de un don sorprendentemente eficaz, que se activaba de manera espontánea más allá de la voluntad de la santa y que producía efectos que resultaba imposible ignorar. Era así que Teresa percibía, por ejemplo, la presencia del espíritu divino: «y así como sentiría esta agua una persona que está descuidada si la bañasen de presto en ello, y no lo podía dejar de sentir, de la misma manera, y aún con más certidumbre se entienden estas operaciones que digo»¹³⁸. Al igual que el don de la perseverancia que el calvinismo ligaba de manera indisoluble al regalo de la gracia, las delicias, los arrobamientos y los

136 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*. Ed. CHICHARRO, Dámaso. Barcelona: Altaya, 1995, 31, 10-11, p. 370-371.

137 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 37, 22. Op. cit., p. 454.

138 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 7, 2, 6. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*. Ed. DE SANTA TERESA, Silverio. Burgos: Tipografía del Monte Carmelo, 1917, vol. IV, p. 188.

trances que la divinidad empleaba para inundar de gozo el alma de la mística, traían consigo una seguridad infusa que se imponía por su propio peso¹³⁹. Por otro lado, con similar facilidad la mujer reconocía, también como consecuencia del milagroso carisma paulino, la presencia del demonio: «porque entonces no es menester andar a buscar señales ni qué espíritu es, pues está tan clara esta señal para creer que es demonio, que si entonces todo el mundo me asegurase que es Dios, no lo creería»¹⁴⁰. En cualquier caso, tal como había sucedido en el pasado con Brígida de Suecia o con Catalina de Siena, era la mismísima deidad la que adiestraba a Teresa en el difícil arte de clasificar el accionar de los distintos espíritus. Continuando con la vocación docente de antaño, el Ser Supremo no se contentaba con regalar a su elegida una sobrenatural capacidad de discernir, sino que además explicitaba las diferencias que existían entre el accionar de las entidades celestiales y el de los espíritus impuros: «dábame causas para que entendiese que no era demonio; alguna diré después»¹⁴¹.

En síntesis, esta fenomenal habilidad para develar el origen de las experiencias religiosas paranormales conllevaba un estado de certidumbre sólido como el granito. La monja insistía sobre este punto con incansable tenacidad: «no podría, aunque quisiese, dejar de estar viva aquella centella de seguridad»¹⁴²; «una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer»¹⁴³; «vía en mí por otra parte una grandísima seguridad que era Dios»¹⁴⁴; «queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda»¹⁴⁵; durábame poco el temor, porque el Señor me aseguraba»¹⁴⁶; «si me hicieran pedazos no pudiera yo creer que era demonio»¹⁴⁷; «no me quedó ninguna sospecha de que era ilusión»¹⁴⁸. Bastaba con que la divinidad pronunciara una frase simple y sencilla, «Yo soy», para que la hasta entonces temerosa beata arrojara fuera de sí cualquier prevención y adquiriese una certidumbre gracias a la cual se mostraba incluso dispuesta a enfrentar el martirio: «está afligida por haberle dicho su confesor y otros, que es espíritu del demonio el que tiene, y toda llena de temor: y con una palabra que se le diga sólo: 'Yo soy, no hayas miedo', se le quita del todo (...) pareciéndole que ninguna bastará a hacerla creer otra cosa»¹⁴⁹.

139 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 316.

140 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 13. Op. cit., p. 314.

141 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

142 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 8. Op. cit., p. 116.

143 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 13. Op. cit., p. 252.

144 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 23, 2. Op. cit., p. 295.

145 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 27, 5. Op. cit., p. 327.

146 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 1. Op. cit., p. 335.

147 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

148 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 40, 3. Op. cit., p. 472.

149 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 5. Op. cit., p. 115.

Es así que, partiendo de su intransferible experiencia personal, la mujer caracterizaba al discernimiento de espíritus como una práctica asequible e incluso banal, sencillez que la mayoría de sus contemporáneos estaba muy lejos de suscribir: «si no se quiere dejar engañar un alma, no me parece [que el demonio] la engañará»¹⁵⁰. Por los mismos motivos no alcanzaba a comprender los temores que producía la práctica de la meditación y de la contemplación¹⁵¹. Cada vez con mayor convicción la carmelita fue haciendo de la vacilación un signo inequívoco del origen diabólico de una supuesta experiencia profético-visionaria: si hay dudas, pues entonces no hay duda¹⁵². En una marcada involución, que nos recuerda al diferendo que Elizabeth von Schönau mantuvo con su ángel tutelar a causa de los pruritos de sus directores de conciencia, el dios de Teresa llegó incluso a irritarse en una ocasión a causa de los canónicos titubeos que la mujer manifestaba para no contradecir, al menos en la superficie, los patrones del modelo gersoniano basado en la suspicacia y en la sospecha permanentes¹⁵³.

Esta certeza indubitable que el don de discernir conllevaba en la experiencia de la mística de Ávila, se relaciona con una de las cláusulas de seguridad favoritas de los visionarios bajomedievales y temprano modernos: la infalsabilidad de las visiones intelectuales –doctrina que tenía su origen en la milenaria clasificación desplegada por San Agustín en el capítulo doce del *De Genesi ad litteram*. Como sabemos, desde los tiempos del gran Padre de la Iglesia el consenso mayoritario sostenía que el demonio no tenía capacidad de replicar o imitar esta clase de experiencia sobrenatural. A Teresa se lo explicó la autorizada voz del franciscano Pedro de Alcántara, futuro santo de la Iglesia Católica: «sigún después me dijo un santo hombre y de gran espíritu, llamado fray Pedro de Alcántara (...), que es [esta clase de visiones] adonde menos se puede entremeter el demonio de todas»¹⁵⁴. Era este tipo de intraducible comunicación trans-sensorial el que la divinidad elegía con más frecuencia para instruir a su protegida¹⁵⁵. Se trataba de una inefable inyección de conocimiento que la santa asimilaba a una suerte

150 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 10. Op. cit., p. 341.

151 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 8, 7. Op. cit., p. 173: *no entiendo esto que temen los que temen comenzar oracion mental, ni sé de qué han miedo*.

152 SCHREINER, Susan E. *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 315.

153 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 39, 24. Op. cit., p. 469: *estando una vez con la mesma duda que poco ha dije, si eran estas visiones de Dios, me apareció el Señor y me dijo con rigor: - ¡Oh hijos de los hombres!, ¿hasta cuándo seréis duros de corazón?*

154 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 27, 3. Op. cit., p. 326.

155 Un interesante análisis sobre la coexistencia de visiones imaginarias e intelectuales en la experiencia místico-profética de Teresa puede hallarse en MUJICA, Barbara – *Beyond Image: The Apophatic-Kataphatic Dialectic in Teresa de Avila*. «Hispania», vol. 84, fasc. 4 (2001), p. 741-748.

de aleph borgeano *avant la lettre*¹⁵⁶. En el *Libro de la Vida* Teresa no podía sino explicarlo de manera aproximada: «[mi confesor] preguntóme en qué forma le vía [a Jesucristo]. Yo le dije que no le vía. Díjome que cómo sabía yo que era Cristo. Yo le dije que no sabía cómo, más que no podía dejar de entender que estaba cabe mí y le vía claro y sentía, y que el recogimiento del alma era muy mayor, (...) y que era cosa muy clara»¹⁵⁷. En *Las Moradas*, la descripción que la visionaria ofrecía de las visiones intelectuales resultaba más precisa, pues en ella el componente teológico desplazaba del primer plano al abordaje de corte fenomenológico: «otra manera hay como habla el Señor al alma, que yo tengo para mí ser muy cierto de su parte, con alguna visión intelectual. Es tan en lo íntimo del alma, y párecele tan claro oír aquellas palabras con los oídos del alma al mismo Señor y tan en secreto, que la misma manera del entenderlas, con las operaciones que hace la misma visión, asegura y da certidumbre no poder tener el demonio parte allí»¹⁵⁸. El demonio que acosaba a la carmelita intentó en varias ocasiones fraguar una visión intelectual, pero siempre fracasó lastimosamente: la pseudo-comunicación de origen diabólico terminaba deshilachándose ante la inefable grandeza de las genuinas experiencias sobrenaturales¹⁵⁹.

No puede sorprender, entonces, que alcanzado este insuperable estadio de certeza interior, el diablo de Santa Teresa adquiriera cada vez más los trazos propios de la demonología del primer milenio: un Satán transformado en mero vector de la voluntad divina gracias a un providencialismo de fuerte cuño agustiniano¹⁶⁰. Es por ello que a partir de determinado momento la mujer dejó de

156 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 11. Op. cit., p. 341: *pues sin acordarnos de ello ni haberlo jamás pensado, ver en un punto presentes cosas que en gran tiempo no pudieran concertarse con la imaginación, porque va muy más alto, como ya he dicho, de lo que acá podemos comprender.*

157 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 27, 3. Op. cit., p. 326.

158 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 12. Op. cit., p. 118. Hallamos una definición más técnica y precisa del tipo de conocimiento alcanzado gracias a la consumación de la vía unitiva en la *Via compendii ad Deum, per motus anagogicos et orationes iaculatorias*, que el Cardenal Giovanni Bona publicó en Roma en 1625: «*Haec est vera sapientia a fonte omnium bonorum beatissima emanatione procedens, ac mentibus Sanctorum divinitus illapsa, qua perfusa anima, non Dei dona, sed ipsum largitorem scintillantibus affectionibus, insatiabilibus votis, unitivis aspirationibus desiderat*» (citado por STROPPIA, Sabrina – *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*. Firenze: Leo S. Olschki, 1998, p. 26).

159 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 10. Op. cit., pp. 340-341: «es muy mucho de estimar esta vision, y sin peligro, a mi parecer, porque en los efetos se conoce no tiene fuerza aquí el demonio. Páreçeme que tres u cuatro veces me ha querido representar de esta suerte al mesmo Señor en representación falsa (...). Hace representaciones para deshacer la verdadera vision que ha visto el alma, mas así la resiste de sí y se alborota y se desabre y inquieta, que pierde la devocion y gusto que antes tenía y queda sin ninguna oración (...). Es cosa tan diferentissima que, aun quien hubiere tenido sola oración de quietud, creo lo entenderá».

160 Sobre la demonología de Teresa de Jesús véase ZAMORA CALVO, María Jesús – *Misticismo y demonología: Teresa de Jesús*. «Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía», vol. 31 (2010), p. 147-161; WEBER, Alison – *Saint Teresa, Demonologist*. En CRUZ, Anne J. y PERRY, Mary Elizabeth (coords.) – *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 171-195; LÉPÉE, Marcel – *Sainte Thérèse de Jésus et le démon*. «Études carmélitaines», vol. 27, fasc. 1 (1948), p. 98-103. Respecto de la demonología del primer milenio resulta de utilidad la consulta de CAM-

temer a los malos espíritus («no se me da más de ellos que de moscas»), devenidos monigotes impotentes a quienes cabía desafiar con descaro e impertinencia: «¿qué mal me pueden hacer ellos a mí? ... y así dije: 'Ahora venid todos, que, siendo sierva del Señor, yo quiere ver qué me podéis hacer'»¹⁶¹. La actitud provocadora que la santa terminó adoptando con los demonios no escatimaba groserías no giros vulgares: «una higa para todos los demonios, que ellos me temerán a mí»¹⁶². Desalentados por los fracasos en que incurrían de continuo, y desorientados por la acrecentada confianza manifestada por la carmelita, el demonio pareció incluso darse por vencido: «como ya ve que lo entiendo, no me atormenta en esto tantas veces como solía»¹⁶³. La religiosa se terminó de convencer de la debilidad de los ángeles caídos cuando Dios tornó a darle una escueta lección de demonología aplicada: «[me dijo] que no pensase [yo] que consentía Dios que tuviese tanta parte el demonio en las almas de sus siervos»¹⁶⁴. Con esta breve frase, la divinidad a la que reportaba Teresa desestimaba gran parte de los fundamentos de la demonología radical, la torturada ciencia del demonio que de la década de 1580 en adelante se aprestaba a legitimar la fase más brutal de la represión judicial de la brujería en la historia del continente¹⁶⁵.

PAGNE, Fábian Alejandro – *Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt*. «Church History», vol. 80, fasc. 3 (2011), p. 475 y ss; BOUTON-TOUBOULIC, Anne Isabelle – *Le De Diuinatione daemonum de Saint Augustin. La pouvoir des démons en question*. En LAVOCAT, Françoise; KAPITANIAK, Pierre y CLOSSON, Marianne (coords.) – *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*. Genève: Droz, 2007, p. 15-34; CARPIN, Atilio – *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2004; MONACI CASTAGNO, Adele (coord.) – *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*. Firenze: Nardini, 1996; OSCULATI, Roberto – *Potenza e impotenza di Satana*. En PRICOCO, Salvatore (coord.) – *Il demonio e i suoi Complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*. Messina: Rubbettino, 1995, p. 27-50; EVANS, G. R. –

Augustine on Evil. Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1982); FORSYTH, Neil – *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton: Princeton University Press, 1987, p. 385-440; RUSSELL, Jeffrey Burton – *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1981, p. 186-218.

161 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 19. Op. cit., p. 317.

162 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 22. Op. cit., p. 319.

163 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 9. Op. cit., p. 358.

164 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 39, 24. Op. cit., p. 469.

165 Desde la publicación del monumental ensayo de Stuart Clark en 1997, los estudios sobre la demonología radical temprano-moderna se han multiplicado hasta superar quizás a los dedicados a analizar los procesos específicos de brujería (TAUSIET, María – *Razonar lo irracional: una conversación con Stuart Clark*. «Historia Social», 66 [2010], p. 165). Como abordaje a la problemática de la ciencia del demonio renacentista y barroca resulta útil la consulta de SCHOLZ WILLIAMS, Gerhild –

Demonologies. En LEVACK, Brian P. (coord.) – *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 69-83; DAVIDSON, Jane P. – *Early Modern Supernatural: The Dark Side of European Culture, 1400-1700*. Santa Barbara: Praeger, 2012, p. 19-122; CAMERON, Euan – *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 247-269; LOMBARDI, Paolo – *Streghe, spettri e lupi mannari. L'arte maledetta in Europa tra Cinquecento e Seicento*. Torino: UTET, 2008, p. 95-123; TAUSIET, María y AMELANG, James (coord.) – *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004; STEPHENS, Walter – *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002; MAGGI, Armando – *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*. Chicago: The University of

La plena ascensión por parte de Santa Teresa de una versión tan extrema del carisma paulino no podía prescindir de la explicitación de reglas concretas de discernimiento¹⁶⁶. En primer lugar, la religiosa subrayaba la importancia del clásico criterio doctrinal, es decir, la conformidad del contenido de las supuestas revelaciones con las enseñanzas escriturarias y con la doctrina de la Iglesia. Al respecto sostenía la religiosa: «ninguna que no vaya muy conforme a la Escritura hagáis más caso de ellas que si las oyeseis al mismo demonio»¹⁶⁷. Sin embargo, no era éste el principio más relevante en el baremo diseñado por la monja. Por el contrario, en su grilla clasificatoria el lugar de privilegio correspondía a las normas de índole subjetiva, fuertemente fondeadas en sensaciones de tipo afectivo y en incomunicables sensaciones interiores. Teresa se instalaba así, sólidamente, en la venerable tradición de los ermitaños del desierto. En síntesis, si bien el verbo diabólico podía formular las verdades del dogma –circunstancia que de por sí debilitaba la eficacia de los criterios de base doctrinal–, el Enemigo no podía fraguar las sensaciones que en el alma sólo podía instalar la presencia del Creador: «[el demonio] sabe bien contrahacer el espíritu de luz; mas será –a mi parecer– en las palabras, decirlas muy claras, que tampoco quede duda si se entendieron como en el espíritu de verdad; más no podrá contrahacer los efectos que quedan dichos, ni dejar esa paz en el alma, ni luz; antes inquietud y alboroto»¹⁶⁸. Tal como alguna vez sostuviera Santa Mónica en la anécdota recogida por San Agustín en sus *Confesiones*, Teresa también pensaba que los sabores que en el alma dejaban los espíritus beatíficos y los perversos eran tan diferentes, que resultaba imposible confundirlos: «aunque [la visión de origen diabólico] comienza con regalo y gusto, el alma lo lanza de sí; y aun, a mi parecer, debe ser diferente el gusto»¹⁶⁹.

Aún cuando las reglas de carácter afectivo tendían a dominar el discurso teresiano en materia de discernimiento espiritual, ello no impedía que la santa sugiriera otras normas complementarias. Un indicador del carácter divino de las visiones que resultaba de peculiar importancia para la abulense, y sobre todo para muchos de sus directores de conciencia, eran los efectos que las comunicaciones extraordinarias producían en su alma. Por caso, las genuinas revelaciones privadas jamás inducían sentimientos de orgullo en los elegidos,

Chicago Press, 2001; MUCHEMBLED, Robert – *Une histoire du diable, XII-XXe siècle*. Paris: Seuil, 2000, p. 53-198; CLARK, Stuart – *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997; HOUDAR, Sophie –

Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle). Paris: Cerf, 1992.

166 JACOBSON-SCHUTTE, Anne – *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 47.

167 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 4. Op. cit., p. 114-115.

168 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 16. Op. cit., p. 119.

169 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 28, 10. Op. cit., p. 341.

sino todo lo contrario: una conciencia incrementada de su propia insignificancia, de los pecados y faltas cometidas, del carácter inmerecido de los dones recibidos y de la necesidad de priorizar el servicio al prójimo antes que la consecución del propio beneficio¹⁷⁰. No era soberbia cuanto anonadamiento la semilla que las verdaderas comunicaciones celestiales sembraban en el espíritu de los santos genuinos. También la perseverancia en el bien («aunque tornen a caer, queda una señal de que estuvo allí el Señor, que es levantarse presto») y un incremento notable en el deseo de amar a la divinidad («el amor que se iba en mí aumentando cada día para amarlo») podían tomarse como frutos que garantizaban que el espíritu que interpelaba a un individuo no tenían origen perverso¹⁷¹. Para concluir, Santa Teresa resaltaba un último criterio discriminante, relacionado con la perdurabilidad de los mensajes que se originaban en Dios antes que en Luzbel: los primeros se grababan en la mente con la solidez de las inscripciones realizadas sobre piedra, mientras que los derivados del accionar satánico o de la propia imaginación del hombre pasaban rápidamente y se olvidaban¹⁷².

Carisma teresiano e institución eclesial: crónica de un conflicto anunciado

Como resultaba dable esperar, el portentoso don de discernimiento que disfrutaba Teresa de Ávila y la desmesurada dilatación de su autoridad carismática no podían dejar de producir estridentes fricciones con la institución eclesial.

Como casi todos los visionarios que alcanzaban un elevado grado de intimidad con la deidad misma, la santa pronto comenzó a poner de manifiesto una fuerte propensión hacia el auto-examen, una práctica que por sus propias características abría las puertas a una fase de relativa emancipación de la tutela de los confesores, directores de conciencia y demás agentes especializados en el difícil arte de la *probatio spirituum*. El conocimiento directo de Dios otorgaba a los contemplativos una pericia, fruto de la gracia antes que del saber libresco, que entraba en colisión con las pretensiones monopolizantes de la alta cultura teológica¹⁷³. Potenciaba el inevitable conflicto una circunstancia que vale la pena traer a colación: el hecho de que fueron precisamente los místicos carmelitas de la segunda mitad del siglo XVI los que más contribuyeron a desarrollar como nunca antes la polémica distinción entre la contemplación infusa –una gracia

170 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 17. Op. cit., p. 120.

171 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 15, 14 y 39, 24. Op. cit., p. 231 y 469.

172 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 7. Op. cit., p. 115-116.

173 POUTRIN, Isabelle – *Le voile et la plume*. Op. cit., p. 94.

sobrenatural que dependía excluyentemente de los insondables designios divinos y que la voluntad humana no podía provocar, dominar, resistir ni transferir— y la contemplación adquirida —producto del esfuerzo volitivo del hombre y de una serie de técnicas, protocolos y estrategias prefijadas¹⁷⁴. La caracterización de los éxtasis y arrobamientos como experiencias trascendentes que los místicos verdaderos no podían rechazar ni repeler aún cuando pusieran toda su fuerza de voluntad en ello, contribuía a transformarlos en agentes que no resultaba sencillo encuadrar en el seno de la institución eclesial, diseñada para funcionar como excluyente instancia de intermediación entre el más allá y el mundo creado.

En el caso específico de Teresa de Jesús, la propensión hacia el autodiscernimiento se complementaba con la convicción de que su veteranía en el trato con las entidades desencarnadas también la autorizaba a discernir los espíritus de los demás. El Libro de la Vida puede caracterizarse, de hecho, como una interminable apología de la experiencia, como una extensa alabanza a la superioridad de la praxis, como un repetitivo panegírico sobre la imbatible supremacía epistemológica del experimentalismo. La apuesta teresiana no hacía más convalidar uno de los timbres distintivos del saber contemplativo, alguna vez caracterizado como *cognitio sperimentalis* por Tomás de Aquino, y al que más tarde el jesuita Jean-Joseph Surin bautizaría como *science expérimentale des choses de l'autre vie*¹⁷⁵. En este sentido, el laboratorio místico, que alcanzó durante el barroco su máximo desarrollo histórico, guardaba una relación directa con uno de los discursos científicos por entonces en boga: el encarnado por la multifacética figura de Francis Bacon. Siguiendo a Sophie Houdard, cabría caracterizar a la ciencia experimental de los santos del período como una rama del amplio campo disciplinar baconiano¹⁷⁶. Esta filosofía natural de fuerte basamento empírico se esforzaba por producir relatos o narraciones que pudieran dar testimonio fiable y convencer a la mayor cantidad posible de personas, de la existencia de fenómenos extraordinarios o fuera de lo corriente. El objeto de estudio del misticismo, como sabemos, no se relacionaba con las disciplinas

174 SLUHOVSKY, Moshe – *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007, p. 101. Respecto del debate generado por la distinción entre contemplación infusa y adquirida véase DALBIEZ, Roland – *La controverse de la contemplation acquise*. En *Technique et contemplation. Études carmélitaines*. Ed. n/i. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, p. 81-145.

175 MODICA, Marilena – *Infetta dottrina*. Op. cit., p. 32. Una interesante reflexión sobre las peculiaridades de este rótulo creado por Surin puede verse en PAIGE, Nicholas D. – *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 194-200.

176 La santidad experimental debe reputarse como un fenómeno propio del siglo XVII. Al respecto véase BERGAMO, Mino – *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*. Firenze: Sansoni, 1983.

matematizadas, que tendían a percibir los atributos del mundo real como regularidades relativamente uniformes y estables, sino con fenómenos inauditos e inusuales que desafiaban el sentido común y que sólo se volvían accesibles gracias a experiencias singulares que parecían poner en entredicho el curso regular del orden natural¹⁷⁷. De lo que se trataba, en última instancia, era de transformar determinados fenómenos nuevos y asombrosos en verdades de hecho, en hechos establecidos y aceptados por la mayoría¹⁷⁸. Pues bien, cual discípula del Barón Verulam, Teresa de Ávila insistía ad nauseam, de todas las formas que su limitada retórica tornaba viables, en el carácter experiencial y experimental del conocimiento que poseía sobre el mundo de los espíritus, el orden preternatural y el universo metafísico: «será bien oscuro para quien no tuviere espiriencia»¹⁷⁹; «yo tengo grandísima espiriencia de ello»¹⁸⁰; «a quien tiene espiriencia es imposible no entender»¹⁸¹; «no diré cosa que no la haya espirimentado mucho»¹⁸²; «¡dígallo quien lo sabe!»¹⁸³; «quien lo hubiere probado entenderá algo desto»¹⁸⁴; «quien tuviere espiriencia verá que es al pie de la letra todo lo que he dicho»¹⁸⁵; «vi que [San Pedro de Alcántara] me entendía por espiriencia»¹⁸⁶; «hay pocos que hayan llegado a la espiriencia de tantas cosas»¹⁸⁷.

Estas inagotables loas al carácter empírico de su saber —una experiencia, vale recordarlo, derivada de la puesta en práctica cotidiana de un carisma milagroso: el don de discernimiento paulino— se complementaban en el discurso teresiano con la admisión de una incompleta y paupérrima formación libresa («en letras y saber», afirmó en una oportunidad, «a mí todo me falta») ¹⁸⁸. Se trata, probablemente, de uno de los pocos elementos anti-gersonianos presentes en el modelo defendido por nuestra carmelita (tal como hemos visto en capítulos precedentes, Gerson afirmaba en el *De Probatione* de 1415 que el *discretor spirituum* ideal era aquel que reunía en su persona una profunda experiencia mística y una sólida formación universitaria). Al respecto, Teresa no podía ser más explícita; en una ocasión había intentado adquirir conocimientos a través de

177 HOUDARD, Sophie – *Les invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 211-212.

178 LICOPPE, Christian – *La formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*. Paris: Éditions de la Découverte, 1996, p. 13.

179 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 10, 9. Op. cit., p. 189.

180 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 11, 15. Op. cit., p. 198.

181 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 15, 4. Op. cit., p. 226.

182 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 7. Op. cit., p. 250.

183 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 13. Op. cit., p. 252.

184 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 18, 13. Op. cit., p. 252.

185 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 9. Op. cit., p. 312.

186 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 4. Op. cit., p. 356.

187 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 40, 8. Op. cit., p. 475.

188 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 10. Op. cit., p. 359.

la lectura de obras eruditas pero los resultados no fueron nada auspiciosos: «yo no tenía maestro y leía en libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo. (...) Después entendí que si el Señor no me mostrara, yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por espiriencia no me lo daba a entender»¹⁸⁹. En el discurso teresiano parece consumarse, entonces, incluso antes que en la tratadística teórica del *Seicento*, la total discontinuidad entre saber teológico y *sapientia mystica* que los espirituales dionisianos defendieron ya en el siglo XIII¹⁹⁰. En rigor de verdad, asistir en calidad de alumna a una academia en la cual la divinidad oficiaba como principal titular de cátedra tornaba obsoleta cualquier posible estrategia pedagógica alternativa: «esta alma [está] tan enseñada de unas tan grandes verdades, que no ha menester otro maestro»¹⁹¹. La carmelita era, pues, un claro ejemplo de la *indocta sapientia* que caracterizaba a la teología mística por oposición a la teología especulativa¹⁹². Por ello, no se equivocaba el atormentado Surin cuando sostenía que Santa Teresa prefería la «experiencia sin doctrina» a la «doctrina sin experiencia»¹⁹³.

La elaborada construcción identitaria ensayada por la monja de Ávila no se agotaba en el encomio de la experiencia y en el reconocimiento de su deficiente formación intelectual. El factor que en realidad potenciaba las fricciones entre institución y carisma era la explícita defensa de la superioridad del *know how* experiencial por sobre los saberes de corte académico —preponderancia que se ponía de manifiesto con enorme contundencia en la esfera del discernimiento de espíritus. La audacia del discurso de la dama no deja de sorprendernos: «es el engaño, que nos parece por los años hemos de entender lo que en ninguna manera se puede alcanzar sin espiriencia; y así yerran muchos en querer conocer espíritu sin tenerle. No digo que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no gobierne a quien lo tiene; mas entiéndese en lo (...) que va conforme a vía natural por obra del entendimiento, y en lo sobrenatural que mira vaya conforme a la Sagrada Escritura. En lo demás no se mate, ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue los espíritus (...). No se espante ni le parezcan cosas imposibles (...), sino procure esforzar la fe y humillarse de que hace el

189 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 22, 3. Op. cit., p. 285.

190 LAZZERI, Valerio – *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come problema teologico in Giovanni Gerson*. Milano: Glossa, 1994, p. 38.

191 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 9, 10. Op. cit., p. 164.

192 El oximoron *indocta sapientia* fue utilizado por vez primera por el jesuita Diego ÁLVAREZ DE PAZ en su tratado *De inquisitione pacis, sive studio orationis*. Lyon: Horatius Cardon, 1617. Más adelante sería retomado por el Cardenal Bona en su *Via compendii ad Deum* de 1657 (STROPPA, Sabrina – *Sic arescit*. Op. cit., p. 27).

193 SURIN, Jean-Joseph – *Guide spirituel pour la perfection*. Ed. DE CERTEAU, Michel. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, p. 255.

Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia, por ventura, que a él, aunque sea muy letrado»¹⁹⁴. En esta verdadera diatriba anti-intelectual, nuestra religiosa dejaba en claro varias cuestiones: la cantidad de años de estudio no aseguraba necesariamente el éxito en materia de *discretio spirituum*; existía un agujero negro de saberes sobrenaturales del que incluso los mejores teólogos quedaban excluidos si personalmente nunca habían tenido experiencias místicas; los intelectuales que jamás experimentaron éxtasis, arrobamientos o revelaciones no debían por ello descreer de la realidad del fenómeno profético-visionario ni desalentar las genuinas manifestaciones del Paráclito en el orden de la materia; los carismas extraordinarios eran distribuidos según los incognoscibles designios divinos y es por ello que las personas carentes de estudio —una viejecita, por caso— podían llegar a superar en este campo específico a los más grandes pensadores de la cristiandad.

En función de la ventaja que según Teresa poseían los que *tienen espíritu* respecto de quienes sólo *tienen letras* —es decir, los carismáticos respecto de los teólogos que carecían de experiencia mística—, no puede sorprendernos la reflexión que realizaba acerca de las virtudes que todo buen director de conciencia necesitaba poseer. Para la reformadora resultaba esencial que en primer lugar el confesor fuera espabilado y perspicaz. En segundo lugar debía tener experiencia, lo que implicaba una práctica frecuente de las formas más elevadas y sofisticadas de contemplación, o mejor aún, la posesión de un genuino don de discernimiento. El estudio universitario y la formación académica, por su parte, quedaban relegadas al tercer lugar en el ordenamiento propuesto por la santa, quien para despejar dudas aclaraba que si no podían hallarse las tres virtudes juntas en la misma persona «las dos primeras importan más». El buen entendimiento y la «espiriencia» eran los dos atributos innegociables. Si el candidato en cuestión además «tenía letras», pues entonces estábamos ante un «grandísimo negocio». Queda claro que la cultura libresca era el eslabón débil de la cadena: en caso de que un confesor y su penitente desearan consultar a un teólogo profesional por algo relacionado con las experiencias religiosas extraordinarias, siempre hallarían uno dispuesto a ayudarlos. Los maestros «avisados y espirimentados», por el contrario, resultaban mucho más difíciles de conseguir¹⁹⁵.

Dado que estaba sinceramente convencida de que su fenomenal experiencia en materia de discernimiento superaba la sabiduría libresca de los académicos y demás eruditos profesionales, Teresa de Ávila no sintió escrúpulo alguno

194 TERESA DE JESÚS — *Libro de la Vida*, 34, 11-12. Op. cit., p. 408.

195 TERESA DE JESÚS — *Libro de la Vida*, 13, 16. Op. cit., p. 213.

ni se arredró a la hora de ofrecer guía, consejo y asesoramiento espiritual a muchos varones laicos y eclesiásticos¹⁹⁶. Tal fue el caso de los dominicos García de Toledo y Domingo Bañez, del jesuita Baltasar Álvarez y del arzobispo de Évora Teotonio de Braganza. Particular importancia reviste el caso del carmelita descalzo Jerónimo Gracián, en cuyo progreso espiritual se mostró particularmente interesada nuestra santa: el joven fraile, que tenía treinta años menos de edad que Teresa, le enviaba *quadernillos* plagados de detalles sobre su vida interior para que ella los examinara y la mujer a su vez le remitía extensas epístolas rebosantes de consejos prácticos (el problema de la falta de moderación en las penitencias, la cuestión del exceso de escrúpulos durante la confesión, la sensación de aridez y desolación que podía afectar al alma durante la práctica de la oración, etc.)¹⁹⁷. La religiosa también devino consejera espiritual de su hermano Lorenzo de Cepeda y Ahumada, entre su retorno de América y su fallecimiento acaecido en 1580. Las cartas que dirigía a su deudo revelan un interés que no se agotaba en las cuestiones estrictamente religiosas (el tipo de oración en que debía enfrascarse, la manera correcta de utilizar el cilicio, la frecuencia máxima de las flagelaciones semanales, etc.) sino también en asuntos de índole eminentemente práctica (la necesidad de conciliar los impulsos de caridad que asaltaban a Don Lorenzo con la responsabilidad financiera hacia su propia familia, por ejemplo)¹⁹⁸.

Ahora bien, como no podía ser de otra manera, el mayor motivo de fricción entre el carisma teresiano y la institución eclesiástica fueron los desencuentros y malos entendidos que durante muchos años la mujer mantuvo con diversos confesores y directores espirituales. Apenas oculta por una superficial capa retórica de veneración por los sacerdotes consagrados y de respeto por el excluyente monopolio de la economía sacramental que la Iglesia romana les concedía, hallamos críticas severas –por momentos feroces– a la ineficiencia de muchos presbíteros en lo que a discernimiento y dirección de conciencias se refiere¹⁹⁹. Resultaba difícil exagerar el daño que los malos maestros –que en el protocolo teresiano se relacionaban siempre con los eclesiásticos que carecían de

196 El éxito alcanzado por Teresa en esta esfera resultó más valorable aún si recordamos que aquellos no eran años precisamente favorables para las madres espirituales y para los liderazgos carismáticos femeninos, que en el pasado reciente habían llegado a incluir entre sus discípulos a muchos eclesiásticos y sacerdotes consagrados. Para una visión de conjunto de este fenómeno véase PROSPERI, Adriano – *Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'*. En SCHULTER VAN KESSEL, Elisa (coord.) – *Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII centuries*. The Hague: Netherlands Government Publishing Office, 1986, p. 71-90.

197 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione spirituale*. En ZARRI, Gabriella (coord.) – *Storia della direzione spirituale III*. Op. cit., p. 308.

198 LÉPÉE, Marcel – *La direction spirituelle d'après les lettres de Sainte Thérèse*. «Études carmélitaines», vol. 30 (1951), p. 241-243.

199 JACOBSON SCHUTTE, Anne – *Aspiring Saints*. Op. cit., p. 47.

experiencia mística— podían provocar en los fieles a quienes (mal)aconsejaban: «es muy necesario el maestro, si es experimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí misma entender; porque como sabe [el alma del penitente] que es un gran mérito estar sujeta a maestros, no osa salir de lo que le manda. Yo he topado almas acorraladas y afligidas por no tener experiencia quien las enseñaba, que me hacían lástima, y algunas que no sabían ya qué hacer de sí; porque no entendiendo el espíritu, [los malos confesores] afligen alma y cuerpo»²⁰⁰. Este lapidario retrato de los estropicios y perjuicios permanentes que los sacerdotes ignorantes en materia místico-visionaria podían llegar a provocar, es apenas el primero de una larga serie. La propia Teresa incluía el relato de sus propios padecimientos y en particular la profunda angustia existencial en que se vio sumida cuando un pequeño grupo de religiosos se puso de acuerdo para señalar como diabólico al espíritu que la cortejaba, contradiciendo la profunda sensación de certeza interior que las visiones genuinas siempre conllevaban. Así relataba su calvario la carmelita: «a mí hartos me han venido [daños] por estos temores demasiados que tienen algunas personas. En especial me acaeció una vez que se habían juntado muchos a quien yo daba gran crédito (...). Creo eran cinco o seis [probablemente se trate de Baltasar Álvarez, Alonso Álvarez Dávila, Francisco de Salcedo, Gaspar Daza y Gonzalo de Aranda], todos muy siervos de Dios; y díjome mi confesor que todos se determinaban en que era demonio [el espíritu que me visitaba] (...). Yo, como vi que todos lo afirmaban, y yo no lo podía creer, dióme grandísimo escrúpulo, pareciéndome poca humildad; porque todos eran más de buena vida sin comparación que yo, y letrados (...). Pues estando en esta tan gran fatiga (...), solas estas palabras bastaban para quitármela y quitarme del todo: -No hayas miedo, hija, que Yo soy, y no te desampararé; no temas. Parece a mí que eran menester muchas horas para persuadirme a que me sosegase y que no bastara nadie. Heme aquí con estas solas palabras sosegada, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con una quietud y luz que en un punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios»²⁰¹. El subtexto de esta extensa anécdota resulta transparente: cinco o seis varones piadosos, todos ellos de aparente escasa experiencia en lo que hacía a la interacción con los espíritus beatíficos y diabólicos, no sólo equivocaron el diagnóstico sobre el origen de las visiones teresianas, sino que no supieron inducir en la mujer una calma siquiera similar a la que instaló en su alma una breve locución emitida por la divinidad en persona. En un texto tardío como *Las Moradas*, concluido cinco años antes de su fallecimiento, hallamos un adecuado resumen de la opinión que

200 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 13-14. Op. cit., pp. 212-213.

201 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 14. Op. cit., pp. 314-315.

la mujer tenía sobre la ineficacia sacerdotal en materia de dirección espiritual, y en particular sobre los clérigos excesivamente prudentes y medrosos (o incluso, escépticos): «comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco experimentado, que no hay cosa que tenga por segura: todo lo teme, en todo pone duda, como ve cosas no ordinarias; en especial, si en el alma que las tiene ve alguna imperfección (que le parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en este cuerpo), luego es todo condenado a demonio o melancolía»²⁰². Como se observa con claridad, a la duda metódica del poder institucional se contraponía la fanática seguridad de la autoridad carismática. Esta fragmento de *Las Moradas* replicaba con más sutileza y respeto una afirmación equivalente que hallamos en el *Libro de la Vida*, en la que la ironía –e incluso el sarcasmo– imperaban como recurso excluyente: «tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial sin son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir»²⁰³. Grandes debieron ser las tribulaciones de Teresa para que años después no vacilara en otorgar mayor peligrosidad a los malos directores que al mismísimo Satanás. Un hecho objetivo quizás contribuía a darle la razón a la incansable reformadora: con mucha frecuencia los supuestos expertos masculinos en materia de discernimiento habían formulado opiniones contrapuestas respecto del origen de las visiones que la asaltaban. ¿Acaso Francisco de Borja no rechazó en 1557 la opinión de su compañero de orden, Diego de Cetina, que había inducido a la mujer a retornar al estadio precedente de oración mental y a resistir cuanto pudiera los favores sobrenaturales? ¿Acaso Baltasar Álvarez no pretendió al año siguiente desandar el camino trazado por muchos de sus predecesores inmediatos en la dirección espiritual de la santa? Este insólito debate al interior mismo del círculo áulico que debía protegerla, no ayudaba demasiado a modificar la imagen que Teresa tenía del sacerdote *standard* ni de su capacidad para lidiar con el inasible mundo de los espíritus invisibles.

Un proyecto de clericalización alternativo: institución y carisma en la cosmovisión de Santa Teresa

A pesar de lo que parecen sugerir los subapartados anteriores, Santa Teresa terminó bregando sin ambages por la clericalización de la autoridad carismática,

202 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 1, 8. Op. cit., p. 103.

203 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 22. Op. cit., p. 319.

del discernimiento de espíritus y de las experiencias religiosas extraordinarias. En este sentido, su propuesta no se diferencia demasiado de la formulada décadas antes por San Ignacio de Loyola. Tanto uno como otro pueden verse como matizados emergentes del mismo paradigma gersoniano en materia de *probatio spirituum*.

En primer lugar, cabe decir que el retrato de la santa que hemos dado en las páginas precedentes resulta sesgado. Adrede hemos seleccionado algunos fragmentos de sus obras en detrimento de otros. En esta sección procederemos a recorrer el camino exactamente contrario. Un factor que habilita la estrategia que estamos ensayando se relaciona con una de las características más visibles –incluso irritantes– del discurso de la religiosa: una preternatural habilidad para hacer del oxímoron uno de los ejes estructurantes de su pensamiento. Teresa no sentía empacho alguno en realizar afirmaciones aparentemente opuestas sobre el mismo tema. En concreto, lo hacía todo el tiempo en relación con las temáticas que nos ocupan: las relaciones entre institución y carisma en general y el abordaje de la *discretio spirituum* en particular. Sin embargo, trataremos de mostrar que en rigor de verdad no estamos tanto en presencia de contradicciones insalvables cuanto de estudiados ejercicios de contrabalanceo. Con gran habilidad, la monja enunciaba proposiciones revulsivas que poco después equilibraba con aseveraciones de signo contrario. Se trataba de una clásica estrategia retórica de contrapeso, que en este caso concreto tenía como objetivo reforzar la pátina de ortodoxia que la mujer necesitaba para que sus ambiciosos emprendimientos reformistas siguieran su curso sin obstáculos insuperables. Es a partir de los pliegues que formaba el solapamiento de estas opiniones y dictámenes contrapuestos donde resulta más sencillo hallar la propuesta de conciliación entre institución y carisma formulada por la dama. Teresa debía enmascarar su contundente magisterio religioso con una envidiable variedad de estrategias retóricas y ésta que estamos descubriendo es precisamente una de ellas²⁰⁴. Como muchas otras visionarias y profetizas –anteriores y posteriores–, la nativa de Ávila comprendía muy bien que no debía jamás perder de vista a los censores que una y otra vez escrutarían cada línea que ella osara poner por escrito. Por lo tanto, si analizamos su obra desde esta perspectiva veremos que en lo que realidad proponía no era la subordinación de la autoridad institucional a la carismática ni la autonomización de los visionarios respecto de la jerarquía eclesiástica sino un reforzamiento del proceso de clericalización del discernimiento de espíritus –aunque, claro está, por vías alternativas a las ensayadas por muchos de sus predecesores masculinos. En el discurso teresiano hallamos, entonces,

204 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione*. Op. cit., p. 289.

una permanente tensión, creada *ex profeso*, deliberadamente irresuelta, entre certeza y duda, entusiasmo y prudencia, autosuficiencia y modestia, institución y carisma.

La primera de estas contradicciones premeditadas y explícitamente buscadas era la que equilibraba la catarata de afirmaciones relativas a la plena seguridad interior que las visiones genuinas sembraban en el alma de la mística, con un listado no menos profuso de llamados a la precaución, la cautela, la desconfianza y un sereno temor respecto de las visiones, apariciones y demás manifestaciones sobrenaturales extraordinarias: «es bien andar siempre con gran aviso»²⁰⁵; «con todo puede haber muchos embustes del demonio, y ansí no hay cosa en esto tan cierta que no lo sea más temer e ir siempre con aviso»²⁰⁶; «siempre hemos de estar sospechosos y no descuidarnos mientras vivimos; porque (...) en esta vida nunca hay todo sin muchos peligros»²⁰⁷; «es mucho menester no nos descuidar para entender sus ardidés y que no nos engañe, hecho ángel de luz»²⁰⁸; «no se tiene por segura, sino que anda con mucho más temor que antes en guardarse»²⁰⁹; «siempre es bien andar con temor»²¹⁰; «no será malo tener sospecha»²¹¹; «no por eso penséis está sígura (...); porque nadie lo puede estar mientras vive y anda engolfado en los peligros de este mar tempestuoso»²¹²; «acordaos cuántos estuvieron en la cumbre y están en lo profundo. No hay seguridad mientras vivimos»²¹³; «téngase aviso que la flaqueza natural es muy flaca, en especial en las mujeres (...); y así es menester que a cada cosita que se nos antoje, no pensemos luego es cosa de visión»²¹⁴; «miren que por pequeñas cosas va el demonio barrenando agujeros por donde entren las muy grandes»²¹⁵.

Este ensalzamiento de la prudencia, acabada contrapartida del encomio de la experiencia que describimos en la sección anterior, no hacía más que acatar una de las recomendaciones claves de la tratadística sobre discernimiento producida por la alta cultura teologal bajomedieval y temprano-moderna. Tal como ya

205 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 11. Op. cit., p. 313.

206 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 14. Op. cit., p. 314.

207 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 31, 19. Op. cit., p. 375.

208 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 1, 2, 15. Op. cit., p. 20.

209 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 7, 2, 9. Op. cit., p. 190.

210 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 6, 6. Op. cit., p. 140.

211 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 6, 8. Op. cit., p. 141.

212 TERESA DE JESÚS – *Camino de Perfección*, 40, 7. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*, vol. III, 1916, p. 193.

213 TERESA DE JESÚS – *Conceptos del amor de Dios o Meditaciones sobre los cantares*, 2, 13. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*, vol. IV, 1917, p. 229.

214 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 8, 6. En *Obras de Santa Taresa de Jesús*, vol. V, 1918, p. 67.

215 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 29, 32. Op. cit., p. 283.

había sucedido con Brigida de Suecia y con Catalina de Siena, una de las claves del éxito de Santa Teresa debe verse en el uso inteligente que hizo de la retórica de la *discretio spirituum* clásica²¹⁶. De hecho, nuestra carmelita no dejaba pasar la oportunidad de recordar a sus lectores que la abundante cantidad de falsas místicas y profetizas penitenciadas por entonces por la Inquisición era el mejor llamado a la moderación que un carismático podía tener en los albores de la Contrarreforma: «yo, como en estos tiempos había acacido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las había hecho el demonio, comencé a temer»²¹⁷. Incluso los más avanzados en la esfera espiritual no resultaban inmunes a los sofismas diabólicos, como lo probaba el caso del desdichado apóstol traidor²¹⁸. Al respecto, su conclusión resultaba contundente: «mas cuando veo que estaba Judas en compañía de los Apóstoles, y tratando siempre con el mismo Dios, y oyendo sus palabras, entiendo que no hay seguridad en esto»²¹⁹. Dado que Teresa se consideraba una mística experta y consumada, esta referencia a la felonía del Iscariote –un hombre que había dialogado e intimado con el mismísimo Dios encarnado– no podía dejar de tener una evidente carga autorreferencial: aún la santidad más perfecta podía rodar por el fango si se bajaba la guardia y se subestimaban las argucias mefistofélicas.

Esta obsesión con la prudencia y el temor a los embustes luciferinos sólo en apariencia contradice el elogio de la certeza y la sobrevaloración de la propia experiencia que profusamente aparecían en las citas teresianas que reproducimos en la sección precedente. En rigor de verdad no existía discordancia. La plena e inefable seguridad que la abulense experimentaba, hasta el punto de permitirle desterrar por completo las dudas sobre el origen de las entidades invisibles con las que interactuaba, se limitaba de manera excluyente a los momentos más intensos de la oración mental y de la dejadez contemplativa. Tal como alguna vez Santo Tomás había sostenido respecto de los profetas verdaderos, los dones sobrenaturales que Teresa había recibido no se hallaban activos de forma permanente. A poco que la mujer abandonaba la oración volvían a asaltarla las dudas, consciente de que la plena recuperación de la consciencia la dejaba a merced de la superior inteligencia de Satán, mente maligna cuyos alcances superaban con creces las capacidades cognitivas humanas. La propia religiosa sintetizaba esta inestable combinación de duda y certeza: «vía en mí (...) una grandísima seguridad que era Dios, en especial cuando estaba en la oración (...),

216 Sobre esta problemática véase VOADEN, Rosalynn – *God's Words, Women's Voices: The Discernment of Spirits in the Writing of Late-Medieval Women Visionaries*. York: York Medieval Press, 1999, passim.

217 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 23, 2. Op. cit., p. 295.

218 SCHREINER, Susan E. – *Are You Alone Wise?* Op. cit., p. 310.

219 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 5, 4, 7. Op. cit., p. 96.

más en destrayéndome (sic) un poco, tornaba a temer y a pensar si quería el demonio, haciéndome entender que era bueno, suspender el entendimiento para quitarle la oración mental»²²⁰. Fuera del ámbito de la meditación profunda y de los éxtasis místicos no cabía distraerse ni un segundo, pues el diablo no dormía ni dejaba nunca de lado sus acechanzas. Más adelante, en el mismo *Libro de la Vida* la beata volvía a subrayar este paradójico solapamiento de certidumbre y desconfianza: «yo también traía grandísimo temor cuando no estaba en la oración, que estando en ella y haciéndome el Señor alguna merced, luego me asguraba»²²¹. Finalmente, en un interesante giro dialéctico Teresa postulaba que la propia divinidad en ocasiones introducía en su espíritu resquemores y recelos para evitar que cayera en un nocivo cono de sombras de autoestima y seguridades falsas; se trataba de una versión *aggiornata* de las desolaciones educativas alguna vez identificadas por Diádoco de Fótica a mediados del primer milenio: «mas tampoco podía tener esta siguridad de el todo, porque me llevaba el Señor por camino de temer (...), en especial cuando me dejaba en los trabajos del alma que ahora diré»²²².

Decidida a llegar a fondo con esta retórica defensa de la cautela, Teresa incluso corregía algunas de las formulaciones gersonianas, tácitamente consideradas como excesivamente temerarias: me refiero a la confianza exagerada depositada en la humildad como criterio para diferenciar las visiones falsas de las verdaderas. Si bien el propio Canciller había reconocido la posibilidad de que en ocasiones los vicios adquirieran la apariencia de virtudes, la carmelita llevaba esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, pues aún cuando consideraba que la modestia continuaba siendo el máximo resguardo contra las apariciones fraguadas, también pensaba que Satán podía inducir en el espíritu del hombre un falso recato que contribuiría a apartarlo del verdadero camino de perfección²²³.

Ahora bien, la máxima estrategia ensayada por Santa Teresa para compatibilizar institución y carisma, y salvar así la ortodoxia plena de sus emprendimientos eclesiales, fue su sólida decisión de someterse al escrutinio de los teólogos, calificadores e inquisidores²²⁴. A pesar de que no la embargaba siquiera un ápice de duda sobre el origen celestial de sus visiones —una

220 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 23, 2. Op. cit., p. 295.

221 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 14. Op. cit., p. 315.

222 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 7. Op. cit., p. 357.

223 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 7, 1. Op. cit., p. 156: «engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad»; 13, 4. Op. cit., p. 208: «con hacerlos entender mal de la humildad»; 30, 9. Op. cit., p. 358: «una humildad falsa que el demonio inventaba».

224 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione*. Op. cit., p. 289-290.

convicción que, empujada hacia su extremo lógico, terminaba por convertir en excedentaria la supervisión de la jerarquía—, Teresa optó por contemporizar y adaptarse al desconfiado *ethos* de su tiempo, actitud aprensiva que el triunfo del paradigma gersoniano no había sino potenciado. En este sentido, nuestra santa estaba mucho más cerca de Marie d’Oignies que de Hildegard von Bingen. La monja se impuso a sí misma un doble estándar de verdad: el que nacía de la seguridad infusa que la divinidad le regalaba y el que surgía de los dictámenes y sentencias de las autoridades de la Iglesia militante: «[una de las compañeras de Teresa] fue a un gran letrado [Fray Pedro de Ibáñez O.P.] (...) a darle cuenta de todo (...). Él nos dijo que le diésemos de término ocho días para responder, y que si estábamos determinadas a hacer lo que él dijese. Yo le dije que sí; más aunque yo esto decía (...), nunca jamás se me quitaba una seguridad de que se había de hacer»²²⁵. La estrategia no podía resultar más clara. Teresa aceptaba obedecer externamente a la casta masculina que dominaba la patriarcal institución, pero en su fuero íntimo reconocía que jamás iba a renunciar a sus certezas absolutas. En el sagrado reservorio de la conciencia el carisma tenía su fortaleza inexpugnable.

Con enorme inteligencia, nuestra religiosa fortalecía esta sumisión externa a la Iglesia —una fórmula destinada a guardar las apariencias y a alejar la posibilidad del escándalo público— transformando a la divinidad en la verdadera autora de la prudente iniciativa: «jamás haga nada, ni le pase por pensamiento, sin parecer de confesor letrado y avisado y siervo de Dios; porque esto quiere su Majestad, y no es dejar de hacer lo que El manda»²²⁶. La divinidad, en efecto, recomendaba este curso de acción una y otra vez: «muchas veces me ha dicho el Señor, que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace, con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca. Esto muchas veces»²²⁷. Ahora bien, si la propia divinidad instalaba en el alma de la mujer una seguridad inmovible, su permanente recomendación de que aún así debía dar cuenta a su confesor de las visiones y revelaciones recibidas, no puede sino verse como una condescendiente —y en última instancia prescindible— actitud de deferencia hacia la Iglesia terrenal. La estrategia que el propio numen de la mística diseñaba al detalle no era sino una santa incitación al disimulo y una virtuosa adecuación a la limitada penetración pneumatológica de la dirigencia eclesíástica convencional —una suerte de singular nicodemismo místico-profético. El punto de saturación de este sincretismo entre carisma interior e institucionalidad externa se producía, en efecto, cuando las aproximadas recomendaciones de los

225 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 32, 16. Op. cit., p. 388.

226 TERESA DE JESÚS – *Las Moradas o Castillo Interior*, 6, 3, 11. Op. cit., p. 118.

227 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 26, 3. Op. cit., p. 322.

confesores terrenales de Teresa contradecían abiertamente las indicaciones que el Ser Supremo transmitía a su elegida. ¿Cómo debía proceder la mujer en dicha coyuntura? Pues suspendiendo de manera temporaria el cumplimiento de las óptimas instrucciones sobrenaturales en pos de la ejecución de las imperfectas indicaciones terrenales. El colmo de esta táctica contemporizadora se alcanzó cuando Gonzalo de Aranda, uno de los consejeros espirituales de la santa convencido del origen diabólico de sus revelaciones, le ordenó desestimar las visiones recurriendo a gestos soeces y obscenos: «mándame que, ya que no había remedio de resistir, que siempre me santiguase cuando alguna visión vieses, y diese higas»²²⁸. Horrorizada ante semejante ofensa lanzada contra las genuinas apariciones celestiales, la santa no tuvo más remedio que obedecer: «esto hacía casi siempre; las higas no tan continuo, porque sentía mucho. (...) Suplicábale [a la aparición] me perdonase, pues yo lo hacía por obedecer a el que tenía en su lugar, y que no me culpase, pues eran los ministros que El tenía puestos en su Iglesia. Decíame (...), que bien hacía en obedecer, mas que El haría que se entendiese la verdad»²²⁹. Este extraordinario fragmento, uno de los más bizarros en la historia de la espiritualidad cristiana, resulta notable por varias circunstancias. Primero, porque vemos a una deidad que incluso condonaba las indecencias y los ademanes procaces que la mujer le dedicaba como consecuencia de la obediencia que prestaba a sus directores de consciencia; en segundo lugar, porque Teresa no se privaba de incluir en sus disculpas una caustica referencia a la inoperancia de los dirigentes eclesiásticos; y por último, porque la divinidad le aseguraba que El intervendría en forma directa para cambiar la voluntad de aquellos sacerdotes que obstaculizaban la misión superior asignada a la carismática. La acomodaticia paciencia de este Dios decidido a suavizar a cualquier costo las fricciones entre institución y carisma alcanzaba extremos asombrosos; en efecto, en una inesperada inversión de roles, el numen que el relato teresiano ponía en escena llegó incluso a dirigir una súplica al director de la carmelita: «que dijese a mi confesor esto me mandaba, y que le rogaba El que no fuese contra ello ni me lo estorbase»²³⁰. Si este expediente resultaba insuficiente, el Creador podía incluso acercar argumentos a Teresa para que con ellos pudiera torcer la voluntad de los sacerdotes que se oponían a los designios celestiales: «comenzó el Señor a tornarme a apretar que tornase a tratar el negocio del monesterio (sic), y que dijese a mi confesor y a este retor muchas razones y cosas para que no me lo estorbasen»²³¹. En una única ocasión el Ser

228 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 5. Op. cit., p. 348.

229 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

230 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 32, 11. Op. cit., p. 386.

231 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 33, 10. Op. cit., p. 397.

Supremo perdió la paciencia ante la ceguera e impericia de los religiosos que no lograban discernir el origen de los espíritus que interactuaban con la abulense, expresando su indignación a través de una abierta acusación de despotismo: «cuando me quitaban la oración, me parecía [Dios] se había enojado. Díjome que los dijese que aquello ya era tiranía»²³². Pero incluso en este caso la irritación divina no se tradujo en una invitación a desobedecer las indicaciones de los dirigentes. Poniendo de manifiesto una sádica atracción por la paradoja, la reformadora sólo reconoció haber descatado el mandato de un confesor cuando el mismo consistió, inopinadamente, en la sugerencia de ocultar de allí en más a los eclesiásticos que guiaban sus pasos los favores sobrenaturales que recibía²³³. En un mismo párrafo, pues, la visionaria desafiaba y reafirmaba de manera simultánea la autoridad institucional, al tiempo que maximizaba su propia autoridad carismática, transformada de manera inesperada en garante del imperio exterior que el patriarcado eclesiástico pretendía ejercer sobre los supuestos nuncios divinos.

Múltiples fueron las muestras de sometimiento externo que Teresa de Ávila puso de manifiesto a lo largo de su existencia. Por de pronto, el mismísimo *Libro de la Vida* fue redactado por orden de dos de sus confesores, el dominico Pedro Ibáñez y el jesuita García de Toledo, quienes deseaban tener acceso a un texto sobre el cual reflexionar y a un artefacto literario que pudieran someter al examen de los severos censores eclesiásticos de la época²³⁴. No conforme con ello, la religiosa requirió al manchego San Juan de Ávila una opinión sobre el manuscrito. La expectativa de la mujer no se vio defraudada, pues gracias a su profundo discernimiento el piadoso presbítero calificó como divino al espíritu que se comunicaba con ella, con la única condición de que no tomara por buena, de manera ciega, cualquier experiencia extraordinaria que le acaeciera²³⁵. La síntesis a la que arribaba el santo varón no podía resultar más auspiciosa para su coterránea: «paréceme, según del libro consta, que vuestra merced ha resistido a estas cosas, y aún más de lo justo. Paréceme que le han aprovechado a su ánima;

232 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 29, 6. Op. cit., p. 349.

233 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 26, 4. Op. cit., p. 322: «aconsejome una vez un confesor que a los principios me había confesado, que ya me estaba probado ser buen espíritu, que callase y no diese ya parte a nadie, porque mejor era ya estas cosas callarlas. A mí me pareció mal, porque yo sentía tanto cada vez que las decía al confesor (...). Entendí entonces que había sido muy mal aconsejada de aquel confesor, que en ninguna manera callase cosa al que me confesaba, porque en esto había gran seguridad, y haciendo lo contrario, podría ser engañarme alguna vez».

234 PROSPERI, Adriano – *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna*. «Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica», vol. 2 (1994), p. 84. Sobre las circunstancias que rodearon la redacción del *Libro de la Vida* véase ROSSI, Rosa – *Teresa d'Avila: Biografia di una scrittrice*. Roma: Riuniti, 1984, p. 33 y ss.

235 COLEMAN, David – *Moral Formation and Social Control in the Catholic Reformation: The Case of San Juan de Avila*. «Sixteenth Century Journal», vol. 26, fasc. 1 (1995), p. 23.

especialmente le han hecho más conocer su miseria propia y faltas y enmendarse de ellas. Han durado mucho, y siempre con provecho espiritual. Incítanle a amor de Dios, y a propio desprecio, y a hacer penitencia. No veo por qué condenarlas. Inclínome más a tenerlas por buenas con condición que siempre haya cautela de no fiarse del todo, especialmente si es cosa no acostumbrada, o dice que haga alguna cosa particular y no muy llana: en todos estos casos y semejables se debe suspender el crédito y pedir luego consejo. Item, se advierte que, aunque estas cosas sean de Dios, se mezclan otras del enemigo, y por eso siempre ha de haber recelo. Item, ya que se sepa que son de Dios, no debe el hombre parar mucho en ellas, pues no consiste la santidad sino en amor humilde de Dios y del prójimo, y estas otras cosas se deben temer, aunque buenas, y pasar su estudio a la humildad, virtudes y amor del Señor»²³⁶. En el marco de una verdadera conspiración de santos vivos, la monja obtuvo el mismo resultado positivo cuando se supeditó al exigente examen de San Pedro de Alcántara; en este caso la jugada resultó doblemente beneficiosa, pues este franciscano extremeño no sólo avaló las visiones de Teresa sino que se comprometió a realizar gestiones antes sus confesores para que dejaran de molestarla²³⁷. San Francisco de Borja cierra la triada de bienaventurados a cuya evaluación la reformadora aceptó someterse²³⁸. Una síntesis acabada de esta actitud de sometimiento –que como hemos visto, no impugnaba la inmodificable sensación de seguridad interior que la impulsaba a autodiscernirse como una genuina embajadora celestial– la hallamos en el fragmento del *Libro de la Vida* en el que ubica al magisterio de la Iglesia por encima incluso de sus revelaciones privadas: «no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar, aunque viese abierto los cielos, un punto de lo que tiene la Iglesia»²³⁹. Como el lector habrá reparado, estamos en presencia aquí del equivalente teresiano de la célebre frase ignaciana que identificaba el blanco con el negro si así lo disponía la autoridad eclesiástica.

La docilidad de Teresa tuvo finalmente sus frutos. Su aristocrático respeto por la autoridad exterior de una institución cuya falibilidad le constaba, no quedó sin recompensa. El numen teresiano cumplió la promesa que alguna vez le había hecho, cuando le recomendó obedecer por el momento a sus maestros

236 SAN JUAN DE ÁVILA – *Obras completas*. Madrid: BAC, 1971, vol. V, p. 575. Este celeberrimo «Juicio sobre las visiones de Santa Teresa» no es sino una carta redactada por el santo en Montilla, fechada el 12 de septiembre de 1568.

237 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 30, 6. Op. cit., p. 357: «Dijome (...) que él hablaría al que me confesaba y a uno de los que me daban más pena (...). Y así lo hizo el santo varón, que los habló a entrambos y les dio causas y razones para que se asegurasen y no me inquietasen más».

238 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 24, 3. Op. cit., pp. 304-305: «en este tiempo vino a este lugar el padre Francisco [de Borja], que era duque de Gandia (...). Pues, después que me hubo oído, díjome que era espíritu de Dios».

239 TERESA DE JESÚS – *Libro de la Vida*, 25, 12. Op. cit., p. 314.

terrenales hasta tanto Él transformara sus corazones endurecidos. Ello sucedió cuando la mujer, después de tanto batallar, halló en la persona del vallisoletano Jerónimo Gracián de la Madre de Dios a su *discretor spirituum* ideal²⁴⁰. En una extraordinaria visión, la propia divinidad, por medio de un simbólico gesto de compromiso espiritual, le confirmó a nuestra religiosa que este erudito carmelita sería el director de sus sueños: «parecióme que estaba junto a mí nuestro Señor Jesucristo de la forma que su Majestad se me suele representar, y hacia el lado derecho estaba el mismo maestro Gracián y yo al izquierdo. Tomónos el Señor las manos derechas y juntólas y díjome que éste quería tomase en su lugar mientras viviese»²⁴¹. Tras mucho meditarlo –y no con pocas vacilaciones en función de las malas experiencias que había tenido en el pasado–, la fundadora respondió a esta gentileza del orden sobrenatural prometiendo obediencia perpetua a Jerónimo Gracián: «al cabo de un rato de batalla, díome el Señor una gran confianza (...); y con esto me hínqué de rodillas y prometí de hacer todo cuanto me dijese por toda mi vida, como no fuese contra Dios ni los prelados a quienes tenía obligación»²⁴². El religioso, por su parte, respondió a esta –condicional– entrega con su propio voto de obediencia: se comprometió a consultar a la santa sobre todos los temas²⁴³. Teresa siempre había mostrado su convicción de que las tensiones entre institución y carisma –aparentemente irresolubles desde una perspectiva terrenal– podían distenderse gracias a la milagrosa intervención del máximo referente metafísico del cristianismo. La irrupción en su vida de Fray Jerónimo venía ahora a darle la razón²⁴⁴.

Para concluir este análisis de la actitud adoptada por Santa Teresa respecto

240 Para la compleja relación entre Santa Teresa y Gracián, un vínculo no exento de contradicciones y menos idílico de lo que ambos protagonistas sugieren en sus escritos, véase ROS CARBALLAR, Carlos – *El hombre de Teresa de Jesús. Jerónimo Gracián*. Sevilla: Rosalibros, 2006; COHEN IMACH, Victoria – *Con él a solas. Las cartas de Santa Teresa de Jesús a Jerónimo Gracián*. «Anclajes. Revista del Instituto de Investigaciones Literarias y Discursivas», vol. 10, fasc. 10 (2006), p. 73-93; MUJICA, Bárbara – *Paul the Enchanter: Gracián and Saint Teresa's Vow of Obedience*. En CHADWICK WILSON, Christopher (coord.) – *The Heirs of Saint Teresa of Avila: Defenders and Disseminators of the Founding Mother's Legacy*. Washington: Institute of Carmelite Studies, 2006, p. 21-44; LUTI, Mary – *'A Marriage Well Arranged': Teresa of Avila and Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. «Studia Mystica», vol. 12, fasc. 1 (1989), p. 32-46; STEGGINK, Otgen – *Spiritual Friendship in Teresa of Avila*. En SCHULTE VAN KESSEL, Elisja (coord.) – *Women and Men in Spiritual Culture*. Op. cit., p. 213-223.

241 TERESA DE JESÚS – *Relaciones espirituales o Cuentas de conciencia*, 39. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*, vol. II, 1915 p. 68.

242 TERESA DE JESÚS – *Relaciones espirituales o Cuentas de conciencia*, 40. Op. cit., p. 70.

243 GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo – *Peregrinación de Anastasio*. Ed. ASTIGARRAGA, Juan Luis. Roma: Teresianum, 2001, p. 320.

244 Para una interpretación sobre la docilidad de Teresa respecto de un magisterio masculino en el que en última instancia no confiaba, alternativa y sutilmente diferente de la que yo propongo en el presente capítulo, véase CASEY, James – *Quebrar el espejo: el Yo y la Contarreforma*. En DAVIES, J. C. y BURDIEL, Isabel (coords.) – *El otro, el mismo. Biografía u autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia: Universitat de València, 2005, p. 115-130, especialmente p. 128.

del milenario instituto del discernimiento de espíritus, debemos hacer referencia a los planes de gobierno que puso en práctica una vez que logró convertirse en líder suprema del Carmelo Descalzo peninsular. En efecto, más allá de la teoría contenida en sus escritos públicos y privados, la piedra de toque para juzgar la coherencia de su propuesta reside en las tácticas que ordenó poner en juego en los conventos que respondían a su liderazgo. El análisis de la *praxis* cotidiana de la reformadora pondrá una vez de manifiesto que jamás pretendió eliminar las instancias de control de los agentes carismáticos que la institución insistía en defender. De hecho, veremos que su intención no era eliminar estos mecanismos de vigilancia sino reemplazar unos inspectores por otros: en concreto, los confesores y directores espirituales por las prioras de los conventos femeninos, a quienes tendió a adjudicar un discernimiento de espíritus *ex officio* que cabría inscribir en la venerable tradición iniciada por el Pseudo Ambrosio y continuada luego por teólogos de la talla de Pierre d'Ailly y Jean Gerson. En otras palabras, Teresa dejaba en pie el panóptico que la jerarquía de la Iglesia occidental venía construyendo desde el Bajo Medioevo: simplemente cambiaba a los agentes encargados de observar las conductas y comportamientos de los creyentes más aventajados.

En efecto, ya en las *Constituciones* dadas a las carmelitas descalzas en 1567 encontramos una prístina referencia al dispositivo de vigilancia que debía regir en los conventos de la orden en relación con las experiencias religiosas inusuales: «den todas las hermanas a la priora cada mes una vez cuenta de la manera que se han aprovechado en la oracion y cómo las lleva Nuestro Señor: que su Majestad la dará luz, que si no van bien, las gué; y es humildad y mortificación hacer esto y para mucho aprovechamiento»²⁴⁵. El fragmento no dejaba lugar a dudas: en forma paralela a la confesión auricular, las religiosas estaban obligadas a relatar a la superiora de la casa en la que residían hasta las mínimas sensaciones interiores que percibían cuando oraban o meditaban. Pero esta obligación, de por sí osada, empalidece ante la jactanciosa formulación con la que se cerraba el fragmento: la firme convicción de que la divinidad otorgaría a las prioras la necesaria potestad de clasificar espíritus de manera precisa y eficaz. Tal como avanzamos en el párrafo precedente, estamos en presencia de una atribución del antiguo carisma paulino ligado mucho más al cargo que las superiores ocupaban que a sus atributos o méritos personales. Tan presuntuosa resultaba esta adscripción *ex officio*, que en la versión de 1581 de las mismas *Constituciones*, aprobadas un año antes del fallecimiento de la influyente fundadora, el texto sufrió una sutilísima

245 TERESA DE JESÚS – *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, XI, 17. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*, 1919, vol. VI, p. 16.

modificación, que sin embargo aligeraba de manera notable la sobrenatural autoridad originalmente atribuida a las líderes de la orden: la frase «Su Majestad la dará luz» fue reemplazada por «Su Majestad las dará luz». Con ello, el *ars discernendi* se disolvía en el seno de la comunidad conventual y no quedaba ya concentrado en la arbitraria autoridad de la superiora²⁴⁶.

Resulta evidente que la experiencia de Teresa con sus propios confesores reforzó su decisión de crear una forma de gobierno de los monasterios que protegiese a sus residentes de las perversas consecuencias que podía provocar la mala dirección espiritual. La carmelita buscó entonces disminuir la influencia de los presbíteros incapaces, concediendo a las líderes de su congregación un rol más amplio en la práctica del discernimiento de espíritus. Gracias al trato cotidiano con las monjas, las prioras estaban en excelente posición para identificar las peculiaridades de los temperamentos individuales, la propensión a la fabulación o a la melancolía, los deseos de figuración y grandeza o cualquiera de los otros trazos de personalidad que podían inducir la irrupción de falsos favores divinales. De lo que se trataba, en definitiva, era de proteger a las comunidades disminuyendo el riesgo del estallido de alborotos y escándalos. Para ello, la solución ideal era contar con un sacerdote docto, experimentado y discreto. Pero como este remedio no siempre se hallaba disponible, Teresa optó –al menos hasta que al final de su vida se vio obligada a moderar esta salida de corte heterodoxo– por incrementar las facultades de las superiores conventuales en materia de dirección de conciencias. En síntesis, en el seno de sus monasterios la reformadora no concebía a la *probatio spirituum* como un acto de juzgamiento excluyentemente en manos de jerarcas varones, sino como un proceso continuo de valoración, asesoramiento y vigilancia en manos de experimentadas mujeres.

Ahora bien, al margen de la intrepidez de la propuesta, me parece importante subrayar que esta red subterránea de para-discernimiento no debería caratularse como un ejercicio de desgaste de la autoridad institucional en beneficio del poder carismático. Creo que la afirmación opuesta se acerca más a las verdaderas intenciones de Santa Teresa. En efecto, a poco que analizamos la estrategia con detenimiento, descubrimos que la jugada no tenía como objetivo esmerilar el peso de la institución sino reemplazar a los agentes encargados del proceso de observación y vigilancia. La relativa marginación de los directores de conciencia masculinos del manejo de la espiritualidad femenina no pretendía instalar un vacío de poder destinado a potenciar el entusiasmo religioso, pues

246 WEBER, Alison – *Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform*. «Sixteenth Century Journal», vol. 31, fasc. 1 (2000), p. 131.

las atribuciones que a aquellos se les recortaban debían redireccionarse hacia otra destacada expresión de autoridad oficial: las prioras de cada comunidad particular. Se trataba del reemplazo de un ojo avizor por otro.

¿Cómo debían comportarse las prioras cuando se topaban con confesores novatos, demasiado escépticos o bien excesivamente crédulos? Teresa admitía que en los casos en los que las visiones pretendieran imponer un curso de acción determinado u ordenaran cumplir determinadas consignas específicas, la consulta con los confesores –en particular con los más expertos y mejor formados– resultaba insoslayable. Cuando el verbo preter o sobrenatural adquiría tono performativo, la intervención de los eclesiásticos masculinos no podía evitarse: «cuando [la visión] dice algunas cosas que hagan, u por venir, aquí es menester tratarlo con confesor discreto y letrado, y no hacer ni creer cosa, sino lo que aquél le dijere». Sin embargo, incluso en estos casos la superiora del convento tenía un papel específico que cumplir. Por un lado, ella era quien debía encargarse de conseguirle a la religiosa en cuestión un sacerdote eficaz y confiable: «puedele comunicar con la priora, para que le dé confesor que sea tal»²⁴⁷. Y por el otro, ella era quien debía evaluar el momento apropiado en el que su subordinada podía informar lo sucedido al director: «que no se crea luego un alma, sino que vaya esperando tiempo, y entendiéndose bien antes que lo comunique, para que no engañe al confesor, sin querer engañarle; porque si no tiene experiencia en estas cosas, por letrado que sea, no bastará para entenderlo (...). Por esta y muchas cosas conviene que se trate con claridad de su oración cada hermana con la priora, y ella tenga mucho aviso de mirar la complexión y perfección de aquella hermana, para que avise al confesor. (...) Tengan mucha cuenta en que cosas como éstas no se comuniquen, aunque sean muy de Dios, ni mercedes conocidas milagrosas (sic), con los de fuera, ni con confesores que no tengan prudencia para callar»²⁴⁸. En otras palabras: una religiosa demasiado ansiosa podía confundir a un confesor novel, quien a su vez podía pretender convertirla en una santa viva sin demasiados fundamentos. Para impedir precisamente este desaguizado, nuestra carmelita confiaba en el poder de contención, en la capacidad de control de daños y en la discreción de las titulares de cada fraternidad carmelita. No caben dudas, pues, de que Teresa confiaba mucho más en la capacidad de discernimiento de las madres espirituales que en la que eventualmente podían llegar a tener los sacerdotes. Queda claro, entonces, que las atribuciones y el rango de libertad que las dirigentes de la orden tenían en relación con la *discretio spirituum* era más amplio de lo que

247 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 8, 5. Op. cit., p. 67.

248 TERESA DE JESÚS – *Libro de las Fundaciones*, 8, 8-9. Op. cit., pp. 68-69.

un principio podíamos sospechar. La cantidad de decisiones que pasaban a depender de su arbitrio no resultaba nada desdeñable.

Al mismo tiempo, esta serie de recomendaciones desplegadas en el *Libro de las Fundaciones* explicitan con claridad que el objetivo último del protocolo teresiano no era, *stricto sensu*, el reemplazo de los confesores por las superiores, sino habilitar la colaboración entre ambas figuras de poder. La esperanza de que el confesor y la priora cooperaran no resultaba irrazonable, si tomamos en consideración que a esta última le cabía la responsabilidad de elegir al primero. Las tensiones no dejaban de producirse, sin embargo. María de San José Salazar, priora de la sucursal sevillana del Carmelo Descalzo, trató de desembarazarse de un sacerdote incompetente, quien respondió al desafío denunciando a la mujer ante el Santo Oficio. La propia Teresa fue acusada ante la Inquisición por su indicación de que las monjas debían mensualmente rendir cuenta de los resultados de sus meditaciones ante sus respectivas dirigidas locales. Ninguna de las dos imputaciones fueron tomadas demasiado en serio por la justicia eclesiástica—dato que prueba que el modelo de dirección de conciencia teresiano no resultaba del todo inviable, incluso en las difíciles décadas fundacionales del proyecto tridentino²⁴⁹.

El sesgo jerárquico de este nuevo entramado de controles e inspecciones se pone claramente de manifiesto cuando constatamos que Teresa misma se reservaba para sí la última palabra en materia de *examinatio spirituum*, por encima incluso de los directores regulares de cada instituto religioso. La propia dama lo reconocía en una carta que desde Toledo enviara a la mencionada Madre María de San José, el 2 de marzo de 1577: «podrá Vuestra Reverencia decir, que pues en este caso tengo alguna experiencia, que para qué han de buscar los que quizá no tienen tanta, sino escribirme»²⁵⁰. ¿En concepto de qué demandaba Teresa que las superiores consultaran con ella las cuestiones relativas a la vida interior de sus dirigidas? ¿En función de su avasallante carisma místico-profético o en virtud de su rol de suprema autoridad de la institución del Carmelo Descalzo femenino? Es probable que la santa no trazara distinción alguna entre ambas funciones. Al igual que muchos otros en el pasado, el ambicioso objetivo de Teresa era reunir en la misma persona los poderes institucional y carismático. Se trataba,

249 WEBER, Alison – *Teresa di Gesù e la direzione*. Op. cit., p. 303.

250 TERESA DE JESÚS – *A la M. María de San José, priora de Sevilla. Toledo, 2 de marzo de 1577*. En *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Ed. DE SANTA TERESA, Silverio. Burgos: Tipografía del Monte Carmelo, 1923, vol. VIII, p. 66-67. Sobre esta peculiar discípula de Santa Teresa vease WEBER, Alison – *María de San José (Salazar): Saint Teresa's 'Difficult Daughter'*. En CHADWICK WILSON, Christopher (coord.) – *The Heirs of Saint Teresa*. Op. cit., p. 1-20; WEBER, Alison – *Introduction to María de San José Salazar (1548-1603)*. En MARÍA DE SAN JOSÉ SALAZAR – *Book for the Hour of Recreation*. Ed. WEBER, Alison. Trad. POWELL, Amanda. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 1-26.

como ya sabemos, de la simbiosis perfecta, de la solución ideal a la perenne rivalidad entre ambas formas de autoridad religiosa. En este aspecto, como en varios otros, Santa Teresa de Jesús se mostraba como una consecuyente y astuta discípula de Jean Gerson, como una diligente y sagaz partidaria del paradigma de discernimiento espiritual que el célebre Canciller de la Sorbona diseñara en los tumultuosos tiempos del Gran Cisma de Occidente. Al igual que antes San Ignacio de Loyola, la reformadora carmelita creía firmemente en la posibilidad de fusionar institución y carisma en un mismo individuo.

CAMPAGNE, Fábian Alejandro

Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: Institución y Carisma en los Albores de la Era Confesional
VS 21 (2014), p.83 - 143

CONSCIÊNCIA E DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. INSTANTÂNEOS PORTUENSES.

PEDRO VILAS BOAS TAVARES

UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

ptavares@letras.up.pt

RESUMO: Com recurso a flashes significativos, situados em diferentes momentos do tempo, neste artigo faz-se uma breve reflexão sobre o significado identitário – portuense – das relações interconfessionais que a cidade soube possibilitar ao longo da sua história.

PALAVRAS-CHAVE: Comércio, Liberdade Religiosa, Catolicismo.

ABSTRACT: Using significant flashes located in different moments of time, this article is a brief reflection on the meaning of identity – portuense – of interfaith relations that the city knew how to enable throughout its history.

KEY-WORDS: Trade, Religion's Freedom, Catholicism.

1. A História do Porto é – reconhecidamente – uma história bem-sucedida de luta pelas liberdades. É-o no quadro da institucionalização do nosso demoliberalismo e, nesse campo, com consabida liderança desde o 24 de Agosto de 1820, mas isso porque as raízes dessa apetência natural da urbe vêm, de facto, de longe...

Cidade mercantil e aberta ao exterior mesmo antes da nacionalidade, ciosa, logo nos primórdios do reino, das suas liberdades municipais, jogando com o bispo, senhor do burgo, contra o rei, com o rei contra o bispo, com um e outro contra a nobreza senhorial, e com todos a favor dos burgueses, da prosperidade do povo do trato, do artesanato e dos mesteres oficinais, aqui, o zelo dos interesses próprios, urbanos (interesses da cidade e «seu termo»), e da cidade enquanto cabeça do Norte do País, foi um só, mas sempre indissociável do zelo dos permanentes interesses nacionais no seu todo, ao longo das vicissitudes do tempo.

Foi na linguagem das concordatas e da conquista e usufruto de privilégios régios especiais, concedidos aos cidadãos do Porto, que se foi constituindo uma cultura social de patriciado urbano, amante e ciosa das suas franquias e liberdades, e na qual o sentimento de distinção e honra, com suas prerrogativas e sinais externos, ia a par com larga mobilidade social, aspiração à prosperidade

económica e ao sucesso dos destinos pessoais, traçados com rasgo e risco – por vezes surpreendentes – no multissecular corpo da nação de antigo regime, impondo ora um colete-de-forças constrangedor, ora, em simultâneo, paternal proteção contra riscos de desagregação social e aventureirismo político.

2. Cristalizou, literária e culturologicamente, essa imagem da cidade. Em 1850, segundo Ramalho, o Porto parecia ainda um «estreito e cavo burgo medieval», e os seus habitantes mantinham a memória de um protagonismo heróico em torno das liberdades cívicas do novo regime que aparecia como a reprodução contemporânea das lutas contra os abusos do poder absoluto ou do senhorialismo aristocrático. Vale a pena recordar um texto antológico do autor de A Holanda:

Os bons mercadores dos Clérigos, da Rua Nova dos Ingleses e da Rua das Flores, muitos deles antigos soldados dos batalhões da Carta ou dos Voluntários da Rainha durante o Cerco, ex-oficiais da Guarda Nacional sob o governo da Junta no tempo da Patuleia, falavam à gente, pimpendo detrás dos seus balcões ou das suas carteiras com a mesma catadura imponente e majestática que teriam nas cadeiras curuis das casas do concelho portugalense, ou de cima das burras de juizes do povo em dia de real cortejo, ao som jubiloso dos atabales e das charamelas pela Ribeira Nova. Eram eles – diziam com persuasiva ênfase – os que se tinham batido nas linhas ao lado do Imperador contra as tropas de D. Miguel; eles os que de baioneta à ilharga, patrona nos rins e escopeta ao ombro, tinham dado à nação as instituições modernas, e à Senhora D. Maria II o trono dos seus avós; eles os que guardavam, com uma das vísceras de D. Pedro IV, a chave do bem conhecido baluarte das liberdades pátrias e das arrojadas iniciativas, eles os que pela enérgica resistência da sua atitude tinham feito fugir para Lisboa, corrido, achichelado, o famigerado régulo José Cabral, mais conhecido pela alcunha de José dos Cónegos [José Bernardo da Silva Costa Cabral, irmão de António Bernardo, governador civil do Porto em 1843 e em 1846 encarregado de reprimir a revolução]; eles enfim os que tinham prendido e engaiolado no Castelo de S. João da Foz, à ordem do povo, o Duque da Terceira. Pelo que, com legítimos fundamentos e sem falsa modéstia, julgavam poder considerar-se o sal da terra¹.

Pelos mesmos anos, Alberto Pimentel evocava literariamente as provas

¹ ORTIGÃO, Ramalho — Prefácio a Camilo Castelo Branco, *Amor de Perdição*. 9.ª edição. In NEMÉSIO, Vitorino (org.) — *Portugal, a Terra e o Homem*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 1978, p. 66-67.

de arrebanho dos portuenses em prol das liberdades, algo que lhes «estava na massa do sangue» e era uma «tradição local desde que os burgueses reviraram o dente ao domínio do bispo D. Martinho»², mas que compaginavam bem com a devoção à monarquia, pela qual dariam «o sangue, se fosse preciso, contanto que lhe não bulissem nos seus foros, e que a unha real não se cravasse fundo, principalmente em detrimento do comércio, nas regalias locais»³.

Alberto Pimentel reconstituiu magistralmente todo esse Porto do Romantismo, liberal, burguês e religioso que «não deixava de fazer nenhuma das suas grandes procissões, aliás muito dispendiosas»⁴. Na sua pena tratava-se principalmente de, com pitoresco, descrever uma sociedade conservando pesadas tradições religiosas, que nada haviam mudado com o novo regime, e não, transcendendo as práticas de um catolicismo sociológico, muitas vezes de convenção, dar conta dos fermentos de renovação religiosa na urbe. Estes eram efectivos, e tanto se exprimiam em novas formas de piedade visceral e afectiva, dando corpo à agremiação dos fiéis em novas confrarias, logo lotadas e difundidas pela avides de espiritualidade do laicado coevo⁵, como na organização de novas formas de associativismo, intervenção social, reflexão e debate crítico, com as quais, a nível intelectual e científico, as elites católicas, desejosas de cristianizarem a sociedade e a cultura e de compatibilizarem o regime com a Igreja, procuravam impugnar os dogmas do positivismo, da incredulidade e do laicismo militantes.

Do mesmo passo que esses católicos liberais pugnavam pela liberdade da Igreja, limitada pelos constrangimentos do regalismo oficial, outrossim redescobriam a urgência do catolicismo social, face à proletarização e degradação do mundo laboral. Se o quisesse, por ocasião da primeira edição de *O Porto há trinta anos*, já o autor poderia evocar esse movimento associativo que coagulou no Congresso dos Oradores e Escritores Católicos (1871-72), realizado no Palácio de Cristal, do qual resultou a criação do célebre jornal *A Palavra* e de uma das mais antigas associações católicas da Europa, uma vez que, embora começando os seus fundadores a reunir em 1870, a Associação Católica do Porto tem Estatutos legal e oficialmente aprovados em 1872⁶. Foi seu primeiro presidente, como é bem sabido, Roberto Guilherme Woodhouse, cujo retrato

2 Referência a D. Martinho Rodrigues (1192-1227), valido d'El Rei D. Sancho I, a quem os portuenses deram cinco meses de prisão. Logrando fugir, apresentou-se ao papa. A excomunhão dos agressores foi levantada por breve de Inocêncio III (cf. COSTA, Agostinho Rebelo da — *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Porto*. Porto: Of. António Álvares Ribeiro, 1789, p. 71).

3 PIMENTEL Alberto — *O Porto há trinta anos* (1.ª ed., 1893). Universidade Católica Editora, 2011, p. 25.

4 PIMENTEL Alberto — *O Porto há trinta anos*. Ed. cit., p. 113.

5 Cf. DIAS, Geraldo Coelho — *Um certo Porto devoto no Porto do Liberalismo. A arquiconfraria da Imaculada Conceição de Maria*. «Humanística e Teologia», vol. 14 (1992), p. 383-392.

6 Cf. GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro — *A Associação Católica do Porto há 125 anos. Contributo para a sua história*. Porto: Associação Católica do Porto, 1997.

a óleo se encontra hoje no alto da escadaria da sede desta associação, na Rua Passos Manuel. Sucedeu-lhe o Conde de Resende e depois, por mais de 20 anos, o 2.º Conde de Samodães, liberal cartista, com sólida formação académica e militar, que ocupou distintamente altos cargos civis, políticos e governativos, orientando a sua conduta pelo lema «Deus, Rei, Carta e liberdades públicas» e, acima de tudo, por uma apuradíssima consciência ética dos seus deveres cívicos e temporais, enquanto cristão⁷.

3. Roberto Guilherme Woodhouse Barreto de Lencastre, o primeiro presidente da Associação Católica, nasceu no Porto em 9 de Setembro de 1828. O seu perfil biográfico é significativo: filho mais velho de Robert William Woodhouse, fidalgo inglês, protestante, estabelecido na cidade como exportador de vinhos, e de sua mulher D. Maria Ermelinda Marques da Costa Gomes de Oliveira, católica, foi educado em Inglaterra no credo religioso do seu pai.

Em Londres formou-se em Ciências Naturais, não descurando a sua preparação humanística e musical, entregando-se outrossim a um estudo pessoal, aprofundado, da teologia, «em longas noites de leitura e de meditação». A conversão ao credo católico «deve-se ter dado aí por 1853», quando servia o Conde de Lavradio, como adido à embaixada portuguesa em Londres.

No ano seguinte, já em Portugal, casa com D. Isabel Emília de Sousa Vahia de Morais Madureira, filha dos primeiros Viscondes de S. João da Pesqueira, e, ela mesmo, Viscondessa de Balsemão, por ter sido casada em primeiras núpcias com Luís José Alexandre Pinto de Sousa Coutinho Alvo Godinho Brandão Perestrelo, 3.º Visconde de Balsemão.

Dizendo-se liberal mas não liberalista (no sentido do relativismo), foi jornalista e ensaísta de mão cheia, colocando toda a sua bagagem intelectual e erudição em defesa da mundividência cristã e da Igreja Católica, sistematicamente atacadas por uma falange aguerrida e talentosa de jornalistas republicanos, anticlericais e anti-católicos, que se agrupava no portuense *Diário da Tarde*⁸. Entre outros, ali se destacavam Guilherme Braga e Sampaio Bruno. Um dia, depois do 5 de Outubro, este, escandalizado com o assalto à sede da Associação Católica, perpetrado a 15 de Fevereiro de 1911, e com outras formas de intolerância sectária, afirmou dignamente, em *O Primeiro* de Janeiro, desejar afastar-se «completa e absolutamente enojado, da vida política portuguesa»⁹...

4. Agora “laicizada”, esta intolerância religiosa era de facto indigna da

7 Cf. GONÇALVES, Eduardo C. Cordeiro — *A Associação Católica do Porto há 125 anos...* Op. cit., p. 37.

8 BASTO, A. de Magalhães — *Figuras Literárias do Porto*. Porto, 1947, p. 202.

9 LEAL, Ernesto Castro — *José Pereira de Sampaio (Bruno)*. In *Porto, Roteiros Republicanos* (coord. de Armando Malheiro da Silva, Arnaldo Saraiva e Pedro Vilas Boas Tavares. Lisboa: Quidnovi, 2010, p. 87.

própria história da cidade do Porto. Mesmo durante o Antigo Regime e na vigência de uma vigilância repressiva inquisitorial a cidade mostrou sempre a sua «alma». Durante o episcopado, de resto reformador, de D. Frei Baltasar Limpo, as autoridades, os cidadãos e o povo do Porto mostraram tal hostilidade à implantação na cidade de uma mesa do Santo Ofício, que, após uma fugaz, contestada e mal sucedida experiência, Paulo III suprimiu-a em 1547¹⁰. O tribunal iria, como é sabido, para Coimbra, embora com jurisdição sobre todo e centro e norte do País.

Não se julgue portanto que a voz da cidade não era tida em conta. Um exemplo não menos conhecido é o da dificuldade que a jovem Companhia de Jesus teve, nos inícios, em instalar na cidade uma casa sua. Além de acharem que as casas religiosas já tinham um grande peso na cidade, os cidadãos do Porto e a autarquia portuense queriam evitar que os jovens filhos de família fugissem do trato para os estudos e para a vida religiosa, e nem o empenho da rainha D. Catarina e a presença de S. Francisco de Borja na cidade lograram demover os recalcitrantes portuenses. Foram precisas novas garantias e negociações para o lançamento da primeira pedra no local onde hoje vemos a Igreja de S. Lourenço (10.8.1577), e sobretudo foi necessária a sustentação económica que, já em seiscentos, lhe deu o Balio de Leça, Luís Álvares de Távora. Cem anos depois, a cidade estava completamente rendida a este espaço sacro e litúrgico, como o testemunha a construção do invulgar e aparatoso retábulo do altar de Nossa Senhora das Candeias de uma Congregação de Nossa Senhora da Purificação ou dos Mercadores, cuja rua fica nas proximidades...

5. Numa cidade como a do Porto as relações interconfessionais teriam fatalmente de acontecer.

O primeiro caso de um casamento misto que directamente conhecemos é de 1704. O seu contexto é o incremento do movimento mercantil em torno da exportação dos vinhos do Norte e do Douro, escoados respectivamente pelos portos de Viana e Porto, a partir de agora ao sabor do novo estímulo constituído pelo Tratado de Methuen, assinado a 27 de Dezembro de 1703, e a presença de tropas britânicas no nosso território, no quadro da opção estratégica portuguesa pela aliança política e militar de suporte às pretensões de Carlos, Arquiduque de Áustria, à sucessão do trono espanhol. Trata-se de um aparentemente anódino episódio, esquecido numa miscelânea da nossa Biblioteca Nacional. Os seus protagonistas são dois modestos elementos da colónia inglesa, de recente radicação no Porto, ao serviço dessa mesma colónia, e precisamente vindos a tentar a sua sorte nessa nova conjuntura atractiva à fixação de novos efectivos,

10 ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal*. Barcelos, 1968, vol. II, p. 405.

dado o bom incremento dos negócios.

Na arriscada situação em que se envolvem, que pano de fundo temos de reconstituir? Fora da barra do Douro, vigilantes, estavam então algumas fragatas da esquadra inglesa, que no mês de Março tinha vindo conduzir a Lisboa o Arquiduque Carlos, acompanhado de um exército anglo-holandês.

A história conta-se em breves palavras¹¹: Isabel Fiúza, inglesa, católica, filha legítima de Roberto e de Maria Fiúza, moradores em Londres, veio para o Porto em 1699, em companhia de Doroteia Alvar, mulher de João Alvar, igualmente ingleses e católicos romanos. Nesta casa viveu até passar, em 1702, ao serviço de Diogo Prim, inglês, anglicano. Trabalhando aqui, conheceu o oficial de barbeiro inglês Tomás Mason, anglicano. Ora, estando Isabel «jurada» com o dito Tomás Mason, e querendo este recebê-la por sua legítima mulher, «a fora persuadir que tractasse de concluir o casamento». No entanto, a diferença religiosa entre ambos, parecia-lhe a ela, em Portugal, uma dificuldade inultrapassável em ordem à realização desse casamento, pelo que incitou mesmo Tomás a que primeiro se fizesse católico. Objectando ao seu raciocínio, Tomás, Diogo Prim, seu amo, e outros ingleses não católicos, lembraram-lhe ser coisa comum, em Inglaterra, a celebração de casamentos entre católicos e «hereges», e sugeriram-lhe ainda que, não sendo ela portuguesa, mas inglesa, podiam casar «seguinte o estilo e observância de Inglaterra». Da objeção à sugestão prática, procurando salvar as opções religiosas de cada um, foi um passo: celebrando aquele casamento fora da cidade e de solo português, dentro de uma embarcação inglesa, era como se aquele matrimónio fosse contraído em Inglaterra. Era só aproveitar a presença no Porto de um capelão da armada inglesa, num momento em que, como então, ancoradas fora da barra, várias fragatas daquela nação se encontravam de guarda à costa portuguesa. Assim se tentaria.

À luz da documentação, é quase possível sentir o quadro físico na reconstituição da acção:

Domingo, vinte de Julho de 1704. Noite fechada: cogitante e ensimesmado, o burgo portuense estava imerso em suas graníticas humidades, silêncio e sombras. Com as trindades, fora-se paulatinamente amortecendo a alacridade dos sons, num leve murmúrio de preces e no preparo, no remanso dos lares, da luz bruxuleante das candeias. Na Ribeira, recrudesceram alguns vultos sobre um batel que aguardava junto ao cais. Passados momentos, o chapejar isócrono dos remos fê-los sucessivamente passar ao largo da Porta de Banhos, Forte da Porta Nova, Peirão de Miragaia, Convento de Monchique. Ultrapassado o caudaloso lugar da Franquia, das visitas dos navios, ter-se-ão talvez imobilizado no remanso das Lobeiras da Ínsua, junto ao Ouro, fronteiros já à barra. Naquele

11 Cf. Biblioteca Nacional de Portugal, *Reservados*, COD. 729, fls. 105 – 116.

escaler, pertencente a uma das fragatas inglesas então estacionadas fora da barra do Douro, àquela hora, à débil luz do luar ou de incertos archotes, um padre da Igreja Anglicana, capelão da armada inglesa, presidia à celebração do casamento entre a inglesa, católica - romana, Isabel Fiúza, e o inglês anglicano, Thomas Mason.

Denunciada, esta celebração valeu a Isabel Fiúza a sua prisão no aljube eclesiástico e um processo movido pela justiça do ordinário, que, dada a não observância, neste caso, do disposto pelo Concílio Tridentino e pelas Constituições do Bispado, julgou e declarou ser este matrimónio «nulo, clandestino, e inválido». É interessante verificar que, presa a «ré», o Santo Ofício se absteve de intervir e o caso não foi mais demorado e penoso, sob especial influxo de certas circunstâncias ineludíveis: desejar evitar a recalitração dos ingleses do Porto e a queixa formal do respectivo cônsul, pois entre eles, mesmo por parte de alguns católicos romanos, se defendia que aquele matrimónio devia ter o mesmo privilégio «como se fosse contraído em Inglaterra», o escasso saber, humildade e rusticidade da «ré», e, finalmente, o facto de o seu «chamado marido» ter entretanto abjurado a «heresia» por «ela o persuadir». Um caso, enfim, em que a força dos afectos se revelou um “providencial” instrumento de persuasão...

Efectivamente, num livro de registos de casamento da Paróquia de S. Nicolau, no ano de 1707, lá encontramos o concludente assento:

Aos vinte e hum dias do mes de outubro do anno de mil e sette centos e sette, pollas coatro para as sinco horas depois do meio dia, contrairão Matrimonio nesta Igreja de São Nicolau, por palavras de presente, em minha presença e de outras muitas pessoas, Thomas Massão, Ingles, novamente [= recentemente] convertido a Igreja Catholica Romana, morador na Rua do outeiro desta freguesia, filho legitimo de Guilherme Mossam e de Margarida Mossão, do lugar de Hereford, Reino de Inglaterra, com Izabel Phiúza, Ingleza, Catholica Romana, moradora na Rua nova, filha ligítima de Roberto Phiúza e de Maria Phiúza, moradores que forão na cidade de Londres e em outros lugares do Reino de Inglaterra, do que forão testemunhas que comigo assignarão Ricardo Hyluard e sua Mulher Margarida Hyluard , e Pedro Godinho Botelho, todos moradores junto ao Adro de São Francisco. Antes de se receberem apresentarão huã Sentença do Reverendo Vigairo Geral deste Bispado, pella qual julgou ser nullo e de ninhuã validade o Matrimonio que os sobreditos contraentes atentarão celebrar no Rio douro em presença de hum Ministro Hereje, sem goardarem o que dispõe o sagrado Concillio Tridentino, o que fizeram sendo o contraente ainda Protestante, e ttamem aprenderão(sic) hum mandado do ditto Reverendo Doutor Vigairo Geral para que eu assistisse aos recebimentos

porque se avião corrido Banhos sem sair impedimento, e porque avião justificado perante o ditto Reverendo Doutor que não tinham na sua pátria impedimento, huã couza e outra sobescreveo o Escrivão Bento Moreira de Sampayo, em abzencia do escrivão Jozeph de Barros, que o foi do Livramento da contraente, a qual Sentença tornei a entregar ao dito contraente Thomas Mossam que assignou em como a recebeo, do que tudo fis este termo que comigo assignarão.

Tomás, por certo resultado de uma prática profissional, assina com uma letra desenvolta. A seu lado, escrita de forma clara, mas mais rudimentar e esforçada, vemos a enternecedora assinatura de Isabel, já – finalmente – com o sobrenome do marido: Elizabeth mason¹².

12 Cf. Arquivo Distrital do Porto, S. *Nicolau*, C. 2, fl. 42 v.º.

RELIGIOSIDADE POPULAR E INQUISIÇÃO EM TERRAS DE BASTO

PEDRO VILAS BOAS TAVARES
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM
ptavares@letras.up.pt

RESUMO: Com recurso a estudos conhecidos e fontes agora disponíveis, faz-se uma preliminar sondagem aos impactos recensáveis da ação do Santo Ofício em terras de Basto, com particular incidência nas manifestações da religiosidade popular mariana, centradas na secular ermida de Nossa Senhora da Graça.

PALABRAS-CLAVE: Inquisição, Missionários, Congregações Laicais, Escatologia.

ABSTRACT: Using known studies and sources now available, it is here done a preliminary survey to recensable impacts of the Holy Office action in Basto lands, with particular focus on manifestations of Marian popular piety, centered on the secular shrine of Nossa Senhora da Graça.

KEY-WORDS: Inquisition, Missionaries, Lay Congregations, Eschatology.

1. Como é sabido, depois de uma longa acção de pressão político-diplomática, D. João III obteve em 1536 de Paulo III o estabelecimento do Santo Ofício da Inquisição em Portugal pela bula Cum ad nihil magis. Era resposta, sobretudo, à questão social dos judaizantes cristãos novos, criada com o decreto de 1496 de D. Manuel, de expulsão ou conversão forçada dos judeus, cujo número engrossara exponencialmente em Portugal em 1492, com a admissão no território nacional, negociada e autorizada por D. João II, de larguíssimos milhares de sequazes da lei de Moisés, expulsos pelos «reis católicos» de Castela e Aragão¹. Perante graves desordens, motins e explosões de tensão social antijudaica, o próprio D. Manuel pedira já ao Papa, pela primeira vez, no distante ano de 1515, o estabelecimento do tribunal da fé no nosso país.

1 * Universidade do Porto. Membro do Grupo de Investigação «Sociabilidades, Práticas e Formas de Sentimento Religioso», da Unidade de I&D (FCT) CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n 4150-564, Porto, Portugal. ptavares@letras.up.pt O texto *infra* resulta da intervenção com que, a 13.06.2014, na Biblioteca Municipal, o autor participou no ciclo de conferências organizado pela Câmara Municipal de Mondim de Basto, no âmbito das Comemorações dos 500 Anos dos Forais Manuelinos.

Cf. ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal*. Barcelos: Civilização Ed., vol. II, 1968, p. 382-402.

Em 1540 tem lugar o primeiro auto de fé público, em Lisboa, e, após hesitações de uma «fase experimental», os primeiros tribunais do reino coagulam em Lisboa, Coimbra e Évora, bem como as primeiras «instruções» norteadoras no Regimento de 1552, o primeiro regimento da Inquisição. O sistema processual inquisitorial está relativamente estudado² e a história do tribunal ainda recentemente recebeu uma importantíssima aporção por parte de José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocchi³. Como é evidente, aqui e agora, neste ensejo, não nos fica lugar à retoma de grandes considerações historiográficas genéricas sobre o funcionamento global de uma instituição social e culturalmente tão importante e duradoura como esta, limitando-nos por isso à remissão para uma vasta bibliografia científica de referência que nos permita acompanhar, com segurança, os primeiros dados de observação concreta e específica sobre o impacto da Inquisição nas Terras de Basto, algo que julgamos completamente por iniciar.

Uma primeira sondagem, apesar de tudo, pode ser já significativa, e sobretudo incentivo a cometimentos mais numerosos e extensos em termos de história social da Região, dado que este tipo de fonte é hoje extremamente acessível e facilmente fértil em resultados, assim haja capacidade de leitura, contextualização e sentido crítico. Digamos apenas, para já, que a nossa terra acompanhou, necessariamente, a ligação estreita, de malha apertada, que toda a catolicidade do centro e norte do país passou a experimentar do tribunal de Coimbra, tal como as duas outras mesas nacionais rigidamente subordinado ao poder do Conselho Geral do Santo Ofício e do Inquisidor Geral. A vigilância e a repressão decorriam não apenas da acção da rede de «comissários» e «familiares do Santo Ofício», olhos e longo braço regional da Inquisição, mas sobretudo da instauração geral, formal, sublinhada pela publicação anual de éditos da fé e da graça, do imperativo canónico de «denunciação» própria e do próximo em matéria de heterodoxia, algo que configurou nas comunidades locais uma massiva psicologia de medo, segredo e delação que fizeram da inquisição uma corrente mentalidade social⁴...

2. Criptojudaísmo em Basto?

Em relação à questão judaica, cumpre desde já desmontar uma infundada teoria que apresenta as Terras de Basto como importante reduto de descendentes

2 Cf. nomeadamente BETHENCOURT, Francisco — *L'Inquisition à l'époque moderne, Espagne, Portugal, Italie, XV^e-XIX^e siècle*. Paris: Fayard, 1995, p. 42-53.

3 *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Esfera dos Livros, 2013. Cf. DIDIER, Lucília — *Nota crítica. «Via Spiritus» 20 (2013)*, p. 251-282.

4 Sobre esta matéria cf. ALCALÁ, Angel (org.) — *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984.

da «gente de nação». Nada haveria a apontar, se fosse esse o caso; seria até talvez honroso, dado o relevantíssimo papel dos cristãos-novos como força social dinâmica no Portugal de Antigo Regime, anterior ao pombalismo. Mas, consultando o Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra (1541-1820), organizado por Luiz de Bivar Guerra⁵, mesmo juntando-lhe alguns outros casos aí não recenseados⁶, são relativamente poucos os processados da região⁷, e mesmo que tivessem sido todos processados como judaizantes (o que manifestamente não é o caso), ainda assim, distribuído o seu número ao longo de todo o tempo de vigência do tribunal, a afirmação continuaria insustentável.

É verdade que, tal como algumas regiões da Beira, Basto, como região «montuosa» e interior, era então pouco povoada, desse modo apta a receber redes familiares que quisessem estar mais a salvo de «devassas» e ameaças que necessariamente seriam maiores em centros populosos. Em 1441 o concelho de Celorico fora declarado couto para 30 homiziados, o que diz bem da escassez do seu povoamento. Ainda como exemplificação, verifiquemos que em 1527 a freguesia de Santa Maria de Moreira do Castelo tinha apenas 35 fogos. S. Clemente de Basto, uma das mais extensas freguesias do Minho e a mais importante do Concelho de Celorico, contava nessa data o modesto número de 150 fogos, o que multiplicado pelo coeficiente 4, dá uma freguesia com seiscentas almas. Do século XVI para o XVIII, mais precisamente no espaço de 231 anos, a população terá crescido para o dobro; em 1758, em S. Clemente, contavam-se 315 fogos, correspondendo a 1169 almas, e em 1800 continuava a verificar-se um crescimento seguro: 1351 almas, distribuídas por 358 fogos... Mas, se no início de quinhentos o povoamento era débil, cumpria ainda que as actividades económicas fossem relativamente aliciantes para os adventícios e que a sociedade regionalmente organizada não fosse, como fundadamente suspeitamos, altamente hostil ao elemento populacional de origem semita.

A ideia de uma forte componente de sangue hebraico na região ter-se-á

5 Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, vols. I e II.

6 De acordo com o que lemos em Elvira Cunha de Azevedo Mea — *A Inquisição de Coimbra no Séc. XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto, II vol., 1989, p. 511-512, para quinhentos, haverá que juntar mais dois processos, e em setecentos o processo movido a João Pinto, lavrador natural e morador de S. Martinho de Vale de Bouro, «apresentado» em 1759, caso a que nos reportaremos mais demoradamente, bem como aos seus seqüazes (um total de dez processos).

7 Eis os dados coligíveis do referido *Inventário* de Bivar Guerra, Vol. I, pp. 293-294: *Processos «de Jerónimo de Macedo, de Santa Tecla, Basto, morador em Amarante* (1688); *Diogo de Carvalhaes, quinteiro, de Villa Garcia, Basto, e morador na Quinta da Avellada ahonde he caseiro* (1689); *de André Pinto, filho de Manuel Pinto, de Santo André de Tolões, morador em Gatam, concelho de Basto* (1689); *de Maria Fernandes, mulher de António Gomes, Amarante, Tolões, concelho de Basto* (1689); Vol. II, p. 355 e p. 411: *de Maria Gonçalves de alcunha a vascoa, viúva de Miguel Alves, alfaiate, de Santa Maria de Caneado* (1723); *de Josefa da Silva, viúva de Paulo Teixeira, trabalhador, de Santa Leocadia de Massieira, concelho de Basto* (1749); *de Manuel Ferreira, moleiro, de S. Cipriano da Lappa [por Chapa], concelho de Basto* (1749); *Apresentação de José António, de S. Martinho do Arco, morador em Ribeira de Pena, Villa Real* (1782).

gerado contemporaneamente, com ajuda de um livro narrando a genealogia de Arthur Ben-Rosh ou Bar-Rosh (o capitão do exército português Artur Barros Basto), cujos antepassados teriam sido no tempo de D. Manuel forçados a aderir à fé cristã e, transmutando o seu nome em Barros, teriam passado às terras de Basto (donde o nome Barros de Basto). Mais tarde, aqui incomodados pelo Santo Ofício, teriam saído para o exílio, irradiando por vários países, até ao regresso a Portugal, implantado o liberalismo, dos próprios avós do capitão Artur de Barros Basto⁸. Mas como haveremos de levar muito a sério tais afirmações relativas à permanência dos Ben-Rosh em Basto, afirmações de que não nos são dados meios de controlo, se o próprio Mário de Saa, escritor furiosamente anti-semita, que minuciosamente no-lo conta, alega que esta história genealógica é «mais ou menos lendária em seus princípios»⁹?

Note-se que recentemente Ilídio de Araújo admitiu que as chamadas «casarias de Penalva», em S. Clemente, teriam sido ocupadas por umas refugiadas trânsfugas, com suas crianças de colo, «provavelmente mulheres judias da comuna de Guimarães, fugidas às perseguições de 1497 e cujos descendentes aí viveram até ao século XVII»¹⁰. Não nos dá o autor a fonte das suas afirmações e suposições, e como a história não se faz com hipóteses, ficamos praticamente na mesma...

As actuações inquisitoriais na região dever-se-iam certamente muito mais a outras razões, e bastantes mais triviais entre humildes trabalhadores braçais, por vezes desesperando sob o peso das canseiras diárias, como «blasfémias e proposições com palavras escandalosas», a tão frequente defesa da «fornicação simples»¹¹, outras proposições laxistas, «ofensivas das orelhas piás», o uso de práticas mágicas e supersticiosas... e até, num caso singular que aqui evocaremos, a sustentação de proposições heréticas por parte de um lavrador de S. Martinho de Vale de Bouro, que soube alentar, manipular e dirigir, durante algum tempo, no seio de um conventículo religioso por si organizado em Mondim, uma impressionante tensão escatológica popular relativa à consumação dos tempos, mesclada com os habituais receios infundidos pela doutrinação dos novíssimos na mente do povo crente e simples dos campos.

8 Sobre a personalidade deste militar, fundador da sinagoga do Porto em 1923, vide MEA, Elvira Cunha Azevedo, STEINHARDT, Inácio — *Ben-Rosh. Uma biografia do capitão Barros Basto, o apóstolo dos mar- ramos*. Porto: Afrontamento, 1997.

9 Cf. *A Invasão dos Judeus*. Lisboa: Imprensa Libânio da Silva, 1925, p. 130-133

10 *Memórias arquitectónicas e tumulares dos antigos «Fidalgos de Basto»*, in *Casa Nobre um Património para o Futuro* (Actas do 2.º Congresso Internacional), Município de Arcos de Valdevez, 2011, p. 461.

11 Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas — «*Formicazione*». In PROSPERI, Adriano — *Dizionario storico dell' Inquisizione*. Ed. della Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. I, p. 840; SAAVEDRA, Pegerto — *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica, p. 281-284.

3. Missões e missionários em Basto

Com recurso a fontes inquisitoriais, a primeira vez em que claramente sentimos vibrar colectivamente o povo de Mondim em torno da paixão religiosa de uma vida cristã mais intensa e reformada ocorre por ocasião de uma grande missão do interior aqui pregada pelo grande poeta e missionário fundador do varatojo, Frei António das Chagas.

No final de Novembro / primeiros dias de Dezembro de 1677¹², muito doente, de todo incapaz de pregar, na ressaca do esforço de outras missões do interior, aqui chegou à vila de Mondim o fradinho com dois companheiros. Encontrara a população dividida em dois bandos inimigos, graças à odienta conduta do pároco local, que nessas refregas a custo escapara com vida fugindo pelo quintal da sua residência de uma invasão de mulheres amotinadas... Os dois outros missionários fizeram alguns sermões, apaziguando os ânimos, mas mesmo assim, por exigência popular, tivera de subir ao púlpito, para consolidar a «redução» obtida¹³. Afinal uma trégua e não uma paz perpétua...

Passados dez / onze anos tinha-se de novo incendiado «muita desunião entre os moradores e o seu pároco» e nova missão chegou a Mondim, desta feita dirigida por um jovem pregador, António da Fonseca, em processo de admissão na novel Congregação do Oratório.

O êxito foi difícil, mas parece ter sido mais completo do que o da missão varatojana. Depois de uma série de pregações suas, «em forma de missão», na Quaresma de 1688, embora encaminhando os mondinenses «a muitos exercícios de virtudes, nunca pôde conseguir que se unissem e largassem os ódios», até que, desconfiado do bom final da empresa, no tempo das celebrações do tríduo pascal, Fonseca «se resolveo a pregar o [sermão do] Mandato, confiando tirar delle o fruto, ponderando o lugar de Christo Senhor Nosso se por aos pes de Judas»: nessa pregação, foi tanta a edificação evocativa do lava-pés, que o pároco e os fregueses se puseram então aos pés uns dos outros, pedindo perdão e perdoando-se mutuamente¹⁴...

O talentoso presbítero, então com vinte e oito anos, era natural da vila de Amarante, filho de Domingos Fonseca, barbeiro e sangrador, natural do lugar de Era, freguesia de Santo André de Telões, concelho de Celorico de Basto, e sua mulher, Maria Gomes, filha do ferrador da Rua da Portela, naquela vila. Ao casarem tinham vindo residir em Amarante, na Rua da Portela, onde lhes

12 Cf. CHAGAS, António das — *Cartas Espirituais* (Seleção, Prefácio e Notas de M. Rodrigues Lapa). Lisboa: Sá da Costa, 1957, p. 94-101), onde o próprio fornece esta indicação: em 24.11.1677 escreve uma carta de Vila Real anunciando partir para Mondim, «lugar onde anda[va]m todos os demónios»; em 8.12.1677 escreve uma outra carta, já datada de Amarante, com referência aos sucessos de Mondim.

13 CHAGAS, António das — *Cartas Espirituais*. Ed. cit., p. 97.

14 ANTT, *Inquisição de Coimbra*, Processo 10318, Maço 6, 1.ª Parte, fl. 516 v.º.

nasceram os filhos, ele e o seu irmão Manuel. O avô paterno, o Padre Gregório Pires, fora vigário da igreja de Telões e natural do lugar de Todeia, da mesma freguesia.

Abreviando razões: António da Fonseca viveu os primeiros anos em Amarante, até que o pai, bem visto e relacionado no burgo amarantino, terá desejado isentar o filho da sua própria arte, e sabendo que ele podia tirar inquirições limpas, como frequentemente ocorria com tantos chefes de família de extracção ordinária ou dos ofícios, terá visto no latim, a aprender na terra, o passaporte para a vida eclesiástica, opção de maior segurança e honra para a sua casa¹⁵. Depois da cartilha, aprendeu o latim com os dominicanos de S. Gonçalo. Aos dezasseis anos foi para Vila Real, aprendendo filosofia em S. Domingos e daqui para a Batalha. Tinha tenções de tomar hábito, mas foi persuadido por uns parentes religiosos de S. Francisco a tomar hábito da observância. A pretensão foi-lhe aceite, mas entretanto deveria estudar em Braga «teologia moral e especulativa». Efectivamente aqui frequentou as aulas públicas dos gracianos do Convento de Nossa Senhora do Pópulo e dos inaciano do Colégio de S. Paulo. Finalizada a teologia foi admitido às ordens, tendo previamente provado que «por si e pelos seus pais e avós era «legítimo e inteiro christam velho, limpo e de limpo sangue e geração, sem raça alguá de judeo, mouro, negro, mulato, mourisco nem de outra alguá infecta nação das reprovadas em direito», sem qualquer deles ter sido preso, punido ou penitenciado pelo Santo Officio, ou ter pago «para a finta ou pedido da gente de nação hebreia» ou disso ter sido «infamado», antes tendo todos sido sempre «tidos, avidos e conhecidos por inteiros e legítimos christãos velhos», sem do contrario «haver fama ou rumor», uma impante, prolixa, infelizmente trivial e lamentável fórmula que apenas muito mais tarde a «piíssima lei» josefina de 25.5.1773 haveria de execrar. António da Fonseca recebeu ordens maiores aos vinte e seis anos, mas efectivamente não chegou a ingressar em claustro nenhum, permanecendo na cidade dos arcebispos algum tempo «ao concurso das igrejas». Desgostoso de sucessivas preterições nas «oposições» a igrejas do arcebispado, regressou à sua vila natal. Tirando dividendos da sua larga preparação escolar, aqui iniciou o seu ciclo de pregador de sucesso e inculcador da oração mental pública. As pregações eram então apenas a solicitação das igrejas e confrarias, por ocasião das festividades do calendário litúrgico, mas dois anos depois, em 1688, como vimos, já também pregava «evangelicamente», ou «em forma de missão». Tinha então desejo «de se recolher na Religião do Varatojo» e, pelos vistos, começara a

15 Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas — *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, p. 204-205.

adoptar-lhe as práticas¹⁶...

Estava António da Fonseca nesta encruzilhada vocacional quando a Amarante lhe vieram falar, convidando-o a entrar na Congregação do Oratório de Viseu os Padres José Caldas e Diogo Pereira, autorizados pelo fundador, Padre Bartolomeu de Quental. Acedeu, mas com a condição de apenas entrar após as pregações daquela Quaresma e Páscoa em Mondim e Atei. No Domingo de Páscoa ainda andou acompanhando o pároco de Mondim na visita às casas das pessoas principais da terra, com as quais aquele se havia finalmente congado.

Porque fazemos “ficha biográfica” ao autor desta grande e bem-sucedida missão em Mondim? Não apenas porque é alguém, como vimos, por laços familiares ligado à região. Não apenas porque à história mondinense interessa, obviamente, o conhecimento da pastoral de cristianização social pós-tridentina que aí teve lugar. Não apenas porque as marcas, mesmo materiais, dessas missões do interior estão patentes, nomeadamente na inculcada prática da via-sacra, com seus cruzeiros e capelas, reconstituindo o «sacro monte» e os passos da Paixão, ou até mesmo na frequente organização missionária de efémeras congregações e escolas de oração mental pública, frequentadas, ainda que «idiotas e sem letras», por significativo número de leigos (e vemos em S. Cristóvão de Mondim, em mísula de granito de uma porta lateral da igreja, o símbolo de precoce e interessante devoção cordial por parte dos fiéis, se não mesmo o que nos parece o símbolo de uma congregação do «amor divino» sediada no espaço daquela matriz). Mas também porque tudo o que referimos resulta de informações de um processo inquisitorial incoado em 1694 pelo Santo Ofício da Inquisição de Coimbra a este Padre António da Fonseca que, tendo começado a sua carreira sacerdotal como grande e promissora revelação missionária, em Mondim de Basto, passado meia dúzia de anos se veio a tornar motivo de escândalo, engulhos e vergonha para a nascente Congregação do Oratório, pela acusação de adepto das heresias quietistas de Miguel de Molinos, condenadas em Roma em 1687 pelo Papa Inocêncio XI.

Efectivamente saiu em concorrido auto-de-fé realizado no Terreiro de S. Miguel de Coimbra a 14 de Junho de 1699, na companhia de dois outros padres seculares, castigados por idênticos delitos. O grande brado do caso levou o grande tratadista de teologia ascética e mística, Padre Manuel Bernardes, a ter de sair a lume, pouco depois da prisão daquele seu confrade de roupeta, com a Luz e Calor (Lisboa, Miguel Deslandes, 1696), conhecido vade-mecum de teologia mística, destinado a apurar e esclarecer conceitos dentro da mais estrita tradição ortodoxa, a defender a linha pastoral do Oratório português e a reivindicar

16 Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas — *Beatas, inquisidores e teólogos*. Op. cit., p. 207; ANTT, *Inquisição de Coimbra*, Processo 10318, *ibidem*, fl. 515 r.º.

a legitimidade de os leigos continuarem a aceder à vida contemplativa, nomeadamente à «oração de quiete adquirida», encostando-se àquilo que os magistérios teresiano e sanjoanista haviam ensinado sobre a «oração de fé pura, de silêncio interior e presença de Deus»¹⁷.

Como se operou a queda do «Santo de Midões»¹⁸. Actuando nos domínios serranos da diocese de Coimbra, António da Fonseca conheceu em Nabais Arcângela Henriques ou do Sacramento, uma beata «na opinião de muitos» tida por «mulher de virtude». A partir de um edifício pré-existente, adaptado à função, fundou em Midões um recolhimento para treze mulheres, de que passou a ser director espiritual, fazendo de Arcângela a regente dessa casa. Quanto mais cresceram as alegadas manifestações de estados teopáticos e dons espirituais de Arcângela, mais se aprofundou a relação de cumplicidade entre director e dirigida, marcada por atribuladas relações sexuais. Como forma de desculpabilização passaram a espiritualizar as próprias lascívia e a fazer carnalização de alegorias sacras. Se se tratasse de assumidas fragilidades da carne, não teriam conhecido a braço castigador do Santo Ofício. Mas com comportamentos contrários aos mandamentos, nomeadamente ao Sexto, nem por isso deixavam de se apresentar aos outros como santos, recorrendo a extensas e tortuosas explanações doutrinárias, ora apresentando tais actos como lícitos e santificantes, ora como resultado de «violências diabólicas»... Assim, sendo sobretudo da «doutrina da fé» que cuidava o Santo Ofício, por esta via se agravava a situação dos cúmplices, cujas formulações remetiam para o teor de algumas das 68 proposições condenadas do heresiarca aragonês. O ex-missionário terminou os seus dias, porventura contrito, nos cárceres do Santo Ofício, e Arcângela do Sacramento, depois de uma passagem pela cadeia da portagem de Coimbra, viu-lhe comutado o degredo de oito anos no Brasil, terminando a vida reclusa em casa de um conhecido cidadão nobre daquela cidade¹⁹.

4. Abjuração de João Pinto, lavrador de S. Martinho de Vale de Bouro e dissolução do seu efémero “conventículo” de Vilarinho (Mondim).

Este caso, tratado pela Inquisição de Coimbra, foi já objecto de muito interessante estudo e meritória publicação por parte do Doutor António Ribeiro, tendo por base a sua dissertação de mestrado apresentada em 2002 à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, com sugestivo e bem carregado título

17 TAVARES, Pedro Vilas Boas — *Beatas, inquisidores e teólogos*. Op. cit., p. 43.

18 Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas — *Camilo perante a repressão inquisitorial do embuste e da falsa santidade. O caso de O Santo de Midões*. In *Literatura e História* (org. Maria de Fátima Marinho). Faculdade de Letras do Porto, DEPER, 2004, vol. II, p. 267-276.

19 TAVARES, Pedro Vilas Boas — *Beatas, inquisidores e teólogos*. Op. cit., p. 268.

– Um buraco no Inferno, João Pinto o lavrador heresiarca e a Inquisição. Pela sua valia, a esta obra nos reportaremos, já que a análise do processo aí feita, bem como o apêndice documental apresentado, com transcrição de importantes partes do mesmo, nos dispensa, pelo menos provisoriamente, da consulta directa dele no ANTT.

Este enredo inquisitorial, situado nos anos de 1758-1759, no início da política oficial das «Luzes» pombalinas (palpável a nível das elites, mas longamente indetectável ao nível das massas rurais), mostra mais uma vez o impacto das missões do interior na religiosidade popular, sempre propendendo para a magia e para “superstições” vindas frequentemente do paganismo, já que, mesmo em meados de setecentos, a cristianização dos costumes e da sociedade continuava incompleta, não obstante todo o aparato doutrinador pós tridentino em curso.

João Pinto, o principal protagonista, que se apresenta voluntariamente na Mesa do Santo Ofício da Inquisição de Coimbra a 21 de Maio de 1759, declara-se cristão-velho, lavrador, solteiro, sem filhos, de trinta e sete anos de idade, filho de um homónimo pai, também lavrador, e Catarina da Silva, natural do lugar dos Mourões, freguesia de S. Martinho de Vale de Bouro, e morador no lugar de Moreira de Além, da dita freguesia, termo da Vila de Basto²⁰. Baptizado e crismado, sabia ler e escrever, tinha alguns livros de piedade por onde lia e, antes de vir para Vilarinho, «cuidava das suas fazendas, trabalhando com os seus bois e mais dois moços»²¹.

Não tinha manuseado apenas livros de espiritualidade. Tivera actividade de curandeiro. Conforme contou na Mesa de Coimbra, usara também um traslado manuscrito, em forma de caderninho, com fórmulas de oração e exorcismo, tiradas do chamado Livro de S. Cipriano, que lhe oferecera um homem secular, rico e abonado de bens, seu conhecido, de Boticas de Barroso, que por sua vez o houvera de um clérigo galego, exorcista, e cujo uso, alegadamente, não lhe fora estanhado por um «missionário apostólico» com quem contactara²². Na algibeira traria correntemente, a Introdução ao Símbolo da Fé, de Frei Luís de Granada, um clássico consagrado que revela as aspirações espirituais do lavrador de Vale de Bouro, e Casos Raros da Confissão, de Cristóbal de la Veja, S.J., (tradução de Baltasar Guedes, Coimbra, José Ferreira, 1673, com várias edições), e Báculo Pastoral de flores de exemplos, de Francisco Saraiva e Sousa (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1624), neste caso, dois livros contendo impressivas

20 Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno, João Pinto o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Coimbra: Palimage, 2006, *Apêndice*, p. 200.

21 RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno, João Pinto o lavrador heresiarca e a Inquisição*. Op. cit., *Apêndice*, p. 207.

22 Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., *Apêndice*, p. 208-210.

descrições relativas aos novíssimos e aos castigos eternos. Em seiscentos tinha-se multiplicado o gosto por este tipo de obras, com visões da Jerusalém Celeste e das penas do Purgatório e do Inferno, nomeadamente em vidas como a da Beata Verónica²³, editadas em formato pequeno, que se tornaram arsenal de exempla para os pregadores e alimento para um cada vez mais ávido e amplo público de leitores e ouvintes devotos²⁴.

Eis o principal fio desta trama: deslocando-se de Vale de Bouro a Vila Real, por causa de uma demanda, João Pinto calhou de pousar em casa do jornaleiro António Gaspar. Contou-lhe este «que naquele lugar havia huma Maria José que andava maleficiada» e já fora exorcizada em vão por um padre exorcista de Agilde²⁵. Leu-lhe a oração de S. Cipriano que já havia recitado a outras pessoas. Ficara melhor e João Pinto regressara à sua terra. Voltou a Vilarinho um mês depois com repetição da reza, uma outra terceira vez, e foi ficando cada vez mais tempo na casa da mãe da Maria José, até que «ultimamente estivera todo o mais tempo athe a Paschoa próxima passada». Eis a explicação que na sua Apresentação deu ao Santo Ofício para tão dilatada permanência:

(...) o motivo fora porque a dita Maria Joze principiara a responder por modo de quem tinha hum Espirito, dizendo que havião de preparar-se pera hirem a huma parte, e com efeito forão seguindo a dita Maria Joze, que se encaminhou pera o monte da Senhora da Graça pera o qual fora elle confitente e Antonio Gonçalves Antunes, marido da dita Maria Joze, e seu irmão Mathias e António Gaspar. (...) chegando junto da (...) capella da Senhora da Graça, junto da primeira cruz da via sacra, fizera (...) Maria Joze, posta de joelhos, hum grande pranto a Deos Nosso Senhor, abraçada com a cruz, o que elle confitente nam entendeo, e dahi se levantara e fora pera hum outeiro, mandando dispor aos circunstantes e a hum deles cavasse huma mouta, porque via debaixo della hum remedio que ali estava por mandado de Nosso Senhor, um tesouro que «havião de repartir», embora naquele momento lhe fosse «fugindo da vista», escondido que estava por artes mágicas...

Segundo posteriormente aclarou – imagine-se! – esse espírito que então falava em Maria José era «divino», mas «fora nacido de huma mulher errada de Mondim»; morrera sem a agoa do baptismo e fora deitado de huma ponte

23 Dedicada a D. Maria, filha bastarda de D. João IV (Lisboa, 30.4.1644, Carnide, 7.21693): *A Cortesã da Glória, ou Vida da Beata Verónica, religiosa do Convento de Santa Marta de Milão*. Lisboa: António Craesbeeck de Melo, 1671.

24 Cf. MENDES, Paula Almeida — «Vidas», «Histórias», «Crónicas», «Tratados»: *sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. «Lusitânia Sacra», 2.º Série, tomo XXVIII (Julho-Dezembro 2013), p. 173-215.

25 Cf. Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 18 e p. 201-202 (*Apêndice*).

abaixo», não tendo perigo porque os demónios o tinham levado «direitinho pello rio abaixo» e conservado numa ilha até ser metido no corpo daquela mulher e ser baptizado pelo Padre Eterno²⁶...

Naquela mesma oportunidade da Apresentação, relatou João Pinto que o dito Espírito que falava em Maria José revelara

que se havia de reformar o misterio da Santissima Trindade, ficando a alma delle confitente reverenciando o Padre Eterno e a della Maria Joze reverenciava a Senhora da Guia, filha da Senhora da Graça; e que elle confitente, pelo corpo, reverenciava o Apostolo São João, e que Antonio Gonçalves Antunes, marido da dita Maria Joze, pella alma reverenciava a Deos Nosso Senhor, e pello corpo a Santo Antonio, escolhido; e que Mathias Francisco, na alma, reverenciava ao Apostolo São Mathias; e que Diogo Francisco reverenciava na alma o Apostolo S. Pedro, e Antonio Gaspar, a seo tempo reverenciaria a Santo Antonio; e Francisca Alvares na alma reverenciava a São Francisco e no corpo a Madalena, por ter sido mulher errada; e Maria Alvares havia de ficar pera ultima deligencia que havia de ser a de São Joze, e que Maria solteira, irmam da dita Maria Joze, reverenciava na alma a Santa Maria, e sua mãe, Maria Afonso, a Santa Anna²⁷.

Não é minimamente abusivo ver aqui uma espécie de réplica ou recriação adulterada de atitudes e práticas com que, frequentemente, as congregações do Amor Divino, implantadas localmente, quase sempre por indução missionária, como centros irradiadores de oração mental e de práticas contemplativas, distribuíam os cargos da respectiva irmandade: além de «procuradores seculares», costumavam eleger doze mordomos e doze mordomas na corte celestial²⁸... Com deturpação do seu sentido original, a escola das almas ou «Meninos Celestiaes», conforme a lição do experiente tratadista crúzio D. Fernando da Cruz, assente na centralidade do mistério trinitário²⁹, passava aqui, sob a lógica da dupla João Pinto e Maria José para uma escolha de predominância mariana e hagiográfica adaptada aos saberes, gostos e circunstâncias locais, mesmo assim mantendo o número doze, sugerido pelo do «colégio apostólico»...

Tentando carrear todo o ónus doutrinal para cima de Maria José, João Pinto foi-se conservando «diminuto» nas suas confissões. Mas tinha operado uma extraordinária «revisão» à cosmovisão e à escatologia tradicionais. Conforme escreveu José Pedro Paiva, «tudo resultou do seu espírito imaginativo», de

26 Cf. Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 239 (*Apêndice*).

27 Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 19 e p. 201 e 202 (*Apêndice*).

28 Cf. CRUZ (C.R.S.A.), Fernando da — *Despertador do Amor Divino em huma irmandade consagrada ao dulcíssimo incêndio das almas, á deliciosa prenda dos corações, á Divina Pessoa do Espírito Santo, vida dos Justos e premio dos Bem aventurados*. Coimbra: João Antunes, 1698, p. 27-56 (1.ª edição, Lisboa: Miguel Deslandes, 1695).

29 Cf. CRUZ (C.R.S.A.), Fernando da — *Despertador do Amor Divino*. Op. cit., p. 115-137.

leituras que fazia e do que ouvia «quer a clérigos quer aos leigos com quem convivia». Pela sedução das ideias e do imaginário, pelo aparente resultado dos seus exorcismos, «pela proposta de uma vida diferente» e ainda pelo receio que os seus alegados poderes infundiam, João Pinto logrou congregar à sua volta e de Maria José, organicamente, um grupo de adeptos, auto designando-se «apostolado»³⁰.

Este grupo, embora olhado de soslaio por boa parte do povo, havia participado da vida religiosa colectiva enquanto tal, como acontecera na Procissão dos Passos de 1759, na qual saía publicamente a alumiar o andor, jactando-se mesmo Diogo, um dos «apóstolos», – sinal talvez de um especial adestramento e familiaridade na meditação imaginativa, na chamada composição do lugar –, de que enquanto o povo via a imagem, eles viam Cristo diante deles a caminho do Calvário³¹.

Da construção de ideias concatenadas por João Pinto fazia parte a de um dilúvio universal apocalíptico de areia, do qual o «apostolado» escaparia, fugindo para a capela do alto do monte da Senhora da Graça, e para um «mosteiro» que aí se construiria, ainda a tempo de recolher todas as pessoas «que Deus determinasse». Aparentemente, conforme a leitura de José Pedro Paiva, esta doutrina «remetia para uma reforma que se consumaria em três momentos/mistérios: a idade da Senhora da Guia, a da Senhora da Misericórdia e a de São José». Uma réplica popular, muito adulterada e tardia, das «três idades» de Joaquim de Flora? É bem possível... E propunha ainda, de facto, «o fim do Inferno», já que através de um buraco, aberto do cume do Monte Farinha ao topo do Inferno, Nossa Senhora libertaria os eternamente condenados à danação»³². Mas também o fim definitivo do Limbo!... Assim afoitamente se exprimia o lavrador de Vale de Bouro:

O limbo se há de acabar e as almas hão-de sahir pera fora e serem baptizadas pellos anjos pera poderem entrar no ceo, que sem o baptismo se não entra lá; o inferno se há-de acabar desta sorte: há-de se abrir hum buraco no cimo do Inferno e a Senhora da Misericórdia há-de botar a sua vara pello buraco abaixo e chamar por aquella alma que quizer tirar, dizendo: Fullano, aqui estou. Respondera a alma. Dirá a Senhora: apegate. E assim as hira tirando huma a huma athe se acabar o Inferno³³.

Segundo António Ribeiro, o período da Páscoa de 1759 parece marcar o paroxismo das tensões escatológicas. Na Sexta-Feira Santa, a congregação, mas

30 *Prefácio* a RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 7.

31 RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 31-32.

32 PAIVA, José Pedro — *Prefácio* a RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 8.

33 RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 29.

também a povo em geral, celebraram então a «procissão do enterro do Senhor», segundo se percebe, de acordo com fórmulas consagradas, que vinham do século XV (de quando Paulo de Portalegre, um dos fundadores da Congregação de S. João Evangelista, trouxe esta prática devocional da Terra Santa)³⁴. Mas, junto a uma casa vizinha ao monte da Senhora da Graça, Maria José e João Pinto, estiveram também «enterrados» em palha e cisco vinte e quatro horas, sem comer nem beber. Era certamente a identificação com Cristo em novo exercício devoto de «composição do lugar», mas João Pinto reconhecerá no Santo Ofício de Coimbra que havia ainda o desejo daquilo que nos parece uma espécie de magia de contacto: «se recebessem a graça do tesouro» ficariam «em disposição que a terra os não poderia gastar»³⁵.

Como sabemos, chegaram aos nossos dias as promessas cumpridas por peregrinos amortalhados e/ou metidos dentro de caixões, neles, aos ombros de familiares, entrando na capela de Nossa Senhora da Graça, desta maneira (tão original em todo o Minho e Trás-os-Montes) agradecendo algum perigo mortal ultrapassado, na meditação da inexorável proximidade da morte³⁶. Não poderá estar aqui o que restou da continuidade das práticas rituais de «enterro» de que os confrades do «apostolado» foram expressivo expoente? De resto, os tradicionais clamores à Senhora da Graça, o uso antigo de oferecerem-se à Senhora animais de lavoura (vitelas, cabras e ovelhas), «fenómeno que não é muito vulgar em quaisquer romarias», não poderão constituir claro sinal de cristianização de práticas pagãs?³⁷ Ainda há pouco nos era recordado que «a 500 metros do Monte Farinha», no seio de um castro, ficava um santuário rupestre da época do bronze, adaptado e acrescentado na época romana³⁸...

A atracção do «apostolado» pela Senhora da Graça é perfeitamente natural. Resulta quase de uma imposição cósmica. Curiosamente, conjugando essa invocação com outras invocações marianas, dando primazia à Senhora da Guia, João Pinto projectara mesmo a construção no Monte Farinha de um outro templo, que substituiria quiçá o da Senhora da Graça. Como poderemos verificar, recorrendo às Memórias Paroquiais de 1758, em sete paróquias referenciadas na área do concelho de Mondim há dez invocações de Nossa Senhora. E, como de resto sublinha este processo de João Pinto, a Região de

34 Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas — *Paulo de Portalegre, hagiógrafo e primeiro memorialista Lóio*. In *Literatura y Cristiandad*, Homenaje al Profesor Jesús Montoya Martínez. Universidad de Granada, 2001, p. 2.

35 Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., *Apêndice*, p. 203.

36 Cf. CASTRO, António Borges de — *Nossa Senhora da Graça em Mondim de Basto*. Porto: Ed. Autor, 1968, p. 77 e 78.

37 CASAL PELAYO, Primo — *A Ermida do Monte Farinha em Vilar de Ferreiros*. Mondim de Basto, 1968, p. 34.

38 SERÉN, Maria do Carmo — *Pedras, montes e protecções: a religião no Norte pré-cristão*. «CEM, Revista do CITCEM», n.º 3 (2012), p. 160.

Basto funciona devocionalmente como um todo, onde se afirmam, ao longo do tempo, outros atractivos e populares templos marianos. A inclinação do lavrador para a Senhora da Guia pode explicar-se facilmente se nos lembrarmos que na Serra da Lameira (Moreira de Rei) há uma antiga e ainda hoje concorrida capela de Nossa Senhora da Guia, e que em Ribeira de Pena existe uma outra, mandada construir por dois fidalgos, Baltasar Pacheco de Andrade e Francisco Borges de Mesquita.

Como já se percebeu, esta gente da congregação, enquanto se abandonava às suas práticas beatas, não curava de trabalhar. Bem prometia João Pinto que ainda haveria de distribuir «uma rasa de dinheiro» a cada um. Tal obsessão do tesouro, chegara mesmo a levá-lo à tentação de celebrar um pacto com o demónio, para conseguir esse objectivo. O dinheiro era para ele compatível com a alta santidade alardeada e com a alta missão que se havia imposto. O dinheiro e o sexo, já que, contra o Sexto mandamento, copulara largamente naquele congresso de falsa beataria. Com Maria José e com outra «apóstola», Francisca Álvares, «mulher errada, que tinha parido três filhos»³⁹. Esta, arriscando-se também a que o tribunal lhe elevasse o nível de qualificação das suas culpas para molinosista, ainda insistiu em afirmar a santidade do lavrador de Vale de Bouro...

A luxúria acabava por ser, como sempre, uma atenuante em termos de «tenção herética». Na lógica racional do Santo Ofício, se o escopo era essa e outras vantagens materiais, ou de consideração social, os “doutrinadores” entravam, sobretudo, na classe dos hipócritas embusteiros, a castigar, mas com muitíssimo menos gravidade – claro – do que se fossem qualificados como hereges formais.

A sabedoria popular mondinense, na sua larga experiência social acumulada, parece ter recolhido – e ainda bem! – forte antídoto de desconfiança em relação a falsas santidades. Desde logo, neste último caso evocado, demonstra-o, como vimos, a relutância com que o povo geralmente acolheu as dissonâncias do chamado «apostolado», ofensivas das orelhas pias. Mas o adagiário popular aí está também, com boas achegas.

Nesta terra, evocando a imagem estereotipada das beatas antigas, fortes em exterioridades, dizia-se frequentemente: «Rosário ao pescoço, diabo no corpo», ou «Às vezes, atrás da cruz, está o diabo escondido!»... E quem não ouviu ou não disse «Quanto mais beato, mais coirato?»

De resto, o brado social das quedas e saídas públicas em auto-de-fé, e a animosidade de sempre dos «mundanos» contra os espirituais, foi fazendo ampliar o novelo...

As cantigas ao desafio não poderiam ficar indiferentes, em sempre tão

39 Cf. RIBEIRO, António — *Um buraco no Inferno*. Op. cit., p. 68; *ibid.*, p. 234 (Apêndice).

candente matéria. Ouçam apenas esta quadra final:
Ó beatas infringidas (sic) / Para que vos confessais?/
Não cumpris os Mandamentos / Mas os pecados mortais».

O HUMANISMO DE ERASMO

MARIA DE LOURDES SIGADO GANHO

UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

msirgadoganho@gmail.com

RESUMEN: Enquadrando-se no âmbito das comemorações dos «500 anos da edição do Elogio da Loucura (1511) Erasmo e a Europa, este artigo propõe uma interpretação da referida obra com base na procura de uma definição para a «loucura».

PALAVRAS-CHAVE: Erasmo, Elogio da Loucura, Europa.

ABSTRACT: Framing is part of the celebrations of the «500th anniversary of the edition of Praise of Folly (1511) Erasmus and Europe, this article proposes an interpretation of the work based on the search for a definition for "folly».

KEY-WORDS: Erasmus, Praise of Folly, Europe.

Desidério Erasmo, mais conhecido como Erasmo de Roterdão, devido a ser natural desta cidade, terá nascido cerca de 1467 e faleceu em Basileia em 1536.

Representante maior do Renascimento, temos, contudo de o situar, dado que faz parte do século XVI. O Renascimento caracteriza-se por ser um momento de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna, em que o século XIV já anuncia este movimento de renascita, de renascer, do que é clássico, ou antigo, por oposição ao que é velho, ou seja Escolástico.

O homem do Renascimento, como mostrou bem Eugénio Garin, sente-se diferente do homem da Escolástica e como que opera uma rutura, ligando-se aos gregos e os romanos como a fonte do seu saber. No entanto, temos de ter em consideração que há três séculos nos Renascimento, que o século de ouro é o séc. XV - momento de afirmação do humanismo renascentista, em que os seus representantes se sentiam diferentes, e se intitulavam estudiosos das humanidades, promovendo, por isso mesmo, o *studiahumanitatis*, ou seja, o estudo de um conjunto de disciplinas consideradas humanidades, a saber: a história, a filosofia moral, a literatura.

Neste século são figuras maiores, Marsilio Ficino e Giovanni Pico dellaMirandola, autores que o influenciaram, embora, na sua formação já se encontre, anteriormente ao contacto com o pensamento destes autores, o desenho humanista, diferente do *studiahumanitatis*. O século XVI, de facto, num desenvolvimento renascentista que vai para lá dos Alpes, movimento

cisalpino, encontra em Erasmo a sua principal figura.

Erasmo é um humanista pelo modo como privilegia os antigos, veja-se o conhecimento profundo que possui da mitologia greco-latina, que usa abundantemente na sua obra *Elogio da Loucura*, mas também o seu sentido da livre arbítrio, de valorização da patrística, pois os Padres da Igreja são, para os homens do renascimento, que criticavam os Doutores da Escolástica, os clássicos da Teologia, a atenção dada à paz, quer no que diz respeito à guerra, quer mesmo à concórdia entre as religiões, sendo a favor da unidade cristã, e tendo-se empenhado, fortemente, na sua defesa, ainda que no final, não tenha tido êxito, frente à rutura operada por Lutero. Se Giovanni Pico della Mirandola foi importante para a questão da liberdade, da paz e da unidade das religiões em nome do cristianismo, Marsilio Ficino não o foi menos no que diz respeito ao modo com sentiu a necessidade de uma renovação espiritual do cristianismo, mas conciliando essa atitude com Platão, pois o renascimento assinala, verdadeiramente, o retorno de Platão, lido no original grego, traduzido desse mesmo original. Contudo, o autor que mais o terá influenciado, em função do cariz dos seus estudos, foi Lorenzo Valla, devido ao seu interesse filológico.

De certo modo, podemos afirmar que o renascimento, para lá dos Alpes, ou seja entre os germânicos se deve a Erasmo. Na Grã Bretanha, embora seja uma figura menor, Tomas More partilha este seu entusiasmo.

Vejam, então, um pouco da sua vida, pois o seu percurso é significativo: tevedesde criança uma educação religiosa e entrou nos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Contudo, esta vida não o satisfazia e conseguiu ser secretário do Bispo de Cambrai. Em 1455 estuda teologia em Paris, centro Escolástico, que, mais tarde, o faz criticar os espírito sorbónico . Entretanto visita a Inglaterra e torna-se amigo e discípulo de Colet, e amigo de Tomás More, aqui, já numa atitude própria do humanista que iria ser, estuda literatura clássica e os Padres da Igreja, em seguida estuda grego, publicando uma obra intitulada *Manual do Cavaleiro Cristão*, uma espécie de breviário de religiosidade humanística. Revela-se um grande filólogo, de tal modo que no que diz respeito ao seu conhecimento do grego afirma que o grego dos Apóstolos não é o de Demóstenes, pois é o grego mais popular, que podia ser entendido por qualquer um. Este era um dos seus desideratos. Em seguida, cerca de 1506, vai para Itália, Torino, aí recebe o título de Doutor em Teologia. Publica os *Adagia*, que são constituídos por cerca de 3000 provérbios de autores clássicos, que lhe vai permitir, no *Elogio da Loucura* fazer tantas referencias a partir destes. O *Encomium Moriae* é redigido em 1509, numa semana, enquanto cavalga de Itália para a Grã-Bretanha. Aqui na Grã-Bretanha vai dedicar-se ao estudo do grego e de São Jerónimo.

Como não sente interesse pela vida monástica , o Papa Leão X dispensa-o

e passa a fazer parte do clero secular. Em Lovaina trabalha na versão grega do Novo Testamento e publica em Berlim obras sobre os Padres da Igreja: São Jerónimo, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Crisóstomo.

Quando a reforma de Lutero ganha forma, Erasmo não toma partido mas, nessa altura, redige uma obra intitulada *De Libero Arbitrio*, por oposição à posição de Lutero, o qual mais tarde irá redigir uma obra intitulada *De Servo Arbitrio*.

Em 1526 escreve a obra intitulada *O Defensor*, na qual se defende de Lutero e, ao mesmo tempo, se demarca das suas posições religiosas.

Hermenêutica da obra «Elogio da Loucura»

O *Elogio da Loucura*¹ é uma obra literária onde emerge a personificação mitológica da loucura, a qual é tomada, ironicamente, como simulacro, como artifício literário. E, nesse sentido, refere: «simular a loucura do louco é a suma sapiência»².

A obra, de 1508, redigida numa semana, é dedicada ao amigo Tomás More, em casa de quem esteve, dado que ambos se preocupam com questões relativas à sociedade da sua época como, por exemplo, a pobreza em que o povo vivia, ou mesmo a questão relativa à promoção da justiça. Enquanto pensadores ambos são cristãos platónicos, ou seja, neoplatónicos cristãos.

Erasmo, ao dedicar a obra ao amigo Tomás More, joga com a palavra *moria* (loucura) e *Morus*, considerando que são palavras próximas, mas que a pessoa de Thomas Morus está bem longe da de *moria*. Diz-nos Erasmo: este é um «divertimento do meu espírito» que não irá ofender o amigo, pois este está bem longe do vulgo e, na medida em que este lhe é dedicado, saberá defendê-lo, não obstante saber que esta obra terá os seus detratores. E remata: mas isso que importa à loucura?

Será, então, através da loucura, que é uma espécie de «mundo às avessas» que se irá tentar compreender o que está às avessas na própria realidade: «Nada mais tolo do que tratar a sério de frioleiras; nada mais espirituoso do que pôr a frivolidade ao serviço do que é sério»³. De notar que o título original da obra é o seguinte: «*Moriaeenkomion, id est, stultitiolaus*». Loucura, estultícia, folia, mas esta loucura não significa loucura como doença mental. Trata-se da loucura dos «adágios», é aquilo a que chamamos «de loucostodos temos um pouco». Com efeito, no texto distingue dois tipos de loucura: aquela que considera «pestilenta» e que recusa, e a que como «uma doce ilusão liberta a alma dos seus

1 ROTERDÃO, Erasmo de — *O elogio da loucura*, (sigla: EL).

2 EL, p. 118

3 EL, p. 9.

penosos cuidados»⁴, sendo por si considerada uma dádiva dos deuses.

Estamos perante um monólogo satírico, mas muito crítico, como iremos ver. Ainda na dedicatória reivindica o direito à liberdade de «rir das inferioridades da vida humana, com a condição de não ofender ninguém»⁵. Este é um traço diplomático da sua personalidade. A liberdade, tão exaltada no renascimento, é um tema caro ao autor e, nesse sentido, a loucura vai servir-se dela para exercer o seu espírito crítico. Além disso, sendo um humanista que conhece bem a mitologia grega e romana, usa-a bastas vezes na sua obra, bem como refere também os «provérbios» de que fez a coleção.

A loucura é uma máscara e, por isso, permite que se diga tudo, é mordaz, critica tudo e todos, critica os «doutos» que pagam para ouvir louvores⁶. Sendo a lisonja um vício (colacia) que conduz ao engano. A loucura, porém, é sincera⁷ e não usa o discurso retórico, porque esse é falso e petulante. Por isso refere: «não espereis, pois, que seguindo o uso desses retóricos, faça a divisão do discurso»⁸. Ela, de facto, é sincera, não mente e como confirmação faz a seguinte menção: «o rosto não mente porque é o espelho da alma». Este é um topos do renascimento, a saber o interior espelha-se no exterior. Miguel Ângelo a propósito da juventude da Virgem da Pietà de São Pedro fez uma referência idêntica: uma mulher casta e pura como a virgem Maria, não se corrompe, por isso é sempre jovem.

Assim, a loucura é idêntica a si mesma, o seu interior resplandece no exterior e a sua atitude é a de criticar. A sua crítica dirige-se aos que dissimulam e a quem chama de «macacos vestidos de púrpura»; «asnos cobertos com pele de leão»⁹. Para Platão, filósofo central no renascimento, os burros eram os mais infelizes de todos os animais, o mesmo aparece nas fábulas, nos provérbios. Neste caso, Erasmo segue esta linha que o renascimento recuperou. Asnos que se querem fazer passar por sofos, por doutos e, nesse sentido, interroga-se: não serão «loucos sábios»? Emerge já aqui o gosto pelo paradoxo, pela contradição, que o texto tantas vezes evidencia. E o usar da máscara.

Mas, então, quem é esta «loucura»? Erasmo traça a sua origem: moria é filha de Pluto (o deus da riqueza, que «tudo arbitra: guerra, paz, governo, conselhos ... artes, distrações, trabalhos ... falta-me o folego»¹⁰, administrando os negócios públicos e privados de todos os mortais. E é filha de Mocidade (a mais bela e festiva das ninfas). Nasceu do «puro comércio amoroso». Veremos como o

4 EL, p. 61-62.

5 EL, p. 10.

6 Cf. EL, p. 15.

7 Cf. EL, p. 16.

8 EL, p. 16.

9 EL, p. 16

10 EL, p. 18.

amor é central neste texto. O seu lugar de nascimento são As Ilhas Afortunadas (utopia, como mais tarde a ilha de utopia de T. More) A utopia é um traço renascentista e a obra *O Elogio da Loucura* pode ser interpretado a esta luz. O importante é que nasceu onde há felicidade e alegria. Ali foi alimentada pelas ninfas Embriaguês (filha de Baco) e Rusticidade (filha de Pan). Outras ninfas a acompanham. Ora, com esta linhagem, com estas companhias, a loucura tem, também, o seu poder¹¹.

Esta felicidade, tão exaltada pelo homem do renascimento, é real, por oposição à sabedoria que gera infelicidade, daí a seguinte afirmação: «quanto maior for a sabedoria, menos feliz a vida»¹². Esta felicidade e alegria estão ligadas à infância e à adolescência, enquanto a infelicidade está ligada à sisudez da idade adulta. À medida que o ser humano vai crescendo vai-se afastando da loucura, até chegar à senilidade. Portanto, vai vivendo com menos intensidade, até voltar à «puerícia dos velhos»¹³. Daí conclui Erasmo / loucura: os extremos coincidem, os opostos coincidem, por isso os velhos e as crianças se afeiçoam tanto uns aos outros e por isso refere: «os deuses comprazem-se em unir os semelhantes», neste caso a irreflexão aproxima-os¹⁴.

A loucura ou folia, assim entendida, como irreflexão, confere felicidade e juventude. Os que se dedicam à reflexão, pelo contrário, envelhecem. Nesse sentido faz a seguinte menção: «Não vedes esses rostos tétricos que os estudos filosóficos ou que as dificuldades dos negócios fazem envelhecer antes de tempo, porque a cogitação assídua acaba por azedar o espírito e por exaurir a seiva da vida?»¹⁵

Ser criança, ter juventude, fruir o amor cego (Cupido nunca deixa de ser menino e é cego) é fonte de felicidade. Esta a razão pelo qual os deuses pagãos vivem de um modo feliz, de um modo natural. Também os homens, na terra, necessitam da loucura para serem alegres e felizes. Com efeito, a natureza deixou, com a sua providência, em tudo o «condimento da loucura». E claro, Erasmo reconhece na obra que nem todos estão de acordo acerca desta tese.

Deste modo, dá-nos o exemplo dos estoicos, que consideram, pelo contrário, que a razão é o bem superior a ser praticado pelo homem e, assim sendo, para estes «a sapiência não é mais que a conduta da razão», ou seja, ser sábio é ser racional. Pelo contrário, a loucura consiste em deixarmo-nos levar pelas paixões, para que a vida humana não seja totalmente triste.

E, neste momento, emerge aqui outro traço do pensamento de Erasmo, a

11 Cf. EL, p. 20.

12 EL, p. 23.

13 Cf. EL, p. 24.

14 Cf. EL p. 25.

15 EL, p. 26.

saber, a valorização da paixão, do sentimento, de um modo comedido, pois, no seu entender, permitirá alicerçar o afeto, que considera ser muito necessário para a verdadeira vivência cristã, que deve ser simples e despretensiosa, como veremos mais adiante.

De facto, acerca da paixão, Erasmo distingue entre as paixões negativas, como a ira, a concupiscência, sem dúvida fontes do mal, e aquela que é natural no homem, dado que o sentir, a vontade, a liberdade, quando aliadas à razão, orientam para a virtude, para o bem e, portanto, elevam o homem. Há aqui uma clara afirmação da renascentista importância da filosofia moral.

Ligado a este pendor moral, as paixões tanto podem dizer acerca do homem que segue e volúpia, a embriaguez, por exemplo, considerando-as delícias, como pode dizer do homem que cultiva a amizade, mas sublinha, aquela amizade que é cultivada pelos filósofos como «um dos melhores bens da humanidade»¹⁶. Tanto uma como outra são propiciadas pela loucura que a tudo atende.

Há amizades e há amores em que a loucura está bem patente e, nesse sentido, dá um exemplo: «um pai diz que o filho estrábico tem uns lindos olhos»¹⁷. Ora isto é loucura, mas esta deve-se à imperfeição humana, à fraqueza da condição humana, que não está isenta de defeitos e de vícios. Mas, como já mencionei, para a loucura o amor é cego, como Cupido e, nesse sentido, faz a descrição, muito crítica, do casamento, devido ao facto de este assentar muitas vezes na falta de moral¹⁸.

A relação ao outro, porém, é fundamental para Erasmo e, numa clarificação da relação com o outro, fez a seguinte menção: «não pode amar alguém, aquele que se aborrece de si próprio». Hoje falamos em autoestima. Aqui revela-se um perscrutador da alma humana, do seu sentir e pensar. Ora, como uma tal situação é muito comum, considera que sem a loucura não seria possível suportar o próximo¹⁹. Nesse sentido, refere: «Nas acções da tua vida, tanto para contigo como para com os outros, o princípio é o decoro, este é-te cedido pela Filáucia que está sentada á minha direita e que merece o atributo de minha irmã»²⁰. A filáucia, ou seja, o amor de si próprio, com efeito, é dotada de grande ambiguidade, pois permite que ninguém esteja descontente consigo mesmo, por isso ela é «o maior de todos os dotes»²¹. Ironicamente!

Contrapolarmente, temos os filósofos, inúteis relativamente às coisas da

16 EL, p. 34.

17 EL, p. 34.

18 Cf. EL, p. 35-36.

19 Cf. EL, p. 37.

20 EL, p.37.

21 EL, p.38.

vida, pois não servem para a guerra, não têm inteligência militar²². Contudo, quanto á inutilidade dos filósofos acrescenta uma correção, pois considera que nem todos os filósofos são assim, pois, tal como Sócrates havia referido, há os verdadeiros filósofos. No entanto, quase todos desconhecem o concreto da existência, bem como as «opinões do vulgo»²³. É por isso que se interroga, ainda que seja platónico: «que cidade aceitou as leis de Platão, ou de Aristóteles, ou ainda os dogmas de Sócrates?»²⁴ Com efeito, estas leis deviam ser aceites, mas a verdade é que as cidades são governadas, tal como a vida humana, pelo jogo da loucura.

Por isso mesmo, à loucura deve-se prestar atenção, «com os ouvidos e com a alma». Trata-se da relação entre o corpo e a alma, embora seja necessário saber como compreender esta relação. Tal como a atitude de prudência tanto pode orientar para o bem como para a inanição, a relação corpo - alma também pode orientar para o bem, ou para o mal, e isso depende da alma, de facto, esta última, ou comanda, ou deixa-se inebriar pelos sentidos e fica aprisionada neles. Este é um motivo claramente platónico, como é evidente.

Podemos afirmar que, á maneira platónica, valoriza a alma e quando se refere aos reis considera-os dominadores, mas tal como Platão defendia, devem ser instruídos, como nos diz: «com o que é bom para a alma, se não estiver satisfeito sem nada não passa de um ente paupérrimo»²⁵. De facto, se o rei viver segundo o paradigma do vício, então, não passa de um escravo.

Mas, na vida, tudo tem de ter o condimento da loucura e a razão de ser de tal situação tem a ver com a vida dos mortais, a qual é como uma comédia, onde as máscaras têm a sua função. De onde a seguinte afirmação. «Tudo no mundo é disfarce, e no teatro igualmente»²⁶. Assim sendo, a vida é uma comédia, onde estultos e sábios têm o seu lugar: o estulto é guiado pelas paixões, o sábio pela razão. E a este propósito volta a referir Séneca, o estoico, que proíbe as paixões, mas como já mencionei, Erasmo considera a paixão constitutiva do humano, dado que suprimir a paixão no homem é anular uma parte do próprio homem. Diz-nos: «um homem alheio a todos os sentidos da natureza, incapaz de afectos, que nem o amor nem a misericórdia podem comover – qual duro sílex, ou mármore de Paros»²⁷. Vemos aqui um traço da sua genialidade e que se afirmava em contracorrente, relativamente à sua época e ao seu platonismo.

Ora, o estoico pode negar esta realidade ao homem, mas o estulto é aquele

22 Cf. EL, p.39.

23 EL, p. 42.

24 EL, p.43

25 EL, p.45.

26 EL, p.46.

27 EL, p.48.

a quem nada de humano é alheio, incluindo o afeto, a dor, o mal, quer este seja um mal natural, quer seja um mal provocado pelos próprios homens. O mal moral, porém, é apenas reconhecido por quem possui senso, ou seja, razão.

Reconhecer o mal, afirmar o bem, é algo que está na natureza humana. Afirmar a felicidade é próprio dos estultos, porque os sábios estão bem longe dela. Nesse sentido afirma, nesse gosto pelo paradoxo: «ó estultíssimo sapiente, quantas noites e quantos dias crucificaste a tua alma com solicitude, repara em quanto a tua vida inteira tem sido incómoda»²⁸. Ora, estes sábios, estes doutos, são os que mais perturbam os reis, pois estes últimos preferem os bobos aos «sofos», dado que os sábios não possuem a alegria dos bobos. E mais uma vez acerca dos estultos: «só eles são simples e verídicos». Simplicidade e veracidade são virtudes que Erasmo quer ver colocadas em ação pelo cristão.

Mas, na existência, nem tudo é verídico, os reis, por exemplo, nunca ouvem a verdade, devido ao gosto pela adulação, pela lisonja. Os reis não têm amor à verdade, a menos que esta lhes seja dita de um modo agradável, desde que não ofenda, ou seja, quando proferida por um louco²⁹.

Deste modo, para que o humano seja valorizado há que ter em consideração a paixão e as suas consequências – o rir, o riso é próprio do louco, mas também é verdade que todo o homem ri³⁰. Mas há outras paixões a ter em conta, assim, em nome do humano em nós, começa a enunciar atos que considera criticáveis: em vez de ter apreço pela caça, ter-lhe horror (de notar, que também Tomás More faz esta referência na obra *Utopia*), criticar a alquimia, tão em voga no Renascimento, bem como os jogadores de dados, um terrível vício que, como refere: «os velhos quase cegos que jogam até os óculos»³¹. E aqui não podemos deixar de evocar a obra de Dostoiévski *O Jogador*.

Mas também critica os milagres e os prodígios, as superstições, as invocações aos santos intercessores e, nesse sentido, conclui: «É que a vida de todos os cristãos está cheia destes delírios»³². Daqui decorre a sua crítica relativamente a certas formas de culto cristão, que o conduz a mencionar: «A turba oferece à Virgem, Mãe de Deus, uma vela, até mesmo ao meio-dia, que não serve para nada. Contudo, poucos se esforçam por aceitar as virtudes, a caridade, a modéstia, o amor das coisas celestes»³³. Ora, em seu entender, os estúpidos e os rústicos é que adoram estes sinais, como se fossem os próprios deuses.

E como a loucura não prima pela lógica, passa à crítica aos negociantes,

28 EL, p.57.

29 Cf. EL, p.59.

30 Cf. EL, p.63.

31 EL, p.65.

32 EL, p.69.

33 EL, p.78.

que considera sórdidos, pois roubam, enganam e consideram-se pessoas importantes. O homem, esse animalzinho destinado a morrer, perde-se em ninharias, até é capaz de dedicar parte da sua vida à gramática, torturando-se, como diz, para: «distinguir de um modo certo as oito partes da oração, o que ninguém conseguiu fazer de maneira decisiva entre os gregos e os latinos». E um pouco mais à frente crítica, com ironia: «mais sábios são ainda os que editam obra alheia por sua»³⁴. Já aqui se desenha a crítica ao plágio, aliás de acordo com a forma mentis renascentista.

Erasmo, como é natural, em função do seu modo de pensar, lança uma crítica aos filósofos, e começa pelos sofistas: «bastam-lhe três silogismos para se julgarem aptos a discutir com qualquer pessoa qualquer assunto»³⁵. Mas também critica Platão devido ao seu Mundo das Ideias, tão desligado do mundo sensível, nota-se aqui a crítica de Aristóteles ao mestre, mas Erasmo também critica Aristóteles, bem como São Tomás de Aquino. Na sua crítica seguem-se os astrólogos e os teólogos, dado que estes «explicam de uma maneira arbitrária os arcanos dos mistérios»³⁶. Critica a Escolástica e contrapõe São Paulo, pois este praticou a caridade, mas não a defendeu dialeticamente «na 1ª Epístola aos Coríntios».

Nesta linha, acarinha os Apóstolos que inculcam a Graça e a caridade, mas não se preocupam com as distinções. Os Apóstolos seguem a via espiritual: «Adorava, é certo, mas em espírito, nada mais do que a palavra evangélica: Deus é espírito»³⁷.

Com efeito, os clássicos da Teologia, para os homens do Renascimento, são os antigos Padres, nesse sentido, valorizam-se os Padres fundadores do cristianismo. Este é um dos traços renascentistas de Erasmo: os Apóstolos, São Paulo, os Padres da Igreja, todos eles são superiores aos atuais teólogos.

Mas, claro, nem todos os teólogos são criticáveis, pois como menciona, os mais instruídos nas letras têm «náuseas» perante as argúcias teológicas³⁸. Assim, é melhor adorar que explicar, até porque muitos teólogos não leem os Evangelhos, nem mesmo São Paulo, pois na verdade «estimam que a Igreja é sustentada pelo silogismo»³⁹. É muito claro que Erasmo o que critica, sobretudo, é a Escolástica decadente do seu século, embora não poupe as suas figuras cimeiras. Relativamente ao Inferno e à posição destes teólogos faz a seguinte referência:

34 EL, p.86.

35 EL, p.88.

36 EL, p.90.

37 EL, p.93.

38 Cf. EL, p.95.

39 EL, p.96.

«até falam do inferno como se estivessem estado nessa república»⁴⁰.

A sua crítica acutilante estende-se aos religiosos e monges que são ignorantes e por isso: «zurraram os salmos», e as diferentes ordens religiosas rivalizam entre si, sinal de que «não procuram a semelhança com Cristo, mas a diferença entre eles».

Nesta sua crítica está pressuposta a ideia, em que acredita, de um cristianismo unificado, que procurou fundamentar, embora tenha ficado aquém do seu intento.

Mas central para Erasmo é a caridade, bem como o amor ao próximo. Sem dúvida considera que estes religiosos, estes monges esqueceram esta virtude, como no diz, esqueceram a lei da caridade.

No seguimento desta sua atitude, critica também os ritos, as vestes, os vários modos do religioso ou do monge afirmar a religião. Critica também a pregação, em que a retórica se sobrepõe à doutrina. E, nesse sentido, interroga: a tudo isto, que é criticável, qual a proposta de Jesus, para o homem? A resposta é clara: a caridade. E é por isso que Jesus prefere os «nautas» e os «forçados», como modo de provar o amor ao próximo⁴¹. Deste maneira, critica a pregação, pois para os teólogos a retórica sobrepõe-se à doutrina.

A sua crítica vai incidir, também, sobre os reis e os príncipes, pois estes, enquanto governantes devem ser íntegros, honestos, exemplos contra a corrupção a ambição desmedida. Além disso, não devem esquecer que terão de prestar contas ao «verdadeiro Rei», pela «mínima falta cometida»⁴². Contudo, a prática dos príncipes e dos reis não é esta, pois a sua vida não está ao serviço, não está em função daqueles que governam, a saber, o povo. A vida dos governantes é feita de caçadas, da procura do aumento das riquezas próprias através do fisco.

O príncipe que segue a fláucia e a colácia é aquele «que ignora as leis e é hostil à comunidade pública». Nestas críticas está pressuposta a tese de que não é possível desligar a política da ética. De facto, Erasmo não aceita a teoria de O príncipe de Machiavelli. Decorrente destas críticas, seguem-se as críticas aos cortesãos, porque lisonjeiam, porque não praticam o que apregoam, e são megalómanos⁴³.

Em seguida, vêm as críticas mais mordazes, que maiores problemas lhe trouxeram: críticas aos Papas, aos Cardeais e aos Bispos, que considera émulos destes príncipes. A sua fundamentação centra-se no facto de os seus atos não estarem, de acordo com os sinais que usam, e dá um exemplo: «a veste de linho

40 EL, p.97.

41 Cf. EL, p.100.

42 EL, p.107.

43 EL, p.108-109.

branco como a neve, é a insígnia de uma vida imaculada»⁴⁴; esquecem também que a palavra Bispo significa «labor», «cura», «solicitude» e que os Cardeais são os sucessores dos Apóstolos e, por isso, devem cultivar o espírito de caridade, resistir aos príncipes em nome da «grei cristã», seguindo o exemplo dos Apóstolos. Os Papas são criticados devido aos impostos, às indulgências, à volúpia quando, pelo contrário, as suas ações deviam ser «vigílias», «orações», «jejuns». Como refere, os Papas por obra da loucura «vivem isentos de pensar» e estão convictos de que Cristo está muito satisfeito devido áserimónias e aos ornatos⁴⁵. Ora, os Apóstolos foram aqueles que deixaram tudo, incluindo os bens, para seguir Cristo. Pelo contrário, estes prelados orgulham-se do seu património e alguns levam uma «vida pestilenta», entram em guerra. Para Erasmo «A guerra é coisa tão cruel que é mais própria de feras do que de homens»⁴⁶.

Erasmo, neste momento, começa a aproximar-se do final do monólogo e sente a necessidade de , através da loucura, fazer a sua própria defesa, pois as suas críticas acutilantes não estavam isentas de levantar-lhe problemas. Assim, afirma que critica em nome da estultícia, e tal facto significa que está alienado, tendo dito a verdade, mas sem ofender⁴⁷.

Mas que verdade? Na resposta dá-nos partedo seu programa: seguir a doutrina de Cristo com tolerância, de modo simples, sem ostentação, pregando o Evangelho com o gládio, não o da guerra, mas o do espírito, inculcando no coração dos homens a piedade⁴⁸.

Mas, em seu entender, os teólogos entendem por gládio tudo o que é ataque, até há quem prefira «queimar na fogueira os heréticos a convencê-los pela discussão»⁴⁹. Há, então, que voltar a São Paulo, que seguiu Cristo, após a sua conversão, e que foi um homem simples e reto, de acordo com o que agrada a Cristo, que tinha por companheiros diletos os pequenos, as mulheres, os pescadores⁵⁰. Cristo preferiu o burro, a pomba, o veado, o cordeiro, de tal modo que «Ele próprio se deleitava com o nome de Cordeiro»⁵¹. Assim, imitando Cristo, os primeiros autores da religião foram simples e inimigos das letras. Mas cultivavam a piedade cristã, procurando o que é espiritual, em vez de valorizarem o que vem através do corpo.

E aqui Erasmo traça a linha que une cristãos e platónicos, neste caso

44 EL, p.110.

45 Cf. EL, p.112.

46 EL, p. 114.

47 Cf. EL, p. 124.

48 Cf. EL, p. 126.

49 EL, p.127.

50 Cf. EL, p. 129. Note-se que São Paulo é um dos clássicos da Teologia, para os homens do Renascimento, o que faz da sua figura um exemplo recorrente.

51 EL, p. 131.

neoplatônicos cristãos: o modo como interpretam a relação alma – corpo, procurando que o invisível, a que corresponde a alma, se desligue, tanto quanto possível, do visível que é significado pelo corpo. Deste modo, o homem orienta-se para a verdade. A alma, verdadeiramente, segundo o princípio neoplatônico cristão, «utiliza sadiamente os órgãos do corpo», ao mesmo tempo que procura elevar-se⁵². A piedade cristã inscreve-se aqui, no movimento da alma voltada para o que lhe é próprio, ou seja, a vida espiritual.

Erasmo opera, assim, uma distinção entre o vulgo, que está ligado às coisas corporais e o pio, o piedoso, que se relaciona com a contemplação das coisas invisíveis, ou espirituais. Por isso, os pios vivem, primeiramente, para Deus, desprezam o dinheiro, têm as coisas como se as não tivessem. O vulgo liga-se demasiado à «grosseria do corpo», enquanto o piedoso está voltado para os «afetos médios»: amor à pátria, carinho para com as crianças, os parentes, os amigos. Ao pios amam o progenitor, não como aquele que o gerou, mas como um homem bom. Eis-nos perante um claro traço neoplatônico cristão.

Cultivando o espiritual não se permite a ira, a soberba. O homem piedoso dá valor à Missa, pelo elemento espiritual nela presente, enquanto o vulgo pensa que a Missa consiste em estar perante o altar, ouvir cânticos e assistir a cerimônias. O homem pio, que cultiva a vida do espírito, esquece os sentidos, orienta-se para o «sumo bem» e aspira à imortalidade da sua alma e, deste modo, ama a Deus e ao próximo.

Em conclusão, esta é a mensagem de Erasmo, que se efetiva através da loucura. Cultor das letras, mas enquanto em função de uma valorização do humano no homem, Erasmo afirma, indubitavelmente, um cristianismo humanista, em que os valores da liberdade, tolerância, simplicidade e supremacia do espiritual sobre o material, estruturam o seu modo de interpretar o mundo. Assim, promove um humanismo universal, fundado na convivência, na paz teológica a qual se deve estender à sociedade.

Depois de termos lido Erasmo, perdão, a loucura, será que não temos um sentimento de vizinhança? Serão os homens hoje tão diferentes do homem do Renascimento? Loucura, a máscara para a verdade e para o bem? Assim a pensou este homem, situado no seu tempo, marcado pelas aporias da multiplicidade de pensar e agir. Mas, verdadeiramente, quanto de atual está aqui afirmado. Por tudo isto Erasmo e a sua obra *O Elogio da Loucura*, permanecem, para nós homens do século XXI, como uma referência de modernidade.

52 Cf. EL., p. 134.

O FASTO NA AFIRMAÇÃO DE PODER: ENLACES RÉGIOS NA ÉPOCA BARROCA (NOTAS DE INVESTIGAÇÃO)

LUCÍLIA DIDIER
UNIVERSIDADE DO PORTO
MESTRADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS, CULTURAIS E INTERARTES
luciliadidier@aluplasto.pt

RESUMEN: Em contexto posterior à Restauração de 1640, as escolhas dos enlaces régios da época barroca e as celebrações a eles associadas apresentam-se como retóricas de afirmação política e de consolidação da independência, tanto em termos internos como externos. A utilização política do fasto em rituais de corte, espectáculos e festejos, encenados como formas de exteriorização e divulgação de um poder real centralizador.

PALAVRAS-CHAVE: Barroco, Enlaces Régios, Fasto, Retóricas de Poder, Séculos XVII-XVIII.

ABSTRACT: In a context subsequent to the portuguese independance recovered in 1640 (“Restauração”) the choices of the royal weddings of the baroque time and their celebrations present themselves as rhetorics of political statement and independancy consolidation both in internal and external terms. The political use of pageantry in court rituals shows and festivities staged as means of exteriorization and propagation of a centralizing royal power.

KEY-WORDS: Baroque, Royal Weddings, Pageantry, Rhetorics of Power, XVII-XVIII Centuries.

O movimento da Restauração Portuguesa de 1640 ocorre numa época conturbada, em termos políticos e militares, na Península Ibérica e em toda a Europa, estando igualmente inserido num período de transição em Portugal de uma sociedade que ainda mantinha características senhoriais para uma sociedade mais caracteristicamente moderna, uma „sociedade de corte“, nos moldes em que a descreve Norbert Elias¹; necessariamente com as devidas adaptações à nossa realidade, marcas essas bem explicitadas, entre outros autores, nomeadamente

1 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 14.

por Luís Reis Torgal² e Nuno Gonçalo Freitas Monteiro³. Neste contexto, os enlacs régios adquirem, para além da óbvia importância em termos políticos e estratégicos que sempre tiveram nas alianças entre reinos, uma utilidade e uma funcionalidade destacadas dentro das estratégias de comunicação do fasto público da época barroca, visível contributo para a evolução, afirmação e consolidação de uma sociedade de corte em Portugal por parte das rainhas, princesas e respetivos séquitos estrangeiros.

A nossa opção pelo termo „enlacs“ deriva do facto de as uniões nupciais na realeza terem um alcance e formalidades diferentes dos correntes casamentos da gente comum, já que o estado era adquirido a partir de um contrato entre reinos (aceite entre pessoas) e a qualidade de consorte era definida a partir desse contrato. Esta característica específica dos enlacs reais, ou seja, o facto de o fator pessoal estar (quase) completamente subalternizado à posição social e política, imperando os interesses da coroa, conferia à existência da família real, e sobretudo às princesas reais, transferíveis de reino para reino, uma especial predisposição de funcionalidade política, enquanto „entidades de serviço público“, de que, como nubentes, eram titulares.

Os enlacs régios na época posterior à Restauração foram naturalmente marcados pela conjuntura de consolidação da autonomia nacional, recentemente recuperada, tanto na escolha das alianças matrimoniais, como na forma como elas foram geridas em termos da sua comunicação pública, com assunção de estratégias discursivas marcadas pela estética barroca epocal. As estratégias de comunicação dos acontecimentos públicos régios tiveram, em Portugal, duas vertentes de afirmação: a interna, que procurava aglutinar a nação em torno de um novo projeto político, o da dinastia brigantina, e a externa, de consolidação de independência, tanto em termos de escolha estratégica de alianças, como de afirmação diplomática nas cortes europeias e na Cúria Romana.

A lógica portuguesa de poder no período da Restauração começou por ser uma lógica de justificação e sobrevivência, servida por uma retórica de afirmação nacional da dinastia. Assim, apesar das grandes dificuldades económicas e políticas, construiu-se um discurso de ostentação que, por vezes, não tinha base de sustentação prática e „liquidez“ na realidade correspondente, em termos de poder político ou económico efetivos. Documenta-o o caso do casamento de D. Catarina de Bragança com Carlos II de Inglaterra, situação que evoluiu para a ostentação de um poder político e económico bastante mais consolidado, por

2 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1978, pp. 116, 117, 118.

3 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998; IDEM – *Elites e Poder entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

detrás dos casamentos de D. João V e de seu filho D. José.

Neste contexto de mudança e em termos internacionais, o principal impacto que o movimento restauracionista português teve na Europa deveu-se ao facto de ter sido o primeiro grande sinal visível de decadência da hegemonia política da Casa de Áustria⁴. A Espanha, que mantinha conflitos em várias frentes, não se conseguiu organizar de forma a repelir com eficácia a rebelião portuguesa. Como „fénix ressurgida das cinzas“, Portugal recuperou o seu discurso de nação com predestinação religiosa e messiânica superior a qualquer vicissitude, o que, na realidade, parecia ter-se efetivado na sua própria sobrevivência restaurada. Apesar de o apoio a Portugal poder ser um importante contributo para o enfraquecimento da hegemonia espanhola, a importância da influência da Espanha junto da Santa Sé obstou a que o reconhecimento da independência portuguesa fosse mais célere, quer por se considerar ser pouco provável a sua viabilização, quer por se pensar que, embora Portugal não fosse um ameaça em termos geopolíticos europeus, o seu imenso império constituía um entrave aos interesses expansionistas ultramarinos dos países europeus⁵ de vocação hegemónica.

Na verdade, como é bem sabido, tanto durante o período filipino como após a Restauração, o Império ultramarino luso foi atacado na Índia, Costa de África e Brasil por ingleses, franceses e holandeses⁶ que encontraram uma forte oposição das populações locais⁷ que partilhavam uma identidade, apesar da ausência de uma soberania nacional e talvez mesmo reforçada por essa perda. Essa identidade local contribuía para a existência de uma ideologia do Império que, para Portugal, tinha, para além de um cariz político e económico, uma fundamentação religiosa, e que estava por esse motivo associada à própria justificação da sua existência como País e à sua identidade como nação. Contrastando com Espanha, as ambições imperialistas de Portugal eram sobretudo religiosas e ultramarinas e não políticas e europeias⁸. Restaurada a independência portuguesa, o País teve de se ver a braços com os confrontos militares com Espanha no território nacional e nas lutas diplomáticas junto das cortes europeias, as mesmas que pouco tempo antes tinham sido também nossas inimigas⁹, e da Santa Sé onde se fazia sentir a grande influência dos Habsburgos¹⁰. As grandes dificuldades, tanto em termos de organização interna

4 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 4, 329.

5 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 154, 155.

6 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 327.

7 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 339.

8 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 327, 328.

9 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 337, 338.

10 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 332, 333.

como de afirma o externa, incluindo o braço de ferro com Espanha até à paz firmada em 1668, mantinham o país num difícil equilíbrio.

A morte de D. João IV em 1656, dezasseis anos apenas após a Restauraq o, deixando o futuro D. Afonso VI ainda criança e uma rainha regente, tornou fundamental o estabelecimento de alianças poderosas que apoiassem a afirma o e a consolida o da soberania e independência nacionais. As grandes alianças eram realizadas através dos enlaced reais que estabeleciam fortes laços, familiares e políticos, através dos contratos nupciais que estipulavam as condi es de parte a parte. O casamento de D. Catarina de Bragança com Carlos II de Inglaterra, em 1662, foi fundamental para que Portugal tivesse o apoio necessário para se conseguir defender de Espanha, manter o Império, e se afirmar no complicado „xadrez“ geopolítico europeu. Os casamentos de D. Afonso VI, D. Pedro II, D. João V com princesas europeias de França, Baviera e Áustria mantiveram a mesma política de angaria o de apoio e reconhecimento externo, enquanto que o casamento de D. José com D. Maria Ana Vitória de Espanha (e da Infanta Maria Bárbara com o príncipe das Astúrias) traduzia já a ideia de consolida o da independência nacional e uma espécie de „ratifica o“ através desta „união ibérica“ de duplo casamento, de facto, da paz firmada, de iure, com Espanha em 1668.

„Pragmatismo“ político e idealismo nacionalista

A conjuntura política europeia   data da Restauraq o e durante o período de influência mais intensa do Concílio de Trento contaminou as op es políticas no nosso país. Em Itália verificara-se, por um lado, a existência de uma cultura human tica de características pr -capitalistas e burguesas, de que Nicolau Maquiavel (1469-1527)   um grande expoente e, por outro, a inevitável influência da Roma papal em cujas determina es existia um peso declarado da influência espanhola, com o desenvolvimento do humanismo cristão da linhagem de Pico de la Mirandola e Marsílio Ficino, sendo este último que acabou por prevalecer na sua versão católica na Península Ibérica.

Após o Concílio de Trento foi a „cultura católica, tradicional, canonista e teológica, a par de um humanismo católico, que acabaram por dominar“¹¹ e por influenciar o rumo político. Apesar de não assumida, a filosofia de razão de estado e de realismo político de Maquiavel é o elemento detonador de teorias realistas e pragmáticas relativas à segurança e conserva o dos estados adaptadas    tica cristã. A influência do juscanonicismo, nomeadamente de Roberto Belarmino (1542-1621), do jusnaturalismo de Francisco Vitória (1480-1546)

11 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauraq o*. Ed. cit., p. 216.

ou de Bartolomeu de las Casas (1474-1566), e ainda do erasmismo, foi refreada pela intervenção da Inquisição que, ao promover a ortodoxia religiosa, também fez parte de um processo crescente de centralização do poder (embora não fosse condição absoluta já que a centralização de poder se verificou nos países de influência protestante¹²). E isto aconteceu apesar da tradição aristotélico-tomista não ser „favorável a uma reflexão teórico-política no sentido do absolutismo“¹³ e dos escritos que a reflectiam não serem contestados na Península Ibérica, como foi o caso das obras do dominicano Domingos Soto (1495-1560) e dos jesuítas Luís de Molina (1535-1600), Francisco Suarez (1548-1617) ou João de Mariana (1536-1634), entre outros.

A existência da Inquisição e da quase ausência de heterodoxias religiosas na Península Ibérica não tornaram necessárias, como, por exemplo, em França, teorias que defendessem „uma justificação divinista do poder régio“ e, pelo contrário, permitiram que se desenvolvessem „teorias da origem „popular“ do poder régio, de que o „povo“ poderia, com a aquiescência papal, depor o rei herético, e mesmo da legitimidade, em certas condições, do regicídio“¹⁴ (que fazia parte de um dos fundamentos, segundo podemos ver, por exemplo, na *Arte de Furtar*¹⁵, para a legitimidade da Restauração de 1640). Estas teorias da origem popular do poder régio, que na prática defendiam os interesses da Igreja Católica, não incomodaram os reinos alinhados com os interesses religiosos da Cúria Romana, como foi o caso de Portugal e de Espanha, mas também não impediram o processo de centralização do poder porque, no caso concreto de Portugal e de Espanha, esses interesses, sendo comuns, alimentaram por arrasto o crescente poder político, numa estratégia consciente de um assumir dos interesses católicos em termos de comunicação de Estado mas em que as razões de Estado se sobrepujam às razões religiosas (ou à „razão de estado católica“¹⁶), como foi o caso da opção da aliança com Inglaterra, selada com o casamento de D. Catarina de Bragança.

Este processo de centralização do poder real em Espanha, tanto em relação às instituições laicas como às ingerências temporais da Cúria Romana¹⁷, que já se verificava durante a União Ibérica e convivia com as doutrinas da origem do poder popular foi de certa forma continuado com as necessárias adaptações em Portugal após a Restauração. Em termos europeus, a influência humanística

12 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 187.

13 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 220.

14 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 220.

15 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 178, 179. Sobre a *Arte de Furtar* e relativamente às suas citações ver também pp. 234 e 235.

16 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 225.

17 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 223 e ss.

marcada pela retórica - influenciada por Maquiavel¹⁸ apesar do quase consensual repúdio das suas doutrinas - viria progressivamente a influenciar e a substituir a „dialética“ escolástica, ganhando terreno um método prático e „realista“ de encarar a política¹⁹. No caso português e ibérico²⁰, impera a cultura do catolicismo que influencia mesmo a vaga humanista verificada no nosso País e a mentalidade escolástica acaba por se traduzir no formalismo barroco que aliado à „retórica“ humanista acaba por definir a forma de comunicação do poder do período moderno e que, apesar da leveza e aparente „futilidade“ do „espectáculo“ na sua exteriorização formal, tem objetivos muitos práticos, consistentes e bem definidos inseridos nas estratégias „realistas“ de fazer política. A literatura política da época da Restauração refletia essa orientação prática, e cada vez mais e „à medida que a retórica ia substituindo a dialéctica como arte de exposição, parece ter-se a noção que tais escritos deveriam ser de fácil captação, de maneira que a lição por eles transmitida pudesse ser aprendida sem dificuldade“²¹. Portugal defendia assim, para legitimar a sua Restauração, uma „prática „política“ cristã“ ou católica“ que se contrapunha à tirania espanhola identificada, pelos autores portugueses, com a „política“ maquiavélica e bodiana“²².

Em Portugal, a progressiva centralização de poder na figura da rei, que já se tinha vindo a verificar desde D. João II, poderá ter adquirido, devido à Restauração, e por essa mesma contingência única à época no panorama europeu, características muito próprias, se tivermos em conta que, mais do que qualquer outra nação, os súbditos portugueses sentiam a importância da existência e da conservação de um rei nacional. Paradoxalmente, ou talvez não, a progressiva centralização de poder no rei traduzia-se na independência e na liberdade da nação e a afirmação de uma sociedade de corte (sobretudo no caso português com sessenta anos sem uma verdadeira corte nacional) revelava-se na afirmação da lealdade e da disponibilidade da nobreza em torno do rei e na defesa da pátria. Portugal era considerado, pelos portugueses, um país com uma vocação própria e muito especial no „cosmos“ cristão e o seu rei, a sua dinastia, tal como as anteriores, tinha sido escolhida por Deus para uma missão espiritual.

A consagração da Coroa portuguesa por D. João IV a Nossa Senhora tem a nosso ver vários significados simbólicos inseridos numa retórica de afirmação da nacionalidade que foi essencial na forma „portuguesa“ de centralização de poder.

18 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 236, 237, 238
Acerca das evidências sobre a leitura de Maquiavel em Portugal consultar as pp. (e notas) 236, 237, 238.

19 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 224.

20 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 76, 77, 78.

21 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 140.

22 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 232, 233, 240.

Por um lado, a coroa, símbolo da identidade nacional, nunca mais poderia ser „usurpada“ por nenhum outro reino pela invocação da proteção divina (mais nenhum outro rei, sobretudo outro rei estrangeiro, a poderia usar como na prática aconteceu) e, por outro lado, o carácter sagrado era conferido à coroa, e não à figura do rei, sendo este apenas o seu mero servidor e o „executor“ da vontade divina, o que também conferiria à dinastia brigantina uma „justificação“ e uma „proteção“ especiais. Esta dimensão, a nosso ver, confere um carácter único à dimensão do poder régio em Portugal, uma espécie de identidade e funcionalidade simbólica da „trindade“ rei, pátria e Deus, cuja importância espiritual nivelava, ou até suplantava, na prática e no sentimento (de que a parenética do Padre António Vieira é sintomática), embora não assumidamente em termos políticos e diplomáticos, a da Santa Sé.

Assim, apesar de Portugal adoptar uma cultura tradicional, conservadora²³ e ortodoxa (com elevado espectro devocional místico)²⁴, seguindo „religiosamente“ a política tridentina tanto até 1580 como depois de 1640 (e apesar do não reconhecimento imediato da dinastia brigantina pela Santa Sé), na prática não impediu, por exemplo, que Portugal não hesitasse em estabelecer a aliança com a Grã-Bretanha, selada pelo casamento de D. Catarina de Bragança com Carlos II, um casamento que nunca poderia ser „católico“ pela diferença de religião dos nubentes, o que traduz que, para Portugal, os interesses políticos de soberania nacional se sobrepujaram à observância estrita da fé religiosa.

A importância da política de casamentos como forma de estabelecer alianças favoráveis fez-se sentir desde o início da Restauração. Foi o caso do projecto de casamento de D. Teodósio com Mlle. De Montpensier, filha do Duque de Orleães, liderado pelo Padre António Vieira como forma de obter uma primeira aliança com França, que incluía desde logo, como condição, a abdicação de D. João IV em favor do filho e a regência do Duque de Orleães até à maioridade de D. Teodósio, dando início a um novo reino ultramarino nos Açores e no Brasil liderado por D. João IV (o que demonstra bem que a importância e a sacralidade da nação suplantam a figura do rei). Esta aliança seria conseguida só mais tarde com D. Afonso VI, mas entretanto D. Catarina de Bragança já tinha sido o „penhor“ de uma aliança poderosa com Inglaterra²⁵.

Curialização e cultura de corte

Precioso contributo na nossa interpretação das mentalidades da época

23 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 127.

24 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., p. 132.

25 TORGAL, Luís Reis – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*. Ed. cit., pp. 337 e ss. (Notas).

moderna, Norbert Elias²⁶ destaca a organização meticulosa do cerimonial como forma de controle sobre os cortesãos pelo rei, em que os gestos traduzem prestígio e hierarquização de poder mesmo nos atos mais íntimos da família real e em que a etiqueta é a manifestação exterior aparentemente estável de um difícil e instável equilíbrio de poderes. Elias compara a sociedade de corte a uma „Bolsa de Valores“ em que as cotações pessoais sobem e descem consoante o valor „facial“ ou aparente e o poder efetivo dos cortesãos, com um tipo de racionalidade própria em que o prestígio e o poder – a posição social, a herança de linhagem, a elevação de espírito, as boas maneiras, a elegância ou a beleza, as alianças que se conquistavam e os serviços prestados – são os valores imateriais que se traduzem nos valores materiais de riqueza efectiva, que os diferenciam dos demais e em que a etiqueta e o cerimonial são a „linguagem“ formal de aparências que permite a comunicação, ao mesmo tempo que estabelece as diferenças pelas distâncias, entre todos:

Submetendo-se à etiqueta, não se uniam por „amor a uma coisa“. O seu ser, a manifestação do seu prestígio, a distância que os separava dos seus inferiores, o reconhecimento dessa distância pelos superiores, tudo isto era, para eles, um fim em si. Ora, era na etiqueta que esta distância, enquanto fim em si, encontrava a sua expressão mais perfeita. Era um argumento teatral da sociedade de corte onde se alinhavam hierarquicamente as situações de prestígio. (...) A etiqueta „em acção“ é portanto uma „auto-representação“ da corte. Cada um – a começar pelo rei – se certifica, através dos outros, do seu prestígio e da sua posição de força relativa. (...) O prestígio adquire todo o seu valor na sua confirmação pelo comportamento. A importância que se atribui à demonstração do prestígio, à estreita observância da etiqueta, não é uma „caça às aparências“, mas a confirmação daquilo que é essencial para a identidade individual de um cortesão.²⁷

Um cerimonial que apesar de poder ser sentido como um fardo não admitia reformulações já que estas poderiam implicar perda de prestígio e de benefícios adquiridos que estabeleciam a cotação do cortesão perante os seus pares e perante o rei. Segundo Elias, estava em jogo a pertença a uma elite e a competição pelo prestígio que determinavam a sua identidade e a sua existência social: „O cortesão não ia à corte por depender do rei: aceitava a sua dependência do rei porque só a vida de corte e no seio da sociedade de corte lhe permitiam manter o seu isolamento social face aos outros, garantia da salvaguarda da sua alma, do

26 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ed. cit., pp.59 e ss.

27 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ed. cit., p. 92.

seu prestígio de aristocrata de corte ou, por outras palavras, da sua existência social e da sua identidade individual²⁸.

De forma a poder viver com desenvoltura na sociedade de corte, o cortesão deveria cultivar algumas qualidades, tais como a arte de observar os outros e a si próprio, para no primeiro caso decifrar o significado mais profundo ou obscuro das intenções dos outros para melhor os manobrar e, no segundo, treinar a sua própria impenetrabilidade²⁹ sob uma máscara de aparente afabilidade, já que os sentimentos eram um sintoma de inferioridade numa lógica de controle de afetos que define a racionalidade da sociedade curial em que impera a valorização da forma sobre o conteúdo. O rei e a família real eram preparados para levar ao máximo expoente todas estas qualidades essenciais para assegurar a sua glória: „A glória era para o rei o que a honra era para o nobre. Mas a autoglorificação da sua existência social e a sua sede de prestígio tinham uma intensidade muito maior que a de todos os „grandes“ do reino, na exacta medida em que o seu poder ultrapassa o deles. O desejo do rei não só de exercer o seu poder como de o manifestar pelo meio de actos simbólicos, de ver o reflexo do seu triunfo sobre os outros nos seus actos de obediência e de submissão – era isto a glória – é uma prova de força das tensões que devia saber controlar e manipular com atenção, sob pena de perder as rédeas do comando do poder.“³⁰

Nuno Gonçalo Monteiro³¹ chama a atenção para o facto de a coroa representar a única fonte de acumulação de rendas e remuneração de serviços para a elite aristocrática da dinastia brigantina de meados do século XVII. Afastada das suas terras e distanciada da nobreza de província, era legitimada pelo serviço ao rei como „a primeira nobreza da Corte“, ao contrário do século XVI e princípios de XVII em que eram os casamentos a principal fonte de acumulação de riqueza patrimonial entre os nobres, o que denota a crescente curialização da nobreza portuguesa a partir de meados de século XVII. Neste contexto, e após 1640, a nobreza desligou-se progressivamente do exercício dos poderes senhoriais, cujas rendas, na segunda metade do século XVIII e primeira metade do século XIX, representavam uma percentagem diminuta dos seus rendimentos³². Publicada em 1825, uma das obras³³ da época mais referenciadas sobre este assunto chamava a atenção para o facto de que a nobreza dependia das doações reais não

28 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ed. cit., p. 74.

29 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ed. cit., pp. 79 a 81.

30 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ed. cit., p. 110.

31 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., pp. 198 e 233.

32 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *Elites e Poder entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Ed. cit., p. 92.

33 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., p. 208. „Revolução AntiConstitucional em 1823, suas Verdadeiras Causas e Efeitos“, Londres, 1925 p. 23 (atribuído a José da Silva Carvalho ou a Francisco Simões Marchiochi).

só para sustentar o „splendido da sua Jerarchia, mas literalmente para comer“, comparando esta sujeição económica com a independência da nobreza inglesa reforçada pela sua riqueza territorial. Giuseppe Gorani³⁴ escrevia, em meados do século XVII, em França, que a aristocracia portuguesa não era rica e que as doações da Corte, sobretudo comendas, que equivaliam a mais de metade dos bens das famílias nobres poderiam ser recuperadas pelo rei porque este teria assegurado a reserva real de direitos. A lógica da sua identidade como grupo estava fundada na convicção que em situações de grande necessidade seria a monarquia e as suas intuições a prover os meios necessários à sua resolução, o que resultava na absoluta fidelidade da grande nobreza à coroa.

Para além desta apertada dependência da coroa e das suas instituições, Gonçalo Monteiro³⁵ realça ainda a fortíssima tendência de endividamento desta nobreza de corte com o argumento de manter a sua „decente sustentação“, os padrões de vida e de consumo cuja dimensão englobava todos os meios necessários a promover e a manter as novas sociabilidades que implicavam a existência nesta sociedade de corte e que os relatos que adiante descrevermos bem atestam. Assim, a maior parte das casas dos Grandes estaria fortemente endividada em meados de Setecentos, „dos quais boa parte nunca mais se recompôs, ao mesmo tempo que um número variável de outras foi caindo, durável ou transitoriamente, em situações de aperto financeiro.“, sobretudo com gastos cujo „peso maioritário e descomunal“ raramente tinha a ver „com investimentos ou despesas de exploração“ mas sobretudo com a cozinha, a criadagem, a cavalaria, roupas e ornamentos, consistindo esta na „grande singularidade do modo de vida da aristocracia da sociedade portuguesa da época.“³⁶.

Gonçalo Monteiro considera a alta nobreza portuguesa como uma das mais curializadas da Europa, apesar do ambiente austero, em termos de „gosto e dos rituais de corte portugueses“ que nela se vivia fora da época dos acontecimentos festivos, residindo na corte e definindo-se pela participação dos seus círculos, distinguindo este autor a efetiva curialização (em termos políticos e económicos) da cultura de corte que em Portugal, no período após a Restauração até finais de Setecentos, se caracterizaria, conforme foi registado pelos relatos de viajantes estrangeiros, pelo „gosto severo, estilos tradicionais, fausto limitado, escassas distrações e até pela resistência aos costumes das «novas cortes» dos Habsburgos e dos Bourbons“. Este facto levou erradamente a que Portugal fosse considerado um reino com uma „société sans Cour“ pelos

34 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., p. 207.

35 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., pp. 417 e ss.

36 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., pp. 495 e ss.

autores estrangeiros e portugueses estrangeirados que explicavam a austeridade pelo „isolamento cultural («ignorância») e da pequenez do reino e da relativa pobreza dos seus senhores. Não se deduzia daí literalmente a inexistência de corte. Pelo contrário, todas as numerosas fontes relativas ao reinado de D. Pedro II e à primeira metade do de D. João V são exuberantes na atribuição de uma notória relevância às disputas no interior do universo curial (...).“³⁷.

Diogo Ramada Curto³⁸ distingue três épocas distintas na estruturação de uma sociedade de corte em Portugal, a partir do século XVI, a primeira nas cortes da primeira metade do século XVI, a segunda durante a Monarquia Dual e assinalada pela Corte na Aldeia de Francisco Rodrigues Lobo, e uma terceira fase na época posterior à Restauração, cujo momento forte se pode resumir na corte de D. João V com as suas características específicas³⁹. A História Genealógica da Casa Real Portuguesa⁴⁰ e a forma como foi escrita por António Caetano de Sousa (1674-1759) é um exemplo paradigmático dessa mesma sociedade de corte já que para além do devido destaque aos membros da família real é minuciosamente descrita toda a „entourage“ nobre, com os respectivos, títulos, cargos, nomeações, ofertas dadas e recebidas até, por vezes, à exaustão para „afirmação presente“ e „memória futura“. Nesta ordem de pensamento, para o autor, é muito mais importante a descrição, para além dos factos, da ordem social, da hierarquia, dos privilégios, dos atributos, das nomeações, dos presentes, etc, ou seja, de tudo o que se possa considerar atributo da nobreza do que propriamente a descrição pormenorizada das festas, dos seus adereços e ornamentos que merecem às vezes uma mera referência acompanhada de frases de circunstância, tais como „com a grandiosidade do costume nestas ocasiões“.

O discurso de Caetano de Sousa não é o de alguém que observa de fora de forma analítica, pelo contrário, é um reflexo do „discurso oficial de poder“ sem notas dissonantes e em que tudo se processa de forma hierárquica e organizada. Nuno Gonçalo Freitas Monteiro chama a atenção para o facto deste tipo de discurso laudatório da nobreza fazer parte de uma longa tradição de literatura genealógica, anterior à História Genealógica, de que fazem parte „impressos, como os epícenos matrimoniais, os elogios, os panegíricos e as orações fúnebres“ que incluíam amplas incursões genealógicas que „votadas ao enaltecimento de uma dada personagem“, tinham como objetivo „capitalizar o seu

37 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., pp. 429 e ss.

38 CURTO, Diogo Ramada – *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal*. In *A memória da Nação*. Organização de BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1987.

39 CURTO, Diogo Ramada – *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal*. Ob. cit., p. 226.

40 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa: Regia Oficina Sylviana e da Academia Geral, 1749.

nascimento e/ou a sua obra em favor da casa que lhe dera o ser.⁴¹

Os relatos das festas dos casamentos de D. Catarina de Bragança por um anónimo e com o título *Relacion de las Fiestas que se hizeron en Lisboa con la ocasion del casamiento de La Serenissima Infanta de Portugal Doña Catalina (ya Reyna de la Gran Bretanha) con el Rey Carlos II*⁴² de que nos referiremos como *Relación* e a obra de Frei José da Natividade, *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon, ou Fasto Hymeneo*⁴³, já se inserem num outro tipo de narrativa, mais descritiva do espetáculo, no sentido a que José Garcia Bernal chamou de „retórica da efeméride“⁴⁴ que se pauta pelo ideal da descrição das celebrações e regido por elas, e que predomina sobre o estilo humanista mais centrado nas memórias e nos feitos dos monarcas ou na memória histórica das cidades. Bernal destaca a figura do „monarca-actor“⁴⁵ nas cerimónias reais que são o „guião“ do „teatro barroco de poder“ que visa legitimar a dinastia e revalidar os laços com a nobreza, com os estratos mercantis e dos ofícios e com o povo⁴⁶. O nobre tem também a sua função neste „teatro áureo“ e sai à rua com a sua mini-corte de servidores que, além de o protegerem e aconselharem, fazem parte da sua imagem pública e da sua dignidade e por isso é tão importante a forma como se vestem ou se conduzem em público, tanto no dia-a-dia como nos acontecimentos mais relevantes onde o esforço de apresentação pública se redobra, se esterotipa mas também pontualmente se suplanta⁴⁷.

Os enlances régios na afirmação de uma “sociedade de corte”

A vinda para a corte portuguesa de princesas das cortes da Europa Central - França, Áustria e Alemanha - terá porventura contribuído ou influenciado a evolução da „sociedade de corte“ portuguesa em moldes mais aproximados a um modelo de Versailles e que, entre nós, teria o seu auge com D. João V, embora seja de prever que essa influência fosse generalizada em toda Europa pelo prestígio da corte francesa. No seu estudo *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“*

41 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., pp. 93, 94.

42 ANÓNIMO – *Relacion de las Fiestas que se hizeron en Lisboa con la ocasion del casamiento de La Serenissima Infanta de Portugal Doña Catalina (ya Reyna de la Gran Bretanha) con el Rey Carlos II*. En la Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1662.

43 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Lisboa: Oficina Manuel Soares, 1752.

44 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2006, p. 58.

45 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ed. cit., p. 125.

46 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ed. cit., p. 256.

47 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ed. cit., p. 397.

(1640-1754), Maria Paula Marçal Lourenço⁴⁸ destaca a importância destes séquitos „como grupos com forte influência política e social que facilitaram a consolidação de laços de parentesco, de interesses de facção, de grupos de pressão, contribuindo por outro lado, para a troca rica e intensa de experiências espirituais, artísticas e de ordem cultural entre diferentes reinos e estados.“ e na „transmissão de novos valores, na sua aceitação, rejeição ou adopção“⁴⁹.

Esta influência começou a fazer-se sentir em Portugal, no século XVII, mesmo antes da Restauração com a vinda para Portugal de D. Luísa de Gusmão, da casa andaluza dos Medina-Sidónia para casar com o oitavo duque de Bragança, futuro D. João IV, bem como com a presença de damas e nobres portugueses, durante o período da Monarquia Dual, na corte espanhola, (e regressados a Portugal após a Restauração) onde se fazia sentir o estilo habsburgo-borgonhês, caracterizado „pela „distância“ imposta pelo monarca aos seus súbditos e por uma disciplina rigorosa na observância das regras de etiqueta dos nobres, pelas damas e pelos criados“⁵⁰, o que contrastava com a grande liberalidade do estilo português. Curiosamente, terá sido Luís XIV de França a importar o cerimonial da tradição espanhola, em particular o legado de Filipe IV de Espanha, que adaptou e elevou à sua máxima potência⁵¹.

Segundo ainda Maria Paula Lourenço, „algumas das características do cerimonial de corte português, entre a segunda metade do século XVII e meados da centúria seguinte, foram beber à herança borgonhesa-castelhana as influências de um intenso fervor religioso – por vezes de pendor místico e com uma forte propensão para o recato „claustral“ – traduzidas em rituais cortesãos que mais pareciam ter sido feitos para monges e para mosteiros“, enquanto que „o Portugal Joanino saberá desenvolver muitos dos temas da iconografia do poder Absoluto, promovendo nas cerimónias públicas e privadas a imagem do soberano distante, mas amado, o pater familias, qual Sol inacessível, visto por muito poucos e por poucos servido.“⁵².

Este ambiente sério e algo soturno do quotidiano da corte era quebrado nos momentos de festa, nomeadamente nos enlaces reais, que deslumbravam os séquitos das princesas consortes chegadas a Portugal mas que depressa se

48 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. «Penélope». Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Nº29 (2003), pp.49-82

49 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 49.

50 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 53.

51 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 54.

52 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 56.

dariam conta das diferenças da vida quotidiana da família real portuguesa em relação às suas congéneres europeias, como foi o caso de D. Maria Francisca Isabel de Sabóia⁵³ que, durante o seu casamento com D. Afonso VI, em vão tentou importar o modelo francês da etiqueta de corte mas que conseguiu mais tarde, como consorte de D. Pedro II, adaptar alguns aspetos da corte francesa, nomeadamente em termos políticos, como „assistir às reuniões do Conselho de Estado – onde o regente D, Pedro, inovando nos costumes portugueses, lhe passou a dar a mão direita – e governar a sua casa particular“⁵⁴.

As festas nupciais da segunda consorte de D. Pedro, D. Maria Sofia de Neuburgo constituíram, segundo Maria Paula Lourenço, „a maior festividade política barroca deste reinado, sem que com isso percamos de vista a singeleza e a rotina monótona do quotidiano da Casa Real portuguesa, (...)“. Habituada ao cerimonial de corte de Neuburgo, de forte influência francesa, D. Maria Sofia queixava-se, em carta a seus pais, do „estatuto indigno das rainhas portuguesas, já que as palatinas não „(...) nascem para la rueca, ni para la ajuja, ni para parir solamente: con la sangre de tantos (...) se infunden de Espíritos de cauzas mayores“⁵⁵.

Maria Paula Lourenço defende que terá sido D. Catarina de Bragança, regressada a Portugal após a morte de Carlos II, e as suas damas inglesas, que terão exercido uma maior influência na mudança de costumes da corte portuguesa, sobretudo nas áreas da moda e do vestuário, mas que facilmente contaminariam as áreas social e política:

Se a comitiva feminina portuguesa da jovem rainha de Inglaterra fora, anos antes, alvo da sátira cortesã londrina, descrevendo-as como „feias“, „velhas“, „orgulhosas“, espartilhadas nos „guardinfantes“ e „anquinhas“ de gosto castelhano, ao regressar a Portugal, em 20 de Janeiro de 1693, o porte e traje de D. Catarina de Bragança não deixou indiferente quantos a viram entrar em Lisboa e muito menos todos aqueles que com ela conviviam diariamente. Seguindo a moda francesa de Versalbes, D. Catarina de Bragança repudiaria o uso do vestuário „nacional“, que com tanto empenho D. Pedro II impusera a sua irmã. Ao que tudo leva a crer, terá encabeçado uma „insurreição“ feminina que contava com o apoio de D. Maria Sofia de Neuburgo e das damas da corte, no sentido de obterem a autorização de trajarem „à francesa“. Exigência

53 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 59.

54 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 61.

55 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 63.

*a que D. Pedro se viu forçado a aceder, abandonando-se, em definitivo, na corte portuguesa, o vestuário de influência castelhana. O séquito feminino que D. Catarina trouxera de Inglaterra parece ter tido, sobretudo nestes primeiros anos, algum papel activo no interior da Casa de D. Maria Sofia de Neuburgo, aconselhando a rainha portuguesa em matérias de protocolo, de moda e de convívio social. Vários são os indicadores que sugerem as tentativas, quase sempre frustradas, por parte da comitiva inglesa no sentido de alterar a monotonia rotineira e quase monástica da vida palaciana portuguesa*⁵⁶.

Desencorajadas, a maior parte das damas inglesas do séquito de D. Catarina terão regressado a Inglaterra, mas a consorte de Carlos II de Inglaterra terá sido regente por duas vezes, não sem grande oposição interna⁵⁷, o que apontava para conecções díspares de poder político e que espelham já provavelmente o início de uma transição para uma centralização de poder efectiva que se viria a concretizar em breve: „D. Catarina estava, desde à muito habituada ao protocolo de uma monarquia „absoluta“; por seu turno, os titulares portugueses defendiam acerrimamente as prerrogativas dos Grandes no interior do Conselho de Estado”⁵⁸. O casamento de D. João V, com a princesa austríaca D. Maria Ana, com a „sua „entourage“ alemã (...) enquadrados já numa realidade cortesã, em que a festa profana e o convívio de salão eram elementos inquestionáveis de uma sociedade de Corte”⁵⁹, terá tido eventualmente uma influência na corte mais ao estilo de Versailles da época barroca.

Desde D. Luísa de Gusmão até D. Maria Ana de Áustria, a escolha pela Casa de Bragança de princesas consortes pelo poder e prestígio internacional das suas cortes, envolvendo avultados dotes, justificava-se pela forma como poderiam elevar a imagem da corte portuguesa aos níveis europeus, concluindo assim Maria Paula Lourenço, de que „foram, em larga medida, as mulheres e os homens que vieram nos séquitos das Rainhas para Portugal, alguns dos „diplomatas“ mas bem sucedidos na divulgação das tradições, dos gostos, e dos costumes das suas terras e das suas „culturas”⁶⁰.

Joaquim Ferreira Alves⁶¹ distingue cinco etapas que caracterizam a maior

56 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 65.

57 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 65.

58 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 66.

59 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 66.

60 LOURENÇO, Maria Paula Marçal – *Os séquitos das rainhas de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da „Sociedade de Corte“ (1640-1754)*. Art. cit., p. 73.

61 ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira – *O „Magnífico Aparato“: Fromas da Festa ao serviço da Família*

parte dos enlacs régios: „negociação prévia, por vezes longa e difícil; embaixada à corte da princesa escolhida; jornada para Portugal, recepção em Lisboa e festejos e entrada pública”⁶². O autor refere que no espaço por excelência das festas, a cidade, se observa a sua transformação através da arte efémera numa dimensão imaginativa que rompe com o quotidiano, através de estruturas decorativas e a decoração através da luz, as luminárias (a que estavam associadas pinturas e „dísticos alusivos ao acontecimento e à Família Real”), „que faziam da noite o prolongamento do dia e introduziam a fantasia e a ilusão na cidade através das composições que de noite se faziam nas fachadas dos edifícios (...), encontramos sempre a obrigação de todos os moradores da cidade ou vila iluminarem as fachadas das suas casas durante três dias sucessivos”⁶³, chegando a distribuir-se, para o efeito, azeite pela casa das pessoas mais pobres. Ferreira Alves destaca, nessas arquiteturas decorativas, as estruturas comemorativas (obeliscos, colunas triunfais, mastros), que „levantados ao longo do percurso das entradas públicas, custeados principalmente pelos ofícios e pelas „nações estrangeiras”, eram construções efémeras, geralmente de grande qualidade artística, que continham, através dos elementos decorativos, uma grande carga simbólica e laudativa”⁶⁴, e as estruturas funcionais elevadas para touradas e representações teatrais.

Diogo Ramada Curto salienta o „estatuto ambíguo, entre o público e o privado” dos casamentos reais, em que, desde D. Catarina de Bragança até ao duplo enlace de 1726, dos príncipes do Brasil e dos príncipes das Astúrias, a „circulação de mulheres constitui uma espécie de tempo forte das relações entre os estados”⁶⁵, com destaque para o casamento de D. Pedro II e Maria Sofia Isabel de Neuburgo, em 1687, que „assinala um dos momentos altos de utilização do casamento régio pelos dispositivos de propaganda do rei absoluto. O casamento vai apresentar-se sob a forma ritual de uma entrada, com os seus arcos de triunfo, que mais uma vez assinalam uma orientação cenográfica própria das formas arquitectónicas efémeras. Mas o mais importante é que a entrada se encontra destituída do seu conteúdo contratual, entre a cidade e o rei, para servir a afirmação dos actos pessoais do monarca absoluto (em detrimento da impessoal dignidade dos reis)”⁶⁶.

Real no século XVIII. «Registos da História». Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família da Universidade Moderna do Porto. Volume 11 (2001).

62 ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira – *O „Magnífico Aparato”: Fromas da Festa ao serviço da Família Real no século XVIII*. Art. cit., p. 161.

63 ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira – *O „Magnífico Aparato”: Fromas da Festa ao serviço da Família Real no século XVIII*. Art. cit., pp. 192, 193.

64 ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira – *O „Magnífico Aparato”: Fromas da Festa ao serviço da Família Real no século XVIII*. Art. cit., p. 195.

65 CURTO, Diogo Ramada – *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal*. Ob. cit., p. 263.

66 CURTO, Diogo Ramada – *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal*. Ob. cit., p. 262.

As festas profanas podiam tomar a forma de cortejos, apresentações de música e canto, danças e bailes, banquetes, refrescos e ceias, fogo de artifício, e touradas, entre outros. O exotismo faz parte da retórica visual de poder através de um „discurso hiperbolizante“ patente em muitos dos cortejos e apresentações, como é o caso do cortejo do casamento de D. Catarina de Bragança, com a „presença“ de reis etíopes e animais de continentes distantes trazidos à realidade através de fatos e máscaras. Em outras situações, como foi o caso dos remadores do bergantim de D. Pedro II, o exotismo do vestir ao „uso africano“ é complementado pela ostentação dos „galões dourados“ como se ao todo poderoso rei fosse possível recriar uma „realidade“ mais „perfeita“ ou o melhor de todos os mundos. Outras características destes festejos são, entre outras, a distribuição de esmolas, libertação de presos e dotações a orfãs. Nos relatos coevos marcados constantemente pela ideia de que a capacidade produtiva das encenações reais ultrapassa a imaginação, o sonho ou qualquer ideal, encontramos em grande destaque dado aos vestuário (tanto da nobreza como dos seus servidores) e às jóias (os enxovais das princesas são minuciosamente descritos, como no caso da princesa do Brasil por Frei José da Natividade), ao número de lacaios que fazem parte da encenação das festas. Todos os adereços que impliquem prestígio são também referidos, tais como o número e qualidade de coches, o número de cavalos e a sua descrição e atuação, sobretudo nas touradas, o número e tipo de profissionais que acompanham o rei, para além da nobreza, como é o caso da deslocação da corte de D. João V para o Caia.

D. Catarina de Bragança e Carlos II da Grã-Bretanha

A Infanta Catarina de Bragança, terceira filha de D. João IV, nasceu em Vila Viçosa, em 25 de Novembro de 1638, dia de Santa Catarina, virgem e mártir, cerca de dois anos antes da Restauração de 1640. As negociações do enlace de D. Catarina com Carlos II de Inglaterra foram efetuadas e concluídas já durante a regência de D. Luísa de Gusmão, após a morte de D. João IV e na menoridade de D. Afonso VI, apesar das insistências da Coroa espanhola para que Carlos II optasse por princesas espanholas ou protestantes. O casamento, aprovado pelo Conselho de Estado britânico e comunicado ao Parlamento em 1661, foi objeto de um Tratado de Paz e de Casamento do qual constavam vinte artigos públicos e um secreto, neste último constando que o monarca inglês se obrigava a mediar a paz entre Portugal e a Holanda e caso não o conseguisse enviaria uma armada à Índia, tomaria posse de Bombaim e faria guerra aos holandeses. Este Tratado é uma das características mais distintivas deste enlace em relação aos restantes três enlaces nupciais que aqui analisamos, já que nele reside a importância política pragmática da aliança entre os dois reinos. Este

tratado que incluía a entrega das praças de Tanger e Bombaim, esta última com a justificação que „para ficarem daquelle porto mais promptas as suas Armadas para socorro das Praças de Portugal na Índia“⁶⁷.

Em troca de todas estas e outras vantagens a Grã-Bretanha comprometia-se a dar um apoio incondicional a Portugal⁶⁸, em termos bélicos e políticos, que a ser cumprido, praticamente garantiria a independência portuguesa. D. António Caetano de Sousa enfatiza a contrapartida às grandes vantagens proporcionadas por Portugal a Inglaterra e passa a descrever o que, em termos práticos, constitui o enlace entre um rei protestante e uma princesa católica em 21 de Maio de 1662, cujo relato é de cariz mais político e histórico do que propriamente descritivo das festas e dos festejos havidos é feito com base em obras coevas, das quais destacamos a *Relacion de las Fiestas que se hizeron en Lisboa con la ocasion del casamiento de La Serenissima Infanta de Portugal Doña Catalina (ya Reyna de la Gran Bretanha) con el Rey Carlos II*, anónimo e impresso, em 1662, nas oficinas de Henrique Valente de Oliveira, que descreve de forma mais minuciosa do que a „História Genealógica“ as festas propriamente ditas e inicia a sua narrativa sublinhando a sua utilidade, em termos de sucessão e amizade entre os reinos, e justificando o relato com o testemunho para memória futura que tudo tinha sido feito correta e devidamente⁶⁹.

A narrativa da *Relacion* destaca a atitude de D. Catarina, „cuya presencia, verdaderamente digna de Imperio, alegrava a todos“⁷⁰, o *Tè Deum* na Capela Real, os fogos de artifício, as janelas do palácio real iluminadas por „luminárias“, a procissão de Acção de Graças, salvas de artilharia, trompetas e clarins, danças, ruas ornadas de tapetes e sedas, „ventanas mucho mejor de damas, que entre las grandezas de Lisboa han sido siempre su mejor ornato y esplendor“⁷¹, e as festas de touros durante os três dias de celebração dos quais se destacam as imponentes estruturas do lugar, cobertas de sedas, brocados e telas de prata e ouro, culminadas por uma bandeira de doze varas de damasco branco e franjas de ouro com as armas reais de Portugal, numa clara ostentação da recente restauração, que o autor considera que se não fosse para tão ilustre propósito poderia pensar-se serem excessivas em trabalho e despesa para apenas três dias de festas⁷².

O autor exalta as dimensões e sumptuosidade da Praça do Palácio como as

67 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 228.

68 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 289 a 291.

69 *Relacion*. Ob. cit., p. 21.

70 *Relacion*. Ob. cit., p. 22.

71 *Relacion*. Ob. cit., p. 22.

72 *Relacion*. Ob. cit., pp. 22, 23.

melhores da Europa, e a construção efémera que suplanta mesmo o Coliseu de Roma: „Es aquella Plaza, sin cõpetencia, la mayor y mejor que tiene Palacio, ó Ciudad en Europa: y teniedo de las dos partes el nobilissimo edificio del Palacio, y de las otras dos aquella grãde, y bie ornada fabrica, no se puede negar que excedia mucho al insigne Amphiteatro de Roma“. A assistência, entre nobreza engalanada e inumerável povo, parecia „un Mundo abreviado“ transmitindo a interessante sensação ao leitor de que tudo o que era importante estava ali naquele momento. O cortejo consistia em vinte e quatro carros „enramados a lo fresco“, cada um puxado com duas mulas, doze delas cobertas de branco e verde, as cores da Casa de Bragança, e outras doze de branco e „nacar“, todas com guarnições de prata e escudos das armas de Portugal e Grã-Bretanha. Seguiram-se danças, as „folias“, cantadas com acompanhamento de vários instrumentos, por homens e mulheres vestidas de sedas e damascos de várias cores.

As festas de touros, que incluem a tourada propriamente dita, intervalada por danças e outros festejos, são descritas pelo autor com muito pormenor nas cores, nos tecidos e nos ornamentos de prata e ouro de todas as vestimentas dos intervenientes, tanto da nobreza como dos respectivos lacaios, os vinte e quatro toureiros a pé vindos de diferentes partes do reino para o entretenimento daquele primeiro dia, a nobreza que toureia a cavalo e que entra na praça com dezenas de lacaios vestidos a rigor com as cores de Portugal e da Grã-Bretanha, cuja exuberância ornamental contrasta com a sobriedade dos nobres – o negro tão em moda na elite das cortes ibéricas da época - como se estes fossem uma espécie de ornamento do mesmo: „Al quarto, o quinto toro salio el Conde de Serzedas: saco sessenta lacayos, con calçon de fina escarlata randada de plata, jubon de raso quasi del mismo color, con la misma guarnicion, medias y çapatos blancos con cintas coloradas, sombreros pardos, plumas blancas, y roxas, espadas plateadas; y otros veinte lacayos vestidos de raso verde rãdado de oro, medias paçiças, çapatos blancos, espadas doradas, sombreros negros, plumas de colores diferentes. Y otro lacayo que le dava los rejoncs, vestido de telillas blancas, y coloradas, cõ guarnicion de oro, y plata acuchillado, y cõpuesto con un tal artificio, que parecia vestido de plumajes. El conde vestia de negro, pero muy galan“. O apelo visual deste discurso tipicamente barroco é complementado pela transmissão da sensação de movimento do cavalo a entrar na praça com tal destreza que parecia que a fazia tremer: „Montava un cavallo rucio, que pisava la Plaza con tal brio, que parecia que cada passo la dexava temblando, y en discurso de la tarde mudó otros sinco a qual más hermoso, y tan hijos del viento en lo ligero, que acreditavan la opinion antiga acerca de concebir del Fabonio la yeguas delas riveras del Tajo. (...) mostró tanto esplendor, tanto acuerdo, tanta destreza, y concilió tanto agrado, que a aquel verdaderamente pudo llamar su

dia⁷³.

Uma descrição do segundo dia de tourada mostra a geral afeição a esta arte partilhada também pelo autor que não resiste a realçar a supremacia do nobre português, também vestido de negro, sobre os castelhanos: „Salió a torear el Códde de la Torre ya conocido en esta palestra, y bien conocido, y temido de los Castellanos. Vestia tela negra, y oro con guarnició en brodadura de azero harto peregrina; trahia algunas de sus joyas, que haze un tesoro grãde“. O seu cavalo estava decorado com jóias tão ofuscantes como se fosse um dos condutores que trouxesse o Sol do nascente para ocidente com todas as jóias do Oriente, mais uma vez num discurso em que domina o sentido da visão e do movimento: „Domava un cavallo castaño escuro ricamente ajaezado, las crines y el copete có laços de flores artificiales entre diamantes, qual si fuera uno de los cóductores del Sol, que llegara con toda la pedraria del Oriente; batia la terra con un tal desprecio, que mostrava venir ufano, ù de las riquezas que posehia, ù del dueño que le governava“. Destaque para os lacaios que para além de ricamente vestidos „a la Portuguesa de chamilote encarnado, y oro, randado de plata, y oro, medias del mismo color; çapatos y sombreros blancos con sus plumas“ traziam no peito um bordado a ouro de uma coroa imperial com duas letras C contrapostas, iniciais de Carlos e Catarina e uma mensagem que dizia „UNO IMPERA, Y OTRO REINA“⁷⁴.

O Conde de la Torre faz várias entradas com diferentes cavalos e de cada vez entra com dezenas de lacaios alternadamente vestidos à portuguesa ou à inglesa sendo que à quinta vez entrou com cento e onze lacaios de diferentes librés, com destaque para „la variedad de sus colores, el luzido del oro, y de la plata, la diversidad de plumajes“ e em que a realidade, segundo o autor, superava a mais inventiva imaginação, já que enquanto parados lembravam um campo matizado de flores em plena Primavera e quando se moviam „parecia que el Zefiro blandamente las meneava, todas las descripciones tienen sua adorno, ó sus hyperboles: aqui la verdad excedió a las palabras, pues ni la imaginación pudiera llegar a lo apacible de aquella vista“⁷⁵.

Dos festejos constava um desfile, o „triunfo de la Concordia“, cujo exotismo de etiopes verdadeiros (destacando a felicidade dos mesmos) e falsos (a distinção entre verdadeiros e falsos acrescenta valor e prestígio ao desfile, já que o „faz de conta“ se insere numa retórica de encenação que traduz a capacidade recriadora) e da figuração de animais raros, a cavalo, evocavam os Descobrimientos e o Império, uma espécie de pequena e simbólica arca de Noé, como se de um povo

73 *Relacion*. Ob. cit., p. 23.

74 *Relacion*. Ob. cit., p. 24.

75 *Relacion*. Ob. cit., p. 25.

escolhido se tratasse, desfilando na praça metonimicamente transformada em „cosmos“ como se todo o mundo conspirasse nesta união, que teve lugar alguns dias depois dos três dias de festejos por causa da chuva:

Al son de trompetas a cavallo, marchavan en primer lugar también a cavallo dos figuras de Reyes Ethiopes, vestidos de tafetan negro tan ajustado al cuerpo, que parecia el natural; y luego se ornava aquella desnudez con diademas de plumas de varios colores en la cabeça, perlas finissimas en las orejas, y narizes, naillas de oro en los braços y piernas, y de otros adereços, que a su modo ostentavan una Magestad bien galana. Yvan acompañados de muchos Ethiopes verdaderos a pie, tambien desnudos, mas ornados al suso de su tierra, y con arcs, flechas, y otros instrumentos belicos, saltando, y bailando ligeros, mostrando bien la alegria, que en ellos se representava, de las naciones más estrañas, por la felicidad de la Concordia presente. Seguianse a parejas de dós en dós, figuras de los principales animales, aves y pescados, todos a cavallo con gentil traça, figurados tan al vivo, que los ojos, dexandose engañar del artificio; y no dudando que veian el natural, solo miravan, y los oídos atendiam si alli el Aguila espiculava el Sol, si hablaba la Arara, si cantava el cisne, si rugia el Leon, si mujia el Toro, si lutava el Osso, si esgrimia el Elefante su trompa, y el Iavali su diente, si el Ciervo corria, si el Perro ladrava, si el Carnero toperava, si la Mona reia, si el Cocodrilo llorava, si la Serpente filuava, y por poco no corrieron los marinetos a sus navios, para librarlos de algun encanto, quuando advertieron, que en ultimo lugar venian dos Sirenas servidas de peces, y monstros marinos⁷⁶.

Esta exuberante representação de uma natureza poderosa e desconhecida mas submetida a uma nação „escolhida“ é complementada por um grande „carro Triunfal a manera de nave, todo cubierto de chamilote verde, y plata có guarnició de passamanos de oro, y en los bordos muchos ramilleres de flores artificiales“, ou seja, representando um navio, puxado por dez belissimas vacas negras conduzidas por três cocheiros vestidos de veludo carmesim guarnecido a ouro. Na proa, uma figura representa a Fama „coronada de diadema de oro, y diamantes, el pecho coajado de cadenillas de oro, tan bien assentadas, y juntas, que no dejavan ver qual era la tela que cobrian: y aquel bordado se matizava de flores fingidas de pedrarias varias, cuyo valor se afirmava passar de duzientos mil escudos, y que en esto era menor la fama que la verdad. El restante del vestido era de seda sutilissima blanca, có flores de oro, sus aalas de blancas plumas, en la mano una trompeta de plata⁷⁷“, ou seja, em que a realidade da riqueza da

⁷⁶ Relacion. Ob. cit., pp. 26, 27.

⁷⁷ Relacion. Ob. cit., pp. 26, 27.

representação supera o próprio simbolismo da figura.

Aos pés da Fama e em posição „inferior“ estão sentados duas figuras de homens „vestidos a la Ingleza“ e no convés estão sentados oito músicos com diversos instrumentos. No „castelo“ da popa duas figuras simbolizam Portugal e Espanha, a primeira por um „venerable anciano, vestido al Portuguez antigo,“ e a segunda por um „gallardo joven, vestido a la Ingleza“, ambos ornados de jóias de grande valor e ostentação, como diamantes, prata, ouro e madreperola, junto aos quais duas colunas ostentam as armas reais de cada nação enlaçadas por faixas encarnadas, ostentadas pela Concórdia, sentada em posição eminente com o seu diadema imperial de ouro e pedras finíssimas. Chegado o carro a um palco estrategicamente colocado junto da janela onde a família real se encontrava dançaram as figuras ao som da música, antes de abandonar a Praça do Palácio pelo Rossio, deixando todos aqueles que observavam com a impressão de estarem num momento irreal, já que levavam „traz si la attention de los que una, y otra vez miravan, y se consideravan la propiedad de las ficiones, la riqueza de los adornos, y el esplendor de todo o que se offerecia a los ojos, y a la admiracion“⁷⁸. Não é possível deixar de notar em todo este „discurso“ a supremacia e a antiguidade (leia-se legitimidade) da nação lusa e da importância do seu grande império ultramarino, destinando-se este desfile a reportar o grande valor em termos materiais e simbólicos que Portugal significa na „balança“ do enlace real.

A partida de D. Catarina a 23 de Abril, dia de S. Jorge, patrono de Portugal e de Inglaterra, é assinalada, em termos festivos, pela decoração exterior das ruas da cidade que é comparada pelo autor à de uma igreja, tendo ainda a característica de trazer para o exterior o „conforto“ e a riqueza dos espaços interiores, já que a Relacion descreve que as casas estavam exteriormente cobertas „no solo de buenos tapizes, y colgaduras de ricas telas y sedas, mas aun sobre esto tan brincadas de quadros, guarniciones, passamanos, randas de plata, y oro, que toda aquella parte de la Ciudad (siendo en distancia una Ciudad entera) parecia en el adorno una Iglesia de las que en Lisboa en dia de festa muy solenne suelen adornarse muy de espacio con la mayor curiosidad“. Da responsabilidade dos ofícios foram construídos „doze fabricas, y arcos de madera“ cobertas de telas de tecido, sedas, pinturas, prata e ouro de que se destacava, expressamente cinzelado durante dois dias só para o efeito o arco em prata dos artesãos do ofício, destacando o autor a capacidade da cidade de produzir tanto efeito em apenas dois dias de trabalho⁷⁹.

⁷⁸ Relacion. Ob. cit., pp. 26, 27.

⁷⁹ Relacion. Ob. cit., p. 30.

Relativamente a esta descrição, a História Geneológica⁸⁰ faz assim um relato mais formal, detendo-se sobretudo nos pormenores dos membros da nobreza que de alguma forma fizeram parte do processo ou participaram das cerimónias, tanto os portugueses como os britânicos, não esquecendo uma nomeação que „a Rainha em atenção deste negociado fez Marquez de Sande ao Conde da Ponte“. Igualmente destacada é a grandeza da armada britânica, „que havia conduzir a Rainha, que constava de catorze naos de guerra, cinco sumacas, e huma barca“, numa das quais „embarcaraõ mil caixas de assucar“⁸¹. A etiqueta é rigorosamente mencionada, como no caso em que o Conde de Sandwich recebe o Infante D. Pedro „dando-lhe sempre a porta, e a melhor cadeira, e depois de se cobrir, estando sentado, se levantou, e descobrindo-se, deu o recado delRey“. D. Catarina já é considerada formalmente rainha de Inglaterra e é assim que ela é mencionada no relato. As formalidades são criteriosamente assinaladas: a audiência junto de D. Afonso VI e D. Luísa de Gusmão por parte do Embaixador britânico, a troca de correspondência entre Carlos II e D. Catarina e D. Luísa. A partida de D. Catarina a 23 de Abril de 1662 é minuciosamente descrita, desde o momento em que sai dos seus aposentos, até chegar ao navio, em cortejo, „precedendo sempre a Rainha de Inglaterra no melhor lugar“ e com uma pequena e interessante referência à „teatralidade“ ou encenação da intimidade „pública“ entre D. Catarina e a Rainha-mãe:

(...) e chegando ao topo da escada, que vay para o pateo da Capela, se deteve a Rainha Regente; e como era o lugar das últimas despedidas da Rainha sua filha, pertendeo esta beijar-lhe a mão, (o que não consentiu a Rainha) e abraçando-a, lhe lançou a sua benção. Baixou a Rainha da Grãa Bretanha a escada entre ElRey, e os Infantes seus Irmãos, e fazendo instancias para que a Rainha mãe se recolhece, antes de chegar o ponto de lhe voltar as costas, o não conseguiu, porque a Rainha esperou, que ella entrasse no coche, o que fez depois de huma profunda reverencia, a que a Rainha lhe correspondeo com outra benção, e voltou as costas antes, que seus filhos entrassem na carroça⁸².

O Te Deum na Sé teve a curiosidade de não contar com a participação dos ingleses anglicanos mas houve o cuidado de se lhes fazer a devida companhia: „Em quando durou a Missa, se encommendou a varios Fidalgos entretivessem

80 SOUSA, António Caetano de – *História Geneológica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 292 e ss.

81 SOUSA, António Caetano de – *História Geneológica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 292 e ss.

82 SOUSA, António Caetano de – *História Geneológica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 292 e ss.

nos Claustros da Sé ao Embaixador da Inglaterra, o Estribeiro môr, Veador da rainha, e outros Ingleses de qualidade, que vinhaõ na Armada para acompanhar a Rainha, por serem de diferente Religiaõ“. Caetano de Sousa é bem específico quanto à etiqueta e ao protocolo do momento – o ritual do beija-mão aos monarcas e da respectiva dispensa por parte do rei para homenagear a irmã, as precedências de entradas, etc, - não se esquecendo de fazer as devidas referências à nobreza presente, com os nomes, respetivos cargos e privilégios, sem esquecer uma enumeração minuciosa das damas que acompanhavam D. Catarina⁸³.

A Relación termina com um prognóstico de felicidade, apesar dos muitos inimigos (castelhanos) e salienta os grandes gastos tidos com o enlace de D. Catarina com Carlos II, apesar da muita despesa que a coroa tinha com as guerras que decorriam contra Espanha à época, fazendo a evidente ligação entre esta aliança e a afirmação da soberania, com uma interessante referência ao poder do „braço de Deus“, provavelmente uma evocação do episódio do braço da imagem Cristo que apontou para D. João IV na sua aclamação: „Todo pronostica felicidad, a pesar de inimigos, que ya creerán esta aliança, de que tanto dudavan, no fin mysterio la hizo Dios entre dós naciones, que quasi en los mismos años, quando menos se esperaba, con el poder de su brazo, sin golpe de espada, restituyo repentinamente (como para este efeto) a sus legitimos Reys de que estavan despojadas. (...) E notese que celebró Portugal este casamiento con tan grande dote, solennidad, y despesa tan grande en el mismo tiempo, que tiene campaña contra Castilla tres poderosos Exercitos en tres Provincias diferentes“⁸⁴.

Os dois casamentos de D. Pedro II

O casamento de D. Pedro II (1648-1706), terceiro filho de D. João IV e D. Luísa de Gusmão, com D. Maria Francisca Isabel de Sabóia⁸⁵, que tinha sido sua cunhada (casada com o seu irmão deposto D. Afonso VI), salvou a face do reino de Portugal quanto à situação da anulação do casamento anterior que implicava, para além de outras consequências, dada a existência de um Tratado de paz com França, a devolução do dote de „um milhão de cruzados da moeda do Reyno de Portugal“⁸⁶ (esta é uma quantia exorbitante se tivermos em conta

83 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 292 e ss.

84 *Relacion*. Ob. cit., p. 32.

85 D. Maria Francisca Isabel de Sabóia era a segunda filha do 4º Duque de Nemours, Carlos Amadeu de Sabóia (1624-1652) e de Isabel de Vendôme, uma das três filhas de César de Bourbon, Duque de Vendôme, bastardo legitimado do rei Henrique IV de França.

86 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 461.

que os dotes das noivas portuguesas dos titulares da nobreza, no princípio do século XVIII, raramente ultrapassavam os vinte mil cruzados⁸⁷). À sentença papal favorável à Rainha na separação do matrimónio seguiu-se um breve que a isentava ou dispensava o „impedimento da pública honestidade“⁸⁸ e assim se pôde concretizar o casamento entre os príncipes D. Pedro de Portugal e D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, consensual tanto junto da família da Rainha como da corte portuguesa.

Ao contrário dos restantes enlaces régios aqui estudados, a „forma da celebridade“ do dito casamento foi reduzida ao indispensável para a „validade do Sacramento“, dadas as circunstâncias algo peculiares e embaraçosas das circunstâncias, realizado no oratório da Quinta de Alcântara, em 2 de Abril de 1668, sem „pompa e circunstância“, tanto mais que a História Genealógica logo após o relato „telegráfico“ do casamento fala da gravidez da rainha e da posterior „ratificação“ papal da validade do matrimónio: „(...) receberam as bênçãos matrimoniais na fôrma, que determina a Igreja, de quem em breve se viram conseguidas felices esperanças da desejada sucessão na fecundidade da Princesa“⁸⁹.

D. Afonso VI e D. Maria Francisca Isabel faleceram no mesmo ano de 1683 e D. Pedro II, apesar do seu grande desgosto, foi pela corte instado a contrair segundas núpcias com a princesa Maria Sofia Isabel de Neuburgo⁹⁰, da corte de Heidelberg, não sem antes ser investigada a fertilidade da princesa e a recetividade da pretensão portuguesa através da ida de um enviado incógnito à corte germânica⁹¹. O tratado matrimonial foi concluído em Maio de 1687 - tendo o embaixador, Conde de Villar-Major, depois da cerimónia celebrada por procuração em Heidelberg, distribuído jóias e dinheiro pelos familiares da já rainha de Portugal „mostrando em tudo a Real grandeza, e poder de Sua Majestade Portuguesa“⁹². D. Maria Sofia fez parte da viagem para Portugal numa Armada britânica enviada por Carlos II, cuja utilização, ao abrigo do Tratado de Paz e de Casamento de D. Catarina de Bragança, pretendia assim dar uma demonstração de força e prestígio, tanto interna como externa, junto das cortes europeias e também em relação a Espanha cuja paz tinha sido recentemente

87 MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Ed. cit., p. 106.

88 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 462.

89 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 463, 464.

90 Maria Sofia Isabel de Neuburgo (1666-1699) era uma dos 23 filhos (a questão da fertilidade genética terá sido uma das razões da escolha dada a saúde frágil de D. Isabel filha única de D. Pedro) do eleitor palatino do Reno Filipe Guilherme, conde soberano de Neuburgo, chefe de um ramo segundo da casa reinante da Baviera, os Wittelsbach, e de sua segunda mulher Isabel Amália de Hesse-Darmstadt.

91 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 481.

92 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 485.

assinada em 1668. Nesta Armada, que era uma das mais potentes da época, fez D. Maria Sofia a sua entrada no Tejo em 11 de Agosto de 1687, recebida com três salvas de artilharia pelo que foi respondida pela armada britânica. Fundeada em frente à igreja de S. Paulo houve uma salva geral de todos os navios da Armada respondida pelos portugueses e por todos os navios que a esperavam no Tejo.

Num „excelente bargantim“⁹³ esperava-a o Conde de Ericeira D. Luís de Menezes, com uma „luzida“ comitiva de dez gentis homens e seis pajens todos „excelentemente vestidos“. O filho primogénito do Conde, D. Francisco Xavier de Menezes, „no qual brilhava já em poucos annos o sublime engenho, com que depois havia de assombrar o Mundo com a sua larga erudição, (...) explicou à Rainha o seu obséquio em hum breve discurso formado de cinco línguas, a que ela respondeu nas mesmas“⁹⁴. A rainha desembarcou por uma „magnífica escada“, „comoda, e seguramente, como era conveniente“. Caetano de Sousa faz uma descrição minuciosa da embarcação, dos acompanhantes, „indo todos com os vestidos cobertos de ouro, e prata, tão magnificos, que esgotavao o primor da arte“, e do rei D Pedro II que tinha embarcado no Paço Real num bergantim „muy rico e de custosa fabrica, entalhado, e dourado, a camera toda guarnecida de vidraças cristalinas, com toldo e cortinas de setim de ouro, e carmesim, cadeiras, almofadas, e alcatifa do mesmo, com vinte e dous remeiros vestidos ao uso Africano de escarlata, e galoens de ouro“. O vestuário do rei „que era de huma soberana, e galharda presença, excedia na bizarría natural aos mesmos adornos da arte“. A sua casaca cor de fogo era bordada a ouro de „inestimável preço, espadim e bastão guarnecido de riquissimos diamantes, sendo de incomparavel valor um que levava na gravata, e os que ornavam o habito de Christo e chapeo“. O bergantim do rei era seguido pelos „mais Grandes“ em vinte e quatro bergantins „muy bem equipados, e adereçados de toldos de sedas de diferentes cores com grande numero de remeiros, todos vestidos a proporção do mais, e diversos coros de trombetas: e vogando com pressa se adiantaram todos ao bargantim Real que hia em último lugar“⁹⁵.

O episódio do duplo estender de mão ao rei, para o ajudar a sair do bergantim, tanto do Conde da Ericeira (porque era uma das suas funções) como do Duque de Graffton, demonstra bem a importância que atrás referimos da etiqueta como parte de um estabelecimento de hierarquias, direitos e deferências, já que o rei teve de improvisar tendo como objetivo o equilibrio

93 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 489.

94 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 490.

95 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 491 a 493.

da situaçãõ, cuja importãncia mereceu o comentãrio real que justificava a açãõ: „Sahio ElRey do bargantim, e havendo baixado o Conde da Ericeira, Védor da Fazenda, a exercitar a sua ocupaçãõ, sendo huma das preeminencias do seu officio dar a maõ a sua Magestade ao sahir do bargantim, succedeo, que quando houve de pôr o pé na escada da Capitania, onde estava o Duque de Graffton; ao mesmo tempo que o Conde da Ericeira foy a dar a maõ a sua Magestade, fez o mesmo o Duque, e ElRey com discreta promptidaõ deu a maõ aos dous, dizendo, que a dava a ambos, naõ querendo faltar em satisfazer ao hospede, e honrar ao Vassalo“⁹⁶.

A cerimonia pública religiosa que haveria de ratificar o enlace só teria lugar cerca de 20 dias depois, a 30 de Agosto, na Catedral de Lisboa, „para o que se erigiram vinte arcos de magestosa fabrica, em que os naturaes, e Estrangeiros com louvavel emulaçãõ quizerãõ mostrar a Suas Magestades o gosto, com que celebravaõ as suas augustas vodas“. O autor salienta a disposiçãõ da comitiva de coches que saíram do Paço, com as respetivas precedências, a existência dos coches de „respeito“ que desfilavam vazios, e a descriçãõ dos cargos de todos aqueles que acompanhavam o cortejo⁹⁷. D. António Caetano de Sousa faz questãõ de mencionar todos aqueles que ocupavam cargos de relevância e a particularidade das suas funções, como foi o caso, já dentro da Sé do acomodar das almofadas pela grande nobreza, já que o „Marquez de Alegrete Manoel Telles, Gentil-homem da Camera, que assistia de semana, accomodou a almofada para ElRey ajoelhar, e o Duque de Cadaval D. Nuno a almofada da Rainha, e o conde de Val de Reys a da Senhora Infanta“⁹⁸.

O breve parãgrafo que refere os três dias de festejos, menciona os membros da nobreza que participam nas touradas, „em que no primeiro toureou o Conde de Atalaya D. Luiz Manoel de Tavora, e no segundo Dom Lourenço de Almada, e no terceiro o Conde de Villa-Flor D. Christovaõ Manoel, em que sobre a destreza dos Cavalleiros em primorosas sortes, se admirou a grandeza na excessiva comitiva de criados, com que cada hum cobrio o corro, ricamente vestidos com excelentes invenções“, e que se encarregaram dos fogos de artifício, „com grande primor“ em terra e no mar, „feitos pela direcçãõ do Conde da Ericeira D. Luiz de Menezes, Védor da Fazenda, em quem a grandeza de animo competio com as excellentes virtudes, de que foy ornado. Ao mesmo tempo se celebravaõ em todo o Reyno os Augustos desposorios de suas Magestades“⁹⁹.

96 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, p. 494.

97 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 498 e ss.

98 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 498 e ss.

99 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp.

D. João V e D. Maria Ana Josefa de Áustria

Nascido em 22 de Outubro de 1689, D. João V subiu ao trono após a morte do seu pai, D. Pedro II, em 9 de Dezembro de 1706, quando estava já destinado o seu casamento com a Arquiduquesa D. Maria Ana de Áustria¹⁰⁰, filha do Imperador Leopoldo I, tendo sido assinado o Tratado de Casamento em Viena, entre o Conde Villar-Major, embaixador extraordinário de Portugal, e os Procuradores do Imperador. Em 1707 foi pedida aos monarcas britânicos, como já tinha acontecido com a segunda consorte de D. Pedro II, uma armada que conduzisse a futura rainha a Portugal, o que aconteceu só no ano seguinte. Saiu a rainha de Viena, em 7 de Julho de 1708, por terra até Haia de onde já de barco passou a Roterdão, onde a comitiva embarcou em iates com destino a Portsmouth, de onde então partiria na armada inglesa de dezoito naus de guerra que haveriam de a conduzir a Portugal.

A nau „Real Anna“, com lotação de oitocentos homens e cem peças de artilharia, chegou a Lisboa a 26 de Setembro, conforme descrição de Caetano de Sousa¹⁰¹, que é em muito semelhante à das anteriores chegadas de armadas que vinham buscar D. Catarina e trazer D. Maria Sofia Isabel de Neuburgo, com a oferta de víveres à armada e com a presença das comitivas de boas-vindas, primeiro pela nobreza ao serviço do rei e dos infantes e depois das visitas do rei e dos infantes que embarcam no bargantim real para irem buscar a rainha D. Maria Josefa a bordo da armada britânica. É dado o destaque habitual para todos os „créditos“ que possam ser atribuídos aos membros da nobreza, de que é exemplo a autoria da „magnífica ponte“ „que fora encarregada à direcção do Secretario de Estado Diogo de Mendonça Corte-Real“. D. João V vestia uma seda „parda, seguindo a Pragmática, com botoens de diamantes, habito e presilha do chapeo de diamantes, tudo de hum excessivo valor“¹⁰².

O relato de D. António Caetano de Sousa é cuidadoso na forma como estabelece a hierarquia e as funções da nobreza da corte ou a etiqueta e as regras do cerimonial que são seguidas durante a apresentação da família real portuguesa à recém-chegada rainha. Já em terra aguardavam os monarcas, em primeiro lugar as irmãs do rei, a Infanta D. Francisca e a Senhora D. Luísa (a diferença de tratamento deve-se ao facto de a segunda ser uma filha ilegítima de D. Pedro II),

498 e ss.

100 D. Maria Ana Josefa (1693-1754), arquiduquesa de Áustria, era filha do Sacro Imperador Germânico Leopoldo I, da Casa dos Habsburgos e da sua terceira mulher, a Condessa Palatina de Neuburgo, irmã de D. Maria Sofia Isabel de Neuburgo, mãe de D. Pedro V.

101 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

102 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

assistidas das respetivas aias, senhoras de honor e damas, „todas com luzidissimas galas, ornadas de preciosas joyas“¹⁰³. O séquito e os acompanhantes da rainha, que incluíam várias damas, o embaixador da Alemanha, e nobreza estrangeira é também mencionado na forma como foi recebido, em termos de alojamento e ofertas, salientando a magnimidade do rei, que os agraciou com „mesa pública“ e magníficos presentes¹⁰⁴.

De todos os relatos dos enlacs aqui abordados é a primeira vez que D. António Caetano de Sousa se refere a uma ceia pública, um pouco ao estilo de Versailles, em que a nobreza fidalga se encontra em posição de „serviço“ e os Grandes, de pé e descobertos, estavam „à parede“, tornando-se a refeição pública um ritual de vassalagem que assinala a supremacia da família real perante todos. A descrição descreve um „quadro“ em que todos ocupam um lugar preciso e desempenham um ritual minuciosamente cumprido como num grande „palco“:

*Na noite cearaõ em publico com grande pompa, na fôrma observada na Casa Real, o Capellaõ môr benzeu a mesa, e no fim deu as graças, estando as Magestades, e Altezas em pé neste tempo. A ilharga da cadeira delRey estava o Conde de Santa Cruz, Mordomo môr, com bastaõ, insignia do seu cargo, e lha chegou o Reposteiro môr Conde da Calbeta, e detraz della estava o Marquez de Alegrete Manoel Telles da Sylva, Gentil-homem da Camera de semana, e da cadeira da Rainha o Duque de Cadaval com a sua insignia de seu Mordomo môr, e lha cegou, e à ilharga estava a Marqueza de Unhão sua Camereira môr, da do Infante D. Francisco o Conde dos Arcos seu Gentil-homem da Camera, da do Infante D. Antonio o Conde de Valadares D. Carlos de Norona, e da do Infante D. Manoel D. Sancho de Faro, ambos Vêdores da Casa da Rainha, e da parte da Infanta D. Francisca estava a sua Aya a Marqueza de Fontes; ElRey deu o chapeo a hum Moço Fidalgo, que esteve com ele nas mãos de joelhos, e a Rainha deu o manguito, e luvas à sua Camereira môr, e a Infanta a sua Aya: os Grandes estavaõ à parede, e todos descobertos*¹⁰⁵.

Os festejos habituais, com a cidade iluminada e salvas de artilharia das torres, fortalezas e navios ancorados no Tejo, e ainda serenatas e músicas no Paço, tiveram a presença „pública“ dos monarcas expressamente mencionada

103 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

104 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

105 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

por Caetano de Sousa, que mais uma vez distingue os presentes na forma como se situam, e se sentam – sem assentos ou com cadeiras rasas - no espaço do Terreiro do Paço, transformado em anfiteatro¹⁰⁶. Interessante, o facto de o Bispo de Lubiana, por não ter feito a sua entrada pública, ter ficado incógnito, vendo o espectáculo do Forte e não se podendo juntar aos demais, ficando assim retirado do „espaço público“ da festa, mas mantendo a sua posição „de cadeira raza, como a do Embaixador de Inglaterra“¹⁰⁷. A libertação de escravos é mencionada como forma de festejar e homenagear o rei pela ocasião: „o Visconde comprando vinte e quatro negros cativos, e levando-os primorosamente adornados, deu a todos liberdade, levando cada hum consigo a sua carta de alforria“¹⁰⁸.

O ponto alto dos festejos foi levado a cabo no Terreiro do Paço, onde „hum bellissimo artificio de fogo de admirável idéa, e primor“, do tipo de fogo preso, formado numa „machina“ que representava o monte Etna em atividade, „fumegando, e lançando por vezes chammas“ de onde sai Vulcano e, em frente, um „Arco de triunfo“ que encenava o Palácio de Vénus, referências clássicas ao amor e à paixão que deve ter maravilhado a assistência. Vénus, „cercada de Genios amorosos“, sai do seu palácio num carro triunfante puxado por cisnes guiados por um cupido que pára em frente à janela do Paço onde se encontravam os monarcas para cantar „excellentemente hum breve Epithalamio“. Nesta pequena encenação, Vénus dirige-se ao „Monte Etna“ de onde sai Vulcano com os Ciclopes e „todos juntos cantaraõ recitados, acompanhados de danças, de sonoros, e diversos instrumentos, que fasiaõ huma agradável consonancia, o que tudo se formava em hum theatro feito defronte da janella, em que estavaõ os Reys“. O funcionamento da „máquina“ de fogo é posto em movimento por Vulcano que durante a música „forjou hum rayo, que havia de pôr fogo àquella machina, que acabou, começando a jogar o fogo por hum jardim, que estava representado ao pé do Monte Etna, de donde se communicava a toda a machina“. A duração do fogo preso durante duas horas consecutivas dá conta tanto do custo envolvido como da arte da sua construção: „Este vistoso entretenimento, que durou ardendo mais de duas horas, foy agradável à Corte, e a hum infinito numero de gente, e os Estrangeiros o applaudiraõ por hum dos mais luzidos artificios de fogo, que se tinha visto“¹⁰⁹.

A entrada pública é, de todos os relatos da História Genealógica aqui citados

106 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

107 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

108 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

109 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

sobre entradas régias, o mais minucioso e exultante. Caetano de Sousa destaca a decoração, „com grande pompa“, das ruas com dezanove „Arcos triunfaes“ executados pelos ofícios da cidade e pelas „nações Estrangeiras“ por onde passaram os monarcas em direção à Sé, „desde o Paço até à Cathedral“. Os arcos „de excellente architectura“ são descritos minuciosamente na sua ornamentação que constava de „emblemas, e disticos, que declaravao as allusoens, do que representavao, e guarnecidos com primorosas estatuas, e pinturas, outros ricamente adereçados com singular idéa, erao não menos vistosos, que de bom gosto“. A presença do exército é descrita como se de mais uma ornamentação se tratasse já que „na mesma fórma todas as ruas por onde passarao estavão ricamente armadas, e guarnecidas de Infantaria em duas alas; no Terreiro do Paço estava, postado um corpo de tres Regimentos de Infantaria, e hum de Cavalaria, que mandava o Duque de Cadaval Mestre de Campo General junto à pessoa Real, muy bem fardados, e os Officiaes uniformemente vestidos“¹¹⁰.

O ponto alto do cortejo foi um „magnifico coche de triunfo, em que hia ElRey à mão direita da Rainha“, não só pela excelência do transporte, „de uma nobre idéa, tirado por oito cavallos murzellos com riquissimas gaurnições, cercado de quarenta Moços de Camera, e de tres Companhias de guardas dos Archeiros, todos descobertos, seguidos dos tres Capitaens das guardas“, mas pela comitiva que o acompanhava e precedia de que faziam parte os „Ministros de Justiça da Cidade, os Reys de armas, Arautos, e Passavantes, os Porteiros da Cana com grandes Maças de prata, os Corregedores da Corte, e Casa, todos vestidos com muito luzimento, montados em ajezados cavallos, que acompanhavao com boas librés o seus Lacayos“ e ainda um grande número de coches dos „Grandes, Senhores, e Fidalgos, sem precedencia; os coches delRey, e da Rainha com os Officiaes da sua Casa, os de Reposteiro com hum grande numero de Moços de Estribeira, e os seus Estribeiros em soberbos cavallos bem ajezados“. Atrás do coche de triunfo seguiam as liteiras com as aias e camareiras-mor e seis coches com as „Senhoras de Honor, Damas Portuguezas e Alemãas“¹¹¹.

Já na Sé, a imagem do Cristo Crucificado, cujo braço despregado „abençoou“ a aclamação da dinastia de Bragança, é trazida para junto dos monarcas para proteger a sua união e simbolicamente reafirmar o poder régio da dinastia brigantina: „O Deaó da Sé D. Gaspar de Moscoso, Sumilher da Cortina, lançou agua benta a suas Magestades, e debaixo do Palio estava hum Conego com a Imagem de Christo Crucificado, que era a mesma, que no dia da Acclamação delRey D. João IV despregou o braço, que Suas Magestades beijarao

110 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

111 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

ajoelhando, havendo chegado a almofada o Conde da Galhera Reposteiro môr a ElRey, e à Rainha hum Veador na ausencia do seu Mordomo môr, e depois de se ter cantado o Te Deum com grande solemnidade, se recolheraô os Reys ao Paço com o mesmo acompanhamento entre hum concurso extraordinario, aclamações, e vivas do povo⁴¹¹².

A rematar o relato do enlace, Caetano de Sousa remete para a magnanimidade e grandeza de D. João V que se revela nos presentes generosos e nas nomeações com que distingue aqueles que o servem. O conde de Vilar-Maior é elevado à dignidade de marquês de Alegrete enquanto que a armada inglesa é agradecida através de „grandiosas dadivas“ (para além do „refresco“ oferecido à chegada e que consistia em „todo o genero de regallo de carnes, vinhos, frutas, e doces, com tanta largueza, que se repartio com abundancia por todos os navios dela“) e o seu almirante Bing agraciado com „hum a joya de grande valor, ao Almirante Jenning hum broche tambem de muito preço, ao Coronel Godfrey hum a joya, ao Capitaô do navio do Cavalleiro Bing hum anel, e hum a cadea de ouro com hum a medalha com o retrato delRey; aos mais Capitaens cadeas com medalhas de igual valor, e preciosidade; aos Tenentes de menor valor, aos Capitaems dos navios de fogo, cadeas com medalhas de ouro, ao Mordomo da Rainha da Grãa-Bretanha, que veyo com a direcção da despeza, hum broche de diamantes, ao Escrivaô da Cozinha hum a joya, e ao Thesoureiro outra, ao Mestre, e Contra-Mestre da Capitania cadeas com medalhas, e pela familia inferior de moços da prata, e mais gente, que eraô trinta e quatro, se lhe deu dinheiro consideravel, para distribuirem entre si⁴¹¹³.

O duplo enlace e troca de princesas no Caia

As negociações relativas ao duplo enlace do príncipe do Brasil, D. José (herdeiro ao trono português por morte prematura do seu irmão D. Pedro), com a Infanta D. Maria Ana Vitória de Bourbon e entre o príncipe das Astúrias, D. Fernando, com a Infanta D. Maria Bárbara, ajustado pelos monarcas portugueses e espanhóis, foi iniciado em 1725 e concluído no ano de 1727. O estudo deste duplo enlace beneficia com a articulação de duas obras, a já citada História Genealógica e o Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelíssimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon, de Frei José da Natividade.

112 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

113 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 56 e ss.

Segundo o relato de Frei José da Natividade, a união nupcial de D. José, príncipe do Brasil, com D. Maria Ana Vitória de Borbon, filha de Filipe V de Espanha e de D. Isabel Farnese, foi como todos os outros enlaces reais visto como uma aliança que, neste caso, selaria a paz e a concórdia com Espanha cerca de meio século após a assinatura da paz, em 1668. A possibilidade da união surgiu com a notícia do cancelamento do casamento de D. Maria Ana Vitória com Luís XV de França e do regresso da Infanta à corte espanhola, em 5 de Abril de 1725, mas mesmo antes deste regresso, logo que houve notícia da não realização da boda, foi reunido em Lisboa o Conselho (a 25 de Março de 1725) que deu conta do pedido de casamento por parte de D. Filipe V de Castela da Infanta de Portugal, D. Maria Bárbara, para consorte do herdeiro da Coroa de Espanha, D. Fernando de Borbon e oferecendo a Infanta D. Maria Ana Vitória de Borbon para consorte do príncipe do Brasil, D. José.

D. António Caetano de Sousa, num relato mais institucional, também faz menção expressa ao significado político do duplo enlace, nomeadamente, ao carácter de „ratificação“ da paz e recuperação da antiga aliança ibérica, a „reciproca alliança entre as duas Coroas, com a qual em duplicados vinculos se segurasse a antiga amizade, que os particulares interesses tinhaõ perturbado com larga guerra“, levada a cabo pela diplomacia portuguesa que concluiu as primeiras negociações do „negócio“ cujos primeiros ajustes foram concluídos „a 7 de Outubro de 1725, e os Reys depois ratificaraõ: ElRey de Portugal em Lisboa a 13 de Outubro do mesmo anno de 1725, e ElRey Catholico em Santo Ildefonso a 14 do mesmo mez, e anno“¹¹⁴. O relato mais detalhado de Frei José da Natividade dá conta que o duplo enlace encontrou na corte de Castela resistência de alguma facção espanhola „que derao fomento a algumas duvidas e altercações“¹¹⁵, pelo que D. João V enviou a Madrid um seu fidalgo com larga experiência já como enviado às cortes de Paris e Londres, D. José da Cunha Brochado, como seu plenipotenciário para a defesa dos interesses da coroa portuguesa. A importância da comissão pode ser avaliada pela oferta feita por D. João V ao seu diplomata, não só para o recompensar como para o dotar de meios de representação, e que consistia em „huma grande bandeja de prata com hum excelente corte de panno de escarlata“, fazendo-lhe ainda „o mimo de tres ricos e mui flamantes vestidos“,¹¹⁶ para além de lhe terem sido destinados oitocentos mil réis de mesada e doze mil cruzados para ajudas de custo.

114 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 274 a 296.

115 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 6.

116 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 7.

Chegadas as negociações a bom termo foram publicadas em Lisboa por Decreto Real de 9 de Outubro de 1725, o ajuste dos dois casamentos dos futuros herdeiros da coroa portuguesa e castelhana, no qual se ordenava o festejo de três dias de luminárias e salvas de artilharia em terra e mar que se haviam de iniciar no dia seguinte. Foi também celebrado o ajuste dos casamentos com uma ação de graças na Capela Real, com Te Deum, no primeiro dia de festejos não só em Lisboa como em todo o reino, a que assistiu toda a nobreza, e à noite uma excelente serenata no Paço. Passados poucos dias foram ratificados em Lisboa e em Madrid os „Artigos Preliminares“ dos contratos matrimoniais. Celebrados os tratados em Espanha e Portugal dos dois casamentos foi estipulado o valor dos dois dotes, o espanhol de D. Maria Ana Vitória e o português de D. Maria Bárbara, exatamente pelo mesmo valor: quinhentos mil escudos de „ouro do Sol“, o que traduz também neste pormenor a preocupação de estabelecer uma equivalência de poder entre os dois reinos.

O embaixador extraordinário de Filipe V, o Marquês de los Balbazes, foi recebido em Lisboa com grande pompa, dando Frei José da Natividade grande destaque à comitiva do Conde de Óbidos que recebia o embaixador castelhano e o conduzia ao palácio do Conde de Redondo que o Marquês tinha alugado (por seis mil e quinhentos cruzados por ano). Da descrição da comitiva constam o coche do Conde de Óbidos com seis cavalos negros „cobertos de brancas pelles de ursos, outro coche, em que vinha parte dos seus Gentis-homens que tiravam seis cavalos castanhos cobertos de manchadas pelles de tygres; hum coche em que vinhaõ os mais Gentis-homens do Conde, tirado por seis cavalos negros, com coberturas de peles também negras de ursos. Hiaõ diante do coche do Conde, doze lacaios, vestidos de dó, porque a corte puzera luto pela morte do Duque de Parma, avô da Serenissima Senhora D. Maria Anna Vitória. Aos lados do mesmo coche hiam quatro volantes com faiões e cintas negras, vestidos de branco, fazendo toda esta vista huma soberba e nobilissima ostentação¹¹⁷. Em retribuição, o Marquês de los Balbazes convidou o Conde de Óbidos para um jantar que „foi soberbamente lauto não cessando de soar suave e destrissimamente enquanto ele durou muitos instrumentos músicos. Nesse mesmo dia foi visitado, e cortejado o Marquês de los Balbazes de muitos Cavalleiros, Senhores¹¹⁸.

A entrada na corte de Madrid do embaixador de Portugal, Marquês de Abrantes, „montado em hum briossissimo cavallo murzélo, ajaezado com fella,

117 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 15.

118 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 16.

exarel de velludo carmezim, bordado, e franjado de ouro, e armados os coldres de pistolas“, no dia de Natal de 1727, também foi digna de nota, pela grande opulência que demonstrava em número e qualidade dos acompanhantes. O embaixador era precedido por um „luzido acompanhamento“ e que consistia em primeiro lugar pelo mestre de Ourel do marquês „em hum briossissimo cavalo pompozamente ajaezado“, seguido por cinco músicos com „librés de panno finissimo encarnado, coberto de galoens de ouro, vestias e cabos azues, tudo agaloado de prata“ que precediam dois moços da Guarda-Roupa que trajavam librés de „selectissimo panno azul com ricas guarniçoens de prata“, que eram seguidos por doze pagens „vestidos a todo o custo e veludo carmezim, bordado de ouro, vestias de tissu de prata com matizes azues franjadas de flocos de canutilhos de prata. As duas dragonas erao bordadas com a maior perécia, e opulencia“. Logo atrás desfilavam dez ajudantes da Câmara „vestidos tambem com a mais custosa, e brilhante variedade“ e ainda doze gentis-homens e o seu mestre de sala „trajados com a mais plausivel opulencia de estofos de ouro, e prata, e pannos bordados de extraordinario valor“. O desfile da „família“ do embaixador, ou seja, do pessoal da sua casa, era intercalado ainda por quarenta lacaios da Casa Real que seguiam a pé junto aos seus cavalos a que se seguia o resto da casa do embaixador que consistia em duas fileiras de sessenta e seis lacaios e cocheiros „com librés de panno, guanecidas optimamente de galoens de ouro com vivos de veludo azul: erao da mesma cor os cabos, e as vestias, tudo agaloado de prata; e o mais que trajavaõ, era correspondente a tanta ostentação e preciosidade. Ofereciaõ-se logo á vista, trajados de excellent gala, cinco Atabaleiros, e Trombeteiros. Precediaõ finalmente ao Embaixador, o Porteiro e dous correios vestidos de librées iguaes, com as divisas das duas occupaçoens“¹¹⁹.

Frei José da Natividade menciona a celebração do casamento do príncipe D. José com a Infanta D. Maria Ana Vitória, em Dezembro de 1727, por procuração em Lisboa, a que se seguiu um „harmoniosissimo applauso, que se cantou em hum soberbissimo theatro, e igualmente arrebatava o segundo sentido como attractivo concerto da sua musica, do que suspendia o juizo com o discreto, e bem desempenhado da letra. Na noite deste e dos dous dias seguintes se illuminou toda a Corte e houve no Terreiro do Paço, muitos fogos de excelente artificio“¹²⁰. A notícia do casamento por procuração em Madrid chegou a Lisboa a 2 de Janeiro de 1728, e, tendo-a recebido, decretou D. João V festejar-se este aviso em todo o reino com „tres noites de repiques, luminarias,

119 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 59, 60.

120 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 65.

e salvas de artilharia, em terra, e mar, que effectivamente tiverão principio na noite de quatro de Janeiro nesta Corte, então festivamente atroadas com tres descargas do Castello, Fortalezas, e Torres da marinha¹²¹.

O Terreiro do Paço foi palco de um „insigne“ fogo de artifício que representava o célebre templo éfesino de Diana, „hum dos sete milagres do mundo, abrasado por Herostato, como em feliz augurio, que chegaria ainda tempo, em que o Soberano Píncipe, em cujo obsequio se fazia este applauso, e hoje nosso Fidelíssimo Rey, e Senhor, poria a ferro, e fogo as Mesquitas Ágarenas, que tem a Lua, porque era subentendida a mesma Diana, por seu timbre¹²². O duplo matrimónio teve o obséquio real de um indulto para a „soltura“ de presos sentenciados por crimes menos graves em todo o Reino. O autor refere a ocorrência de „curiosissimos, e extraordinarios artefactos, e inventos de fogo, houve em hum, como theatro levantado áquelle fim em huma antecâmara, huma serenata, no quarto da Sereníssima Senhora Rainha¹²³. A 31 de Janeiro de 1728 teve lugar na Academia Real da História Portuguesa, uma assembleia extraordinária com a presença dos soberanos em que foram proferidas duas orações, uma pelo Marquês de Valença, em obséquio pelas núpcias dos Príncipes do Brasil, e outra pelo Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes, em „applauso dos desposórios da Senhora Princeza das Asturias com o Príncipe D. Fernando¹²⁴.

Em dez de Janeiro de 1728 foi realizado o casamento por procuração da Infanta D. Maria Bárbara com o Príncipe das Astúrias, celebrado com as mesmas demonstrações de festejo da dos príncipes do Brasil, com repiques, luminárias e salvas de artilharia. O contrato de casamento foi celebrado nos aposentos de D. João V, „na Casa que se chamaõ das Prociçoens. Estava ele opulentamente armado, e alcatifado: pendiam das paredes muitissimas placas de prata, e do alto do meio da sala hum notavel candieiro tambem de prata, tudo cheio de velas, formadas de olorossimos perfumes, para se acenderem, caso que assim fosse necessario¹²⁵. O local da assinatura do contrato dá conta da interessante circunstância de existirem na mesma sala dois “espaços“, e não apenas um, para as assinaturas da mesma escritura, simbolizando os dois reinos separados pelo

121 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 67.

122 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 67.

123 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 88.

124 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 108.

125 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 76.

protocolo mas que a descrição denota ser o local dos monarcas portugueses mais rico que o dos embaixadores, constando de um „bofete paramentado de huma riquíssima coberta de tissú, irmão dos das cadeiras dos Reys, e sobre ele huma pasta de veludo, guarnecido de hum largo e precioso galaõ de ouro, para suas Majestades assinarem sobre ela as escrituras. Ao mesmo fim havia tambem uma preciosa escrivanhinha de prata dourada. Da outra parte da casa do meio para baixo, estava outro bofete coberto de veludo carmezim, agalado de ouro: nelle estava outra pasta de marroquim, e huma primorosa escrivanhinha de prata, para fazerem os Embaixadores, e Testemunhas as suas assinaturas“¹²⁶.

A Infanta D. Maria Bárbara recebeu de presente do Príncipe das Astúrias um seu retrato, cuja moldura era guarnecida de „muitos, e maravilhosos diamantes“. Mais tarde no Terreiro do Paço disfrutaram de uma das janelas do palácio, onde „alli se lhes mandou hum refresco de agua, doce e chocolate“, „os muitos, e bem executados fogos de artificio“ e em especial „foi de muito divertimento, e singularmente applaudido hum delles do ár, assim pelo muito tempo que durou, como pela suavidade, e rara invenção. Era ella do excellente Arquitecto, Antonio Canavaro, e figurava com bella idéia huma rocha, povoada pela superficie posterior de hum espesso bosque“¹²⁷. O evento culminou com um tiro de artilharia lançado do Palácio ao que responderam o Castelo de S. Jorge „e todas as Torres, Fortes e Fortalezas da Marinha, e navios surtos no Tejo com uma descarga geral.“, seguidamente iluminou-se a Corte e o Tejo com „luminarias geraes, assim nesta como nas outras duas noites seguintes, em que igualmente se repetiram os mesmos fogos artificiaes, e as salvas de artilharia“¹²⁸.

As celebrações do casamento dos príncipes das Astúrias contaram com festas no palácio do embaixador extraordinário de Castela, o Marquez de los Balbazes, no seu palácio, „com huma composição Dramática à Italiana, em Musica intituldada: As Amazonas de Hespanha. A 18 deste mez, a tempo, em que já se andava despedindo da nobreza para partir para a corte delRey seu amo, tornou a obsequiar ultimamente o mesmo soberano assunto com outra semelhante, intitulada: Amor aumenta el valor. Foi composta a musica pelo celebre D. Jayme Faco, e foraõ alternadas ambas estas Operas com balhes, e sainetes muito primorosos. Convidou o Marquez para estes divertimentos a principal nobreza, a quem fez a lisonja de dar huma grande quantidade de doces

126 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 77,78.

127 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 78.

128 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 79.

exquisitos, e muitos, e diversísimos generos de bebidas geladas¹²⁹ que ao serem servidas no inverno traduzem um fator de moda e distinção. Por ocasião da despedida da infanta D. Maria Barbara, esta presenteou a Marquesa de los Balbazes com „humas arrecadas de diamantes (...) avaliadas em muito mais de trinta mil cruzados“ e D João V obsequiou o embaixador, Marquês de Balbazes, com um seu retrato „guarnecido de diamantes, cujo valor excedia a sessenta mil cruzados“¹³⁰.

Os preparativos para a troca de princesas no Caia, „raia e confim das duas Coroas, e feliz sitio que havia de servir de cena a huma função tão gloriosa“ que praticamente deslocou toda a corte de Lisboa - milhares de pessoas entre nobreza, clero, exército e criadagem - para a raia alentejana é minuciosamente descrito por Frei José da Natividade. De salientar as compras de meios - animais e carros - e adereços de transporte em Paris (menciona Paris e não „França“ pelo grande prestígio da corte francesa da época), Inglaterra, Holanda e Espanha:

A este fim mandou Sua majestade vir de Pariz quatro estufas, duas caleças, e vinte e três berlindas. Ao mesmo tempo mandou fazer nesta Corte cento e trinta e duas sejes de campo, sete galeras, doze carros matos, e vinte andas. De Hollanda, e de Inglaterra mandou vir hum grande numero de cavallos, e fazer outro mui extraordinario de cavallos por todo o Reyno. Nesta Cidade, e em Castella comprou também grande quantidade de machos, e mulas. Mandou fazer à proporção deste número sellas de munição com seus arreyios, e xaréis de panno encarnado, guarnecido de galaão de prata. De pariz mandou vir para serviço do Principe, trinta selas de veludo de varias cores, bordadas de ouro e prata: um grande numero de telizes de veludo encarnado, semelhante, e primorosissimamente bordados, e outros de panno encarnado, bordados, pelo mesmo estilo, de lã¹³¹.

Em 7 de Janeiro de 1729, partiram de Madrid D. Filipe V, a rainha, a princesa do Brasil e o príncipe das Astúrias e respetiva comitiva em direção a Badajoz, num roteiro distribuído em dez jornadas ao mesmo tempo em que em Portugal se procediam aos preparativos da partida, mandando D. João V passar a Aldeia Galega „todas as carruagens e cavalgaduras necessarias para a condução de suas

129 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 118.

130 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 136.

131 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 138.

Majestades, e Alteza, e todo o mais resto da sua família¹³². O autor enumera e descreve a decoração dos coches do rei e das trinta e uma estufas da comitiva - dando conta da importância e prestígio dos meios de transporte da época -, o coche mais rico do rei era „forrado a tissú, com tegedilho, e capa de almofada de veludo carmezim, bordada de ouro; caixa, e jogo dourado e pintado, todo franjado por dentro e por fora de ouro, e canutilhos, com oito guarnições de veludo, debruadas de passamanes, e as ferragens todas douradas de água¹³³.

As estufas de respeito - que seguiam sempre vazias - da rainha, do príncipe e dos infantes eram de veludo carmesim (lavrado o da rainha), costas, ilhargas e forro, tudo bordado de passamanes de ouro e com pinturas. As decorações das outras estufas são no exterior de talha dourada, ou pintadas de encarnado e ouro. Dos armazéns do reino foram executados para esta ocasião centenas de arreios, selas, açoites de mão, „atafães de tripa“, „chareis de couro“, varas de Brim encarnado „para as cobertas das albardas das Azemulas“, „cabeçadas de azemelas, com farrilhas, arreatas e antolheiras de latão, com as armas reais nas testeiras“, novecentos e oito pares de estribos, mil e dezoito freios, entre muitos outros artigos¹³⁴.

Foram ainda mandadas vir de França, entre outros artigos, estufas, caleças, berlindas „ricas, forradas de veludo carmezim, guarnecidas por dentro de ouro, muito bem pintadas, com todos os seus arreyos para os quais se mandaraõ fazer oito capas de veludo da dita cor; e tambem para as almofadas do mesmo veludo, com passamanes de ouro“, trinta selas de veludo „de varias cores; doze bordadas de ouro, e prata para a pessoa del-Rey, e seis guarnecidas de passamanes de prata, e ouro; seis bordadas para o Principe, e seis agaloadas, com todos os seus arreyos, coldres, e bolças, com ferragens douradas, e outras de prata“, centenas de reposteiros de pano encarnado, bordados de lã, com as armas reais, trinta „telizes ricos de veludo carmezim, bordados de ouro, e prata; dezoito com as armas del-Rey, e doze com as armas do Principe.“, vinte e quatro coberturas para galeras de pano e de oleado com as armas do rei, rainha, príncipe e princesa¹³⁵.

Os meios de transporte podiam ter diferentes propósitos: de marcha para o caminho e mais ricos para os desfiles e entradas reais em que se incluíam tanto aqueles que iam ocupados como os coches de „respeito“ da família real que seguiam sempre vazios e os de „reserva“, ou substituição, para o caso de algum

132 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelíssimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 140.

133 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelíssimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 140.

134 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelíssimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 141, 142, 143.

135 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelíssimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 146.

precalço tanto no caminho como nos momentos de demonstração pública. Só a comitiva da rainha tinha uma estufa de marcha, uma „calessa“ de marcha, treze berlindas douradas, sem ouro, encarnadas, forradas a marroquim e „pequena“ consoante a categoria dos acompanhantes, três seges ricas para a rainha, vinte e nove para criadas, e dez para porteiros, guarda damas, companheiros de confesores, capelães e acólitos, cirurgião e boticário (alemães) e lavadeiras. A impressionante descrição de Frei José da Natividade enumera, por exemplo, o vestuário e adereços das comitivas, as muitas cartas e ordens enviadas pelo rei ou em seu nome, o nome de todos os participantes das comitivas, da nobreza e clero e a quantidade de criadagem. Talvez simbolicamente D. João V, em cujo casamento tinha já estado a famosa imagem de Cristo que tinha sinalizado D. João IV na sua aclamação, recupera nesta altura a antiga libré da Casa de Bragança para a sua Casa.

Em 8 de Janeiro de 1729 sai a comitiva masculina de Lisboa (a comitiva da rainha e dos príncipes saíria dias depois) que acompanhava o Rei em direção ao palácio de Vendas-Novas, mandado construir para a ocasião, passando pela „casa magnífica“ de Pegões edificada para as paragens e jantar entre Aldeia Galega e Vendas-Novas. O Palácio de Vendas-Novas foi reconstruído a partir de uma antiga „estalagem“ usada pelo rei, „cuja planta temos na nossa mão. Nelle verdadeiramente, assim triunfavao os ultimos esforços do summo da opulencia, como os ultimos da maior valentia da arte. Ja mais ficou a arquitectura mais gloriosa. Entre os sete milagres que admirou o mundo, envergonhara-se elle de fallar do Palacio de Cyro, se tivesse estoutro à vista. Ennobrecia-se com pinturas dos primeiros pinceis, com armaçoens riquissimas, e com tantas commodidades, que ate chegavao a exceder a mesma imaginação“¹³⁶.

O percurso contou, para além de Évora, com a passagem por Vila Viçosa „antiga Corte dos Serenissimos Duques de Bragança“ onde visitou a Capela do Palácio Ducal, a Igreja Matriz dedicada a Nossa Senhora da Conceição, saindo „ElRey a pé pela porta, que chamao do Nó, para o Convento dos Religiosos de Santo Agostinho, em que estao sepultados os Serenissimos Duques de Bragança“¹³⁷. A emblemática Porta dos Nós é transposta a pé por D. João V, símbolo da dedicação da Casa de Bragança à Coroa de Portugal e simbolicamente predestinando a união de ambas na dinastia brigantina, passados mais de 100 anos da sua construção. Tanto a visita à igreja da Padroeira como a passagem pela Porta dos Nós terá eventualmente de ser vista neste contexto de dupla „união ibérica“ como uma espécie de homenagem e também de ritual de

136 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 198.

137 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 351 e ss.

proteção futura da dinastia brigantina.

Segundo D. António Caetano de Sousa, a anteceder o encontro do Caia, os Secretários de Estado de ambos reinos concertaram a forma de os reis se tratarem no dia 19 de Janeiro, „no mais fermoso dia, que se podia desejar cheyo de Sol, sereno, e agradável“, em que partiram em longo e ostensivo cortejo de milhares de pessoas e centenas de carruagens e cavalos que é minuciosamente descrito com destaque para o soberbo coche da família real „tirado de oito frizões“ acompanhado por uma „magnifica comitiva tanto nas galas, como nas carruagens, tudo coberto de ouro, e prata, não só nas pessoas da Corte, mas nas Famílias dos Grandes, até nas librés dos lacayos, marchando com admiravel ordem, porque hiaõ precedidos dos Grandes com luzidas carruagens, tiradas a maior parte a seis frizões, e faziaõ o numero de mais de quarenta“. Este impressionante desfile constava de vinte e quatro „trombetas, e atabaleiros da Casa Real vestidos de veludo encarnado, todos cobertos de galões de ouro „, trinta cavalos de mão do rei e dos príncipes, um alferes e um tenente cada um com quinze cavalos, doze postilhões de Gabinete „com rica libré“, coches e berlindas com os moços de guarda-roupa da família real, padres, confessores, estribeiros, mordomos, porteiros de camera, camaristas, veadores da rainha e da princesa, moços fidalgos, oficiais, gentis-homens, o Corregedor do Crime da Corte, numa profusão de servidores cuja principal função neste desfile era a de acrescentarem valor e qualidade à família real portuguesa.

Os coches de „respeito“ do príncipe, princesa, infantes, rei e rainha precediam os coches de „pessoa“ dos membros da família real que iam também vazios já que a família real portuguesa seguia num único coche seguido de três seges da pessoa do rei e três seges da pessoa da rainha, e duas para os infantes e as berlindas com as camareiras, senhoras de honor, damas, açafatas e, a cavalo, moços das estribeiras e das cavaliças. Um esquadrão da guarda de quinhentos cavalos acompanhavam o rei desde Lisboa enquanto que a guarda dos Archeiros tinha-se adiantado ao cortejo, seguindo em cavalos, para esperarem a comitiva no Caia „servindo a pé como costume“. O autor salienta o facto de todos os cavalos que puxavam os coches e berlindas da Casa Real serem puxados por frisoões, cavalos negros de grande qualidade e valor. Só para os servidores da Casa Real que compunham a sua „família“ seguiam no cortejo cento e trinta seges enquanto que as cavaliças „itinerantes“ tinham mais de novecentos e sessenta criados e mais de mil seiscentas e quarenta „bestas“. Os criados a que Caetano de Sousa chama de „foro nobre“, ou seja, aqueles que lidavam mais de perto com a família real, „reposteiros, moços da prata e outros semelhantes“ eram mais de seiscentos e setenta (os oficiais menores e outros semelhantes nem são enumerados) para além dos moços de câmara, médicos, cirurgiões,

clérigos, criados particulares e „outras muitas pessoas do serviço nobre da Casa Real, porque não he nossa tenção entrar a descrever a magnificencia, riqueza, e profusão deste ditoso dia, mas sómente dar huma idéa, do que foy aquella jornada, para satisfazer aos curiosos“¹³⁸.

Sobre o rio Caia que dividia os dois reinos foi construída uma ponte entre três casas, magnificamente decoradas, uma de cada lado e uma terceira ao meio, sobre o rio, „ornada de excellentes, e ricas tapeçarias“, onde se iriam encontrar os monarcas e trocar as princesas, sendo assim delimitados publicamente os „espaços“ de poder de cada reino (nos dois encontros informais e privados das duas famílias reais esses espaços serão transpostos indistintamente, o que traduz a preocupação com a comunicação do significado dos atos públicos) e onde Caetano de Sousa destaca o encontro de tantos membros de famílias reais num só momento de que não há memória, já que nos enlaces anteriores são apenas as consortes e respetivo séquito que se deslocam para um outro reino. A entrada dos monarcas e respetiva família faz-se ao mesmo tempo e de forma sincronizada: „por ordem de ambas as Magestades, nela entraraõ ao mesmo tempo por huma, e outra porta, da nossa parte ElRey, a Rainha, o Principe, Princeza das Asturias, os Infantes Dom Pedro, Dom Francisco, e Dom Antonio, e da outra parte ElRey Catholico, a Rainha, o Principe das Asturias, a Princeza do Brasil, os Infantes Dom Carlos e Dom Philippe; não lemos se avistassem igual numero de pessoas Reaes em semelhantes funções“¹³⁹.

Aos cumprimentos em pé „com grande gosto, e demonstrações de contentamento“, seguiram-se as formalidades com a assinaturas dos monarcas e de „todos os Principes das duas Reaes Familias“ a que seguiram os cumprimentos e beija-mão das princesas por todos, „Camareiras mores (...) Criados, Grandes, Officiaes da Casa Real, e pessoas de distinção“. Na altura da despedida, que assinala a efetiva troca de princesas, Caetano de Sousa destaca um momento de informalidade: „estiveraõ algum tempo sem se poderem apartar, e podendo mais a ternura que o cerimonial, cedeo a Magestade à natureza, quando se trocaraõ as Princezas, pegando cada huma das Rainhas na que lhe tocava, porque as lagrimas do gosto se equivocaraõ com a saudade, igualmente nas atenções os affectos de ambas as Nações“. Com a mesma sincronia se afastaram as duas comitivas reais, cada uma do seu lado, „com ricas galas e coches, os guardas de huma, e outra parte cercavaõ as margens do Rio, e hum immenso concurso de Povo, que cobria os limites de ambos os Reynos, que concorreo a ver hum dos mais celebres, e vistosos dias, que se lerá na Historia: ao tempo, que se fizeraõ as

138 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 351 e ss.

139 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 351 e ss.

trocas, começou a Cavallaria, e Infantaria a dar repetidas salvas de mosqueteria a que logo correspondeo a artelharia das Praças de Elvas, e Badajoz¹⁴⁰.

Após as benções nupciais dos príncipes do Brasil realizadas na catedral da cidade de Elvas, os dias seguintes foram dedicados à entrega das jóias e dos enxovais das princesas, ofertas por parte dos reis de „joyas, e peças de grande valor, assim aos Officiaes da Casa, como às Damas, e outras Senhoras de ambos os Palacios“, visitas recíprocas entre membros das duas cortes e marcados dois encontros informais entre as duas famílias reais no Caia para convívio, „sem mais acompanhamento, que os seus criados, que occupavao dezoito coches“, com a particularidade das princesas passarem indistintamente de um lado para outro do rio „e o mesmo fizeram as Magestades sem reparo do Dominio, porque a syncera amizade depoz toda a pratica de politica, e ao seu exemplo as Familias dos Reys fizeram o mesmo, tanto a dos homens, como a das senhoras“. Um terceiro encontro foi marcado para alguns dias mais tarde, mas desta vez o convívio foi acompanhado em ambos os lados de músicos „havendo-se cantado quatro Cantatas, todas Italianas“ e como já era a última vez que se veriam „gastarao quasi huma hora em reciprocas expressoens, e cedendo a Magestade outra vez à natureza, se abraçavao os pays com as filhas com tanta ternura que explicarao mais os affectos com os olhos, do que com as palavras. Em quanto durou esta visita, passarao as Familias dos Reys para huma, e outra parte, e conversarao em gostosa correspondencia, e syncera amizade. (...) Os Reys Catholicos partiraõ pra Sevilha, e os nossos para Lisboa, e sahindo de Elvas com a Familia Real para Villa-Viçosa“.

Frei José da Natividade transcreve uma lista exaustiva do enxoval da princesa do Brasil, assinada pelas suas damas, sob os títulos „Memoria dos vestidos, roupa-branca, e outros generos, que trouxe a Serenissima Senhora Princeza do Brazil, de Castella para Portugal¹⁴¹, „Memoria de las alajas de la Serenissima Senora Princeza del Brazil y que han de passar a la Frontera de Portugal y se han de dar al tiempo de las entregas de las personas reales, que con distincion, es dela forma siguiente.“¹⁴², „Memoria de las joyas e mas alajas de pedreria, de la Serenissima Señora Princeza del Brasil, que con distincion, es en esta forma“¹⁴³.

A entrada em Lisboa, em apoteose, foi realizada no bergantim real que é comparado a um „soberbissimo“ palácio pela sua riqueza e magestade, cuja talha

140 SOUSA, António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ed. cit., vol. VII, pp. 351 e ss.

141 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 249 a 258.

142 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 259 a 267.

143 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 268.

decorativa era „do mais excellente artificio“, comparada a um „monte de ouro, que navegava sobre o Tejo (...) em que elle reverberava, que agora se podia fazer mais tûmido, e empolado, sustentando a seus hombros as quilhas de tão lustroso, e Real acompanhamento, se não entendera, como assim o executou, que devia, em applauso de tanto triumpho, observar a maior serenidade, para ser espelho de tanta grandeza, e fermozura.“, e que excedia em beleza a mítica embarcação de Cleópatra, já que „envergonhar-sehia a antiguidade de celebrar tanto a embarcação de Cleopatra, se tivesse huma idea de tanta grandeza“¹⁴⁴. A embarcação real, acompanhada de trinta escalares com a família da Casa Real e nobreza, foi recebida no Tejo por „mais de mil barcos, dos que navegaõ pelo Tejo, e era infinito o numero de falluas, fragatas, e outras embarcaçoens, todas mui empavezadas, e embandeiradas, cheias de flamulas, e galhardetes de diversas cores, em que embarcaraõ os que se quizerão lograr de hum tão grande dia“¹⁴⁵.

Em Belém desembarcou a família real numa magnífica ponte: „sobre hum fingido, e bem figurado rochedo havia huma bem lançada escada de vinte degraos, em que se sustentava hum arco triumphal de elegantissima arquitetura, feito a custa dos Officiaes de Pintores, e Carpinteiros, coroado com as figuras da Liberdade, e Fortuna, entre quem se via a da Fama“. Liberdade, fortuna e fama numa conjugação auspiciosa para os futuros reis de Portugal. Uma varanda „de comprimento de vinte passos“ ornamentada de vasos de flores terminava numa „cúpula quadrada, sustentada em quatro columnas belissimamente formadas. Tinha a mesma cúpula pintado hum Sol mui flammante pela parte interior, e na exterior se viaõ com as suas insignias nos seus quatro angulos; as quatro partes do mundo e no meio della a figura da Fortuna, empenhada em pôr hum cravo na sua roda, como querendo denotar, que elle queria fazer ja permentes para sempre, as glorias, que nos prometia hum dia tão feliz, e tão singular“¹⁴⁶. Os monarcas e os príncipes dirigiram-se num coche, „de que tiravaõ oito fermosissimos cavallos brancos, era o mais rico, e mais augusto que ja mais se tinha visto“¹⁴⁷, seguidos da nobreza em coches de „grande custo“ e entraram em Lisboa onde as ruas estavam decoradas com grande pompa e „luzimento, e grandeza, ornadas as paredes, e as janellas das mais ricas, e pomposas armaçoens. Entre ellas havia muitos espelhos excellentes, que multiplicavaõ objectos tão

144 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 313 e ss.

145 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 314, 315.

146 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., pp. 315, 316.

147 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelissimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 317.

vistosos, e agradáveis¹⁴⁸.

Conclusão: o fasto régio como retórica de poder

A linguagem política das cerimónias públicas da época barroca em Espanha é abordada de forma muito completa e minuciosa na obra de José Jaime Garcia Bernal, *El Fasto Público en la España de los Austrias*¹⁴⁹, e permite-nos trabalhar a realidade portuguesa segundo uma série de tópicos interpretativos. Bernal salienta a existência na época barroca de um cânone, de um código de comunicação social a que o autor chama „el language del espectáculo“¹⁵⁰ que estava presente tanto na vida pública régia e da nobreza como nas cerimónias privadas. A época barroca é marcada pela obsessão da comunicação baseada numa retórica visual e representativa, marcada pelos „discursos“ metafóricos, hiperbolizantes, metonímicos ou perifrásicos que visam sobretudo a aglutinação da corte em torno da figura do rei e da „omnipresença“ régia junto do povo, transmitindo-lhe a confiança e a segurança da sua presença e poder¹⁵¹.

Bernal¹⁵² distingue as „liturgias“ de impetração, ou suplicação, e as de triunfo como fazendo parte de um mesmo discurso de prossecução da glória eterna e terrena. Por um lado, a „estilística do sacrifício“, como promessa e expectativa a atingir, transformando o sacrifício em glória e, pelo outro, a „estilística da afirmação coletiva ou da épica triunfalista“ como celebração, que idealiza um momento que se substitui ao quotidiano antecipando a plenitude da glória¹⁵³ a atingir. Segundo este autor a distinção entre as sociedades tradicionais das sociedades modernas está no facto de as primeiras se regerem por um ritual-experiencial, baseado numa vivência da realidade, enquanto as segundas assumem um ritual codificado para a comunicação¹⁵⁴, ou seja, numa fabricação de um espetáculo ou de uma encenação para ser comunicada.

Na prática, a figura do cavaleiro baseado no „ser“ e na „ação“ transforma-se na figura do cortesão baseado no „parecer“ e na comunicação de uma „encenação“ que visa resultados. Esta „encenação“ pode-nos parecer hoje fútil e vazia de conteúdo, mas só numa avaliação leviana e pouco meditada. Na verdade, a „sociabilidade curial“, as atitudes, as cerimónias, a etiqueta, o

148 NATIVIDADE, Frei José – *Fasto Hymeneo ou História Panegyrica dos Desposórios dos Fidelísimos Reis de Portugal D. Joseph I e D. Maria Anna Vitória de Borbon*. Ob. cit., p. 324.

149 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit.

150 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 23.

151 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 24.

152 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 185 („Las narrativas del espectáculo“).

153 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., pp. 187, 188.

154 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 36.

protocolo, as precedências, as atitudes eram fundamentais como códigos para situar o cortesão perante o seu mundo - a sociedade de corte -, estabelecer identidades, diferenças e hierarquias e conferir-lhe a segurança de pertença a essa sociedade que constitui a sua „verdadeira pátria“¹⁵⁵ e o sentido da sua existência¹⁵⁶, e, muitas vezes, a sua estratégia de vida na corte não diferia muito, em termos simbólicos e de sentido, do campo de batalha medieval.

A importância do ritual moderno assume um carácter não já baseado em relações pessoais que exprimem interioridade, como antes, mas em relações institucionais e formais que visam criar um cosmos em que o poder real se possa instalar e dominar. Esse domínio é baseado sobretudo na forma e no gesto¹⁵⁷ que exalta a dimensão pública do homem, de certa forma, numa exteriorização das conquistas culturais e intelectuais do período humanista, e que tem a funcionalidade de estabelecer a coesão e de, ao mesmo tempo, o distinguir dos demais, tanto dentro como fora da sua ordem social, e de lhe atribuir uma posição e uma identidade que lhe são tão caras como a vida.

Nos rituais de corte, tais como banquetes, torneios e outras festividades (no caso português e ibérico, as touradas têm a mesma funcionalidade dos torneios e adquirem presença obrigatória nos principais momentos celebrativos, como é o caso dos enlacs régios), em que todo o género de espetáculos servem para sedimentar ligações e estabelecer hierarquias que a cada acontecimento se vão atualizando, pelas nomeações, pelos favores, pelos castigos e descréditos dos cortesãos. Para as restantes ordens sociais, a burguesia e o povo, estes rituais funcionavam simultaneamente como factor de exclusão, pelo distanciamento estudado que favorecia o exercício efetivo do poder, e ao mesmo tempo pela identificação em termos de submissão com o poder régio.

Esses acontecimentos festivos, são mais do que celebrações, são o espetáculo da afirmação do próprio poder, reiterado vezes sem conta através da ordem comunicativa moderna, denotando um poder de irradiar a influência régia e estabelecendo um pacto de sujeição voluntária que marca a cultura das „relações de espetáculo“ como parte de um artifício retórico que tomou o nome de „teatro de poder“¹⁵⁸ de que Bernal salienta, nestas palavras a „potência metonímica“ dos acontecimentos: „No parecen fruto de la casualidad las palabras del licenciado Fajardo en un momento en que la „plaza“ se ha lexicalizado como lugar común en la prosa de ficción gracias a su potencia metonímica, capaz de evocar la ciudad como un mundo de significados, y a través de ella, el propio sistema

155 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ob. cit., pp. 22, 23.

156 ELIAS, Norbert – *A sociedade de Corte*. Ob. cit., p. 33.

157 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 48.

158 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., pp. 162, 163.

orgánico del Imperio. (...) Y es que la plaza mayor se ha convertido ya por entonces en el enclave simbólico donde „acontece“ el triunfo regio o la apoteosis divina. Dimensión epifánica del espacio público que no discurre en un plano distinto, sino que funciona íntimamente entrelazada con la dimensión política que han adquirido estos espacios tras las reformas urbanísticas de la segunda mitad del XVI¹⁵⁹.

Neste sentido, a partir do século XVI, é o espetáculo público que se assume como retórica de poder e símbolo da organização, controle e segurança do estado perante todos, uma espécie de „rotina social e hábito de consumo“ e de „situações carregadas de significado que permitam interpretar o mundo“¹⁶⁰, e que pretende dar resposta às aspirações pessoais de cada um através do estabelecimento de normas sociais que consolidam o vínculo entre todos, dentro e fora da aristocracia. Bernal¹⁶¹ refere o processo de „transubstanciação“ da realidade em ideal do „ritual comunicativo“ que tem como principais objetivos fundamentar a superioridade social que vai garantir a segurança geral através da coesão de todos em torno desse status organizado que interliga o macrocosmos espiritual ao microcosmos terreno, ou seja, a superioridade do rei na terra associada à superioridade divina nos céus.

E essa superioridade régia traduz-se no poder de financiamento, organização e hierarquização do espaço e do tempo urbanos (o ciclo festivo e o dispositivo cerimonial), ou seja, a conceção do „espaço da cidade como artifício comunicativo“¹⁶² na exigência de perfeccionismo, invenção e novidade¹⁶³, de como são tratados todos os acontecimentos festivos, símbolos da glória régia e da honra da nobreza e que são sinónimos da sua capacidade „superior“ de liderança. Este poder „demiúrgico“ e quase „mágico“, o poder de produção e de encenação de espetáculos públicos que se estabelece como cultura, acentuado pelo carácter efémero e ocasional de muitos dos eventos, traduz-se, por vezes, numa espécie de materialização da fábula e do mito em que o povo participa, sobretudo como espectador, mas que lhe dá a sensação de fazer parte dessa mesma excecionalidade, intensificando o sentimento de identidade e a força para reagir à adversidade.

Sendo um momento de triunfo e celebração, os enlaces régios da época barroca combinam a tradição, através do simbolismo, de como são exemplo as touradas e as evocações da mitologia clássica, com a modernidade (à época) das formas, das „fábricas“ e construções ousadas, vestuário elaborado e ostensivo,

159 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., pp. 166, 167.

160 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., pp. 126, 127.

161 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., pp. 129, 130.

162 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 150.

163 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., p. 141.

profusão de jóias que conjuntamente com a evocação dos povos indígenas e dos animais raros, sugerem essa mesma conquista moderna através das Descobertas e do Império. Essa ambivalência também é traduzida na tensão dramática dos momentos de encenação do espectáculo barroco que sugerem um tempo¹⁶⁴, um discurso rítmico que oscila entre a contenção e a afirmação, sinónimo afinal que traduz a filosofia de vida da sociedade de corte barroca. A festividade não é só „retórica“ de poder, embora esta seja preponderante. Insere-se também no „diálogo“ da Casa Real com todos os seus súbditos em que estes lhe reafirmam a sua fidelidade, participando, com a sua presença, as suas manifestações de apreço e júbilo e o seu contributo nas decorações e iluminações, tanto como „atores“ e como „público“ no exuberante „teatro de poder“.

164 GARCIA BERNAL, José Jaime – *El Fasto Público en la España de los Austrias*. Ob. cit., pp. 221, 222.

ROSA, Maria de Lurdes (coord.) — **D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção**. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013, ISBN 978-989-97066-8-2, 416 páginas.

A obra *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV-XVII: Poder, Arte e Devoção*, coordenada por Maria de Lurdes Rosa, abre com um prefácio intitulado *A escrita da História como uma exigência de justiça*. O personagem alvo do trabalho é D. Álvaro da Costa (um moço de câmara da corte de D. Manuel I, emergido documentalmente em 1494), além da sua descendência até ao século XVII. A obra divide-se em três grandes partes: a análise do poder dos principais elementos da família, a reflexão sobre a devoção da mesma, bem como a sua correlação com a afirmação social e, por último, a descrição do apoio ao trabalho artístico dado no âmbito de uma forte política familiar de mecenato. Em cada uma das partes, encontram-se estudos de vários especialistas, unidos por um fio de coerência notável: a reflexão sobre uma família nobre, numa linha de valorização da estrutura família, que Luís Adão da Fonseca considera “a nossa referência identitária básica”¹, e de uma história com atores, uma história construída por seres humanos, com nomes e identidades. Tal como não há História sem texto, não existe História sem o esforço de valorização das experiências da entidade abstrata que designamos O Outro. Assim, o volume assume-se como uma tentativa de descrição de uma família, os Costa, subordinada a três dimensões e tendo como cenário a História de Portugal, já amplamente conhecida. Aí residirá a originalidade da obra. Afinal, a missão da História é ingente e encontra-se profundamente vinculada ao ideal de justiça. A História é, essencialmente, uma construção de identidades ausentes, e apenas cumpre eticamente a sua função se trabalhar vinculada ao valor de matriz platónico-aristotélica, cuja ligação à virtude é profundamente glosada: a justiça. Nesta obra, recupera-se, com todos os recursos historiográficos disponíveis, a família Costa e previne-se a sua queda no esquecimento, na esteira de uma visão da História como fatora de solidariedades intergeracionais.

Após o prefácio de Luís Adão da Fonseca, encontra-se a apresentação da obra feita por Maria de Lurdes Rosa, na qual se recuperam informações anteriores. O primeiro documento que prova a existência de D. Álvaro da Costa remonta ao ano de 1494, e refere-se a uma entrega de bens valiosos a igrejas da Ordem de Cristo, a mando de D. Manuel, ainda duque de Beja. É provada a forte ligação afetiva e de fidelidade que une o camareiro ao amo. Na obra, o ponto de partida é este homem; o de chegada, cerca de 130 anos mais tarde, é a geração dos seus netos e sobrinhos-netos, passando pelos filhos, entre eles os insígnis Gil Eanes da Costa e Duarte da Costa.

¹ ROSA, Maria de Lurdes, coord. — *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 10.

A perspetiva da análise em três vetores (Poder, Arte e Devoção) é amplamente explicada. A primeira parte centra-se no estudo da ação político-administrativa da família; a segunda valoriza a religiosidade e a devoção, focando os apoios dados à Igreja, a componente de luxo visível nos livros de Horas de Simão Bening e o exemplo de Bartolomeu da Costa, membro da família, que coloca em questão a dicotomia materialidade vs. salvação da alma; a terceira parte foca a atividade de mecenato desenvolvida pelos Costa. Apresenta-se, de seguida, o passo deste texto já citado por Luís Adão da Fonseca, onde se considera ser possível encontrar a eventual originalidade dos Costa através desta análise tripartida.

“Mas porque o termo de cada viagem abre a possibilidade de uma nova partida;”², conforme afirma Maria de Lurdes Rosa, segue-se na apresentação um elenco de linhas de estudo passíveis de exploração. A primeira é a investigação dos antecedentes de D. Álvaro da Costa, um grupo de clérigos de grande poder dos meados do século XV: João da Costa, João de São Lourenço e Jorge Martins. Uma segunda linha será o estudo da descendência de Gil Eanes da Costa, particularmente do ramo dos Condes de Soure, e de Duarte de Costa, e a sua tendência para a vida religiosa. Em terceiro lugar, são apontados personagens, como Francisco da Costa, pai de Maria Henriques, nome de um famoso cancioneiro do século XVI, que mereceriam um estudo detalhado. A quarta linha da análise assenta no estudo do papel da mulher na construção desta família nobre. Por fim, a autora refere ainda o estudo aprofundado do cargo de armador-mor e do Livro de Horas como temas de estudo pertinentes.

Por último, são apresentados os vários locais de arquivos de família, numa tentativa de reconstituição dos principais locais de produção de informação contemporâneos à família Costa: a Casa Ducal de Beja, onde Álvaro da Costa iniciou funções; a armariador, sobre a qual não se sabe claramente o que terá sido, assim como o guarda-mor, a guarda-roupa, a câmara régia, a ucharia, a almotaçaria-mor, as tercenas; órgãos da administração régia relacionados com as finanças não deixaram grande informação, como a vedoria da fazenda, o Desembargo do Paço, os arquivos da diplomacia. Acrescem lacunas nos arquivos das misericórdias, sobretudo na de Lisboa, e o reduzido corpus documental nas ordens militares, tendo em conta que D. Álvaro da Costa fora cavaleiro da Ordem de Cristo e alguns familiares nas ordens de Avis e de Santiago. As melhores conservadoras de informação foram e são as instituições da Igreja. Os cartórios dos Costa também possuem grandes lacunas documentais, não tendo sobrevivido ao tempo. Apesar dos silêncios e ausências da maioria da documentação essencial, sobreviveu ao tempo a presença singular destes ilustres Costas.

2 ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 18.

PARTE I – ASCENSÃO E CONSOLIDAÇÃO DO PODER. O GRUPO FAMILIAR E ALGUMAS FIGURAS DESTACADAS.

Maria de Lurdes Rosa, no início da primeira parte, reitera ideias referidas anteriormente, destacando a preocupação máxima da obra em colmatar os vazios deixados pela ausência de informação documental, bem como a análise da instituição família no palco da História. Apresenta os cinco artigos que constituem a primeira parte da obra: dois da autoria de Margarida Leme, um de Pedro Madureira, um de Pedro Villa Franca e um de Luís Manuel da Costa de Sousa de Macedo.

O primeiro intitula-se D. Álvaro da Costa: o fiel servidor do rei, o fundador da família, e é da autoria de Margarida Leme. Álvaro da Costa nasce em São Vicente da Beira, por volta da década de 70 do século XV. Desde esta altura até 1494, quando se encontra no palácio do duque de Beja, futuro rei D. Manuel I, não há informação documental. As genealogias não são unânimes quanto à ascendência dos pais de D. Álvaro, apenas quanto ao seu nome: Isabel Gonçalves da Costa e Martim Rodrigues de Lemos. Tem três irmãos: Mecia, Andresa e Brás da Costa, e casou com Beatriz de Paiva. Tem seis filhos: Gil Eanes, Duarte, Manuel, Isabel, Ana e Maria. Álvaro da Costa sai de São Vicente da Beira em data incerta e ingressa no palácio do duque de Beja como moço de câmara. Quando D. Manuel passa a rei de Portugal em 1495, por morte do filho varão do rei D. João II quatro anos antes, o príncipe D. João, evolui para moço de guarda-roupa. A sua mulher, Beatriz, é convidada para ser ama do príncipe D. João (futuro D. João III), nascido em junho de 1502, mas é-o pouco tempo, pois fica sem leite, consequência de uma doença. Álvaro compra o cargo de guarda-roupa do rei, por 95,000 reais, a Fernão Lopes Correia, em 1507, e acumula o de camareiro a partir de 1512. Não os transmite ao filho, conforme indicação do rei D. Manuel, pois D. João III mantém Bartolomeu de Paiva nesses cargos. O cargo de armador-mor que Álvaro da Costa desempenha mantém-se na família até ao fim da monarquia em Portugal. Em 1512, assina o contrato do casamento do filho Gil Eanes com Maria, filha de João do Outeiro. Em 1515, acompanha o rei à Sé de Lisboa e começa a construir casas sobre a Porta da Oura e a primeira capela, no mosteiro de Penhalonga, em Sintra. Mais uma vez, consegue concretizar as obras com a aquisição de tenças. Álvaro mora em Lisboa, em local incerto, antes de mudar para a sua casa sobre a Porta da Oura (atualmente no local onde fica o Tribunal da Relação, na rua do Arsenal). As casas que lá construíra foram herdadas pelo filho Duarte e estiveram na família pelo menos até meados do século XVIII. Em 1516, o mosteiro de Nossa Senhora do Paraíso passa à observância, com o apoio do nobre armeiro-mor. Assim, fica-lhe garantida a sepultura, bem como a da sua família. Em 1517, morre a rainha Maria e o rei retira-se para o mosteiro de Penhalonga, na companhia de alguns nobres, entre eles Álvaro da Costa e, curiosamente, aí redige o testamento a 7 de abril. Entretanto, o rei casa com D. Leonor, princesa aparentemente

prometida ao filho, futuro D. João III, casamento que causou alguma discussão na época. Não deixa de ser importante considerar a possível intenção de D. Manuel ao casar com a infanta: persuadi-la a tentar convencer o seu irmão a casar com a infanta Isabel, sua filha. Neste casamento, o fidalgo Álvaro representa o rei no casamento por procuração realizado a 13 de julho de 1518. No mesmo ano contacta com o célebre Fernão de Magalhães, que partiu para as Molucas pelo Ocidente. Em janeiro de 1521, entra a comitiva de D. Leonor em Lisboa pela Porta da Oura. Ainda no ano de 1518 torna-se cavaleiro do Conselho e em 1520 cabe-lhe negociar o casamento da infanta D. Beatriz com o duque de Saboia. Em janeiro de 1521, casa o filho Gil Eanes com Maria do Outeiro. No fim do ano de 1521, recebe o título de Dom por parte do rei D. Manuel, coroando a sua ascensão na hierarquia da corte e na confiança do rei.

Com a morte de D. Manuel a 13 de dezembro de 1521, o então D. Álvaro da Costa não perde a importância que tinha, conforme opinião da autora, pois acompanha a corte nas suas várias deslocações ao longo das décadas de 20 e de 30 do século XVI. Entretanto, o novo rei, D. João III, casa com a irmã mais nova de D. Leonor, sua madrasta, D. Catarina. D. Álvaro possui casas próprias em Almeirim e em Évora, locais onde a corte esteve neste tempo. Em 1522, funda uma capela no mosteiro dominicano de Nossa Senhora da Anunciada e outra no mosteiro da Nossa Senhora da Saudação. Em 1526, recebe a alcaidaria-mor do Crato. No entanto, no mosteiro de Nossa Senhora do Paraíso em Évora reside o seu principal investimento. Em 1534, no mosteiro criou uma capela pela sua alma e da sua mulher e outra pelo seu filho falecido, Manuel. A sepultura de D. Álvaro fica concluída em vida, em 1535, e é da autoria de Nicolau de Chanterene. Redige o seu primeiro testamento em outubro de 1532, tendo nomeado como testamenteiro o filho Gil Eanes. Antes de morrer, escrevera um segundo testamento, ainda não encontrado. Segundo o primeiro, deve ser sepultado em Penhalonga, mas acaba por sê-lo na Nossa Senhora do Paraíso, em Évora. Repare-se nas doações que faz por caridade às órfãs, aos pobres cativos, às misericórdias, a mosteiros (curiosamente) quase todos femininos. Enumera os seus fiéis servidores em vida, num total de 67 nomes, e deixa inúmeras verbas monetárias, além das missas que deseja que sejam rezadas nas capelas que adquirira. No entanto, apenas cerca de agosto de 1540 morrerá D. Álvaro. A sua mulher morrerá em julho de 1539. Uma grande porção de informação fica por saber acerca de D. Álvaro, sobretudo em relação ao dinheiro que possuía, excluindo as tenças das quais é descrita a gestão. Fica na História a imagem de um homem prudente, trabalhador, virtuoso e fiel ao rei.

O segundo artigo é da autoria de Luís Manuel da Costa de Sousa de Macedo e intitula-se O Regimento manuelino do Armador-Mor dado a D. Álvaro da Costa. Os Armeiros-Mores seus descendentes. Para D. António Caetano de Sousa, o livro de Armaria de maior destaque é o regimento manuelino do Armador-mor. Macedo sublinha três premissas iniciais no seu artigo: a figuração conjunta do Livro do Armeiro-Mor e

do regimento do ofício de armador-mor dado a D. Álvaro por D. Manuel na exposição que decorreu paralelamente ao Colóquio cujo nome coincide com o título da obra em análise; a certeza de que desde meados do século XVIII até à exposição referida não foi possível ver o livro do Armador-Mor, e a vontade do autor de explorar a dicotomia armeiro-mor e armador-mor. O texto do regimento do Armador-Mor é conhecido, mas foi pouco editado. Alguns autores referiram-se ao livro sempre com recurso a cópias. Além do exemplar existente na biblioteca da Academia Portuguesa de História, existe um exemplar de família, no arquivo dos “Costas do Armador-Mor”, mais tarde condes de Mesquitela, duques de Albuquerque. O Livro das Armas saiu da família, pois foi entregue por um Mesquitela ao rei D. Carlos. Publicado em 1507 por D. Manuel, o regimento servia para regular a profissão de armador-mor. Entre as suas muitas tarefas, destacam-se a guarda da bandeira real das armas e a manutenção das armas do rei, às quais acrescem tarefas que ultrapassam o âmbito pessoal e ascendem ao domínio territorial. No regimento registam-se também privilégios, tenças e a seleção de pessoal competente por parte do armador-mor. Ao texto original, foram feitos dois aditamentos, um deles digno de nota: o aumento da tença ao armador-mor de nove mil para quinze mil reis. O livro que conserva o inventário das armas do reino deve ficar na posse do armador-mor, o que sublinha a confiança do rei em D. Álvaro da Costa. O regimento enquadra-se num contexto de reforma de modernização da guerra em Portugal empreendida pelo rei D. Manuel, na esteira das medidas aplicadas pelo seu predecessor, D. João II. Escreve o autor que, provavelmente, o regimento terá sido aditado uma vez mais por D. Sebastião, em 1575. De seguida, coloca-se a questão orientadora do artigo: armador-mor ou armeiro-mor? Esta dicotomia apenas surge no século XVIII, pois a designação de D. Álvaro e descendentes é sempre de armador-mor. Na família, a distinção começa a ser feita com base no domínio de cada ofício: armador-mor refere-se ao rei, armeiro-mor ao reino. A dicotomia ter-se-á vulgarizado pela consciência de que o armador-mor tinha poder sobre os armeiros do Rei. Efetivamente, o cargo de armador-mor, como um pertencente à categoria de Oficial Mor da Casa Real, conservado hereditariamente pela família Costa, foi um fator de afirmação e de prestígio social. Antes de D. Álvaro, é certo que já existia a função de armador-mor, mas os nomes dos seus antecessores não estão inventariados exaustivamente, apesar de vários historiadores terem procurado reconstituir a linha de Armadores-Mores. Um deles, Antão de Faria, é comparado, já por Braamcamp Freire, a D. Álvaro. A natureza dos seus cargos era similar, apesar do terramoto e maremoto de 1755 ter destruído grande parte da informação que descreveria as funções específicas de D. Álvaro. Sabe-se, no entanto, que é a Álvaro da Costa que cabe a seleção dos doze armeiros da cidade de Lisboa, após a outorga do Regimento a 1508. O cargo era, de facto, muito exigente do ponto de vista burocrático e organizativo. Por isso, D. Álvaro foi um grande vulto da História e exemplo de fiel dedicação a D. Manuel, retirando-se para os bastidores da corte no reinado seguinte, embora seja refutável a tese cronística

de desprezo do nobre Armador-Mor por parte de D. João III. D. Álvaro não instituiu morgado, mas procurou durante toda a sua vida proporcionar aos filhos as melhores condições de vida possível, sobretudo a D. Gil Eanes e a D. Duarte, atitude também tomada por estes em relação aos seus filhos. Como armador-mor sucede-lhe D. Duarte da Costa e, a este, o seu filho, com nome homónimo ao do avô, Álvaro da Costa. Na linha de sucessão, sucede a Álvaro (II), o seu filho, Duarte (II), homem que ingressa na Companhia de Jesus, durante o século XVII, ato que despoleta um complexo processo de transmissão dos bens da família Costa, que acabam por ser atribuídos a D. Gonçalo da Costa, primo de D. Duarte (II). Por esta razão, é certo de que foi este parente da família Costa que assumiu o lugar de 5º armador-mor. Sucede-lhe D. Pedro da Costa, seu filho. Este teve apenas Maria de Noronha como filha, que casa com D. Luís da Costa, seu parente, quarto neto de D. Álvaro da Costa, o pilar da família. Este tem como sucessor D. António Estevão da Costa, que ocupa o lugar de 7º armador-mor. Com este membro da nobre família portuguesa, começa o uso indistinto de armador-mor e armeiro-mor. D. José António da Costa e Sousa sucede ao pai, como 8º na linha de armadores-mores do reino (século XVIII). Sucede-lhe, por falta de varões, o seu sobrinho, D. José Francisco da Costa e Sousa, futuro Visconde de Mesquitela, por casamento. O 10º armador-mor foi o seu filho, D. Luís da Costa de Sousa de Macedo e Albuquerque, primeiro conde de Mesquitela, já no início do século XIX. Três nomes completam a linha de armadores-mores em Portugal: dois filhos de D. Luís (D. João Afonso-11º, e D. Luís António da Costa de Sousa de Macedo-12º). O filho mais velho deste último, D. Luís Maria Álvaro, ocupou o cargo até ao 5 de outubro de 1910. Como complemento do artigo, Macedo insere uma árvore genealógica dos armadores-mores portugueses, esquematizando a informação do conteúdo do artigo e, como apêndice, transcreve o Regimento do Armador-Mor.

O terceiro artigo da parte I é da mesma autora do primeiro, Margarida Leme, mas debruça-se sobre o varão de D. Álvaro da Costa, D. Gil Eanes da Costa, nascido em 1502. Desde os 10 anos que tinha casamento marcado pelo pai com Maria do Outeiro, como referido anteriormente. Os pais desta eram açorianos e tinham uma fortuna que justifica boa parte do sucesso económico da família Costa. Os seus nomes são João do Outeiro e Catarina Gomes Raposa, uma viúva rica que casa pela segunda vez e leva João do Outeiro a ascender socialmente nos Açores. O casamento entre D. Gil e Maria é acordado em 1512 e realiza-se a 1521, com um grande dote por parte do pai da noiva. A única filha do casal foi Catarina, nascida em 1522. Em 1524, morre a mãe, Maria do Outeiro. Assim, D. Gil da Costa casa pela segunda vez, com D. Joana da Silva, com quem tem oito filhos. No entanto, apenas em 1530, faz as partilhas relativas à herança da primeira mulher. Com a fortuna que possuía, adquiriu inúmeras propriedades e terrenos na zona de Santarém. Em Lisboa, investe tardiamente, e é com o seu dinheiro que faz empréstimos à própria corte. Do ponto de vista político, salienta M. Leme (na esteira

de Ana Isabel Buescu) que Gil Eanes da Costa adquire um papel de relevo a partir da década de 40 do século XVI, quando existe uma mudança na política de D. João III. Em 1543, D. Gil parte para uma missão diplomática que dura cinco anos e, quando regressa, é nomeado Conselheiro do Rei. Foi vedor da fazenda de D. Joana, princesa viúva de D. João, que falece em 1554. Repare-se que foi precisamente D. Gil que comunicou à princesa a notícia da morte do rei D. João III, em 1557, e a consequente regência de D. Catarina, o que prova a fortaleza e a confiança da casa real na família Costa. Em 1558, é eleito vedor da Fazenda por D. Catarina. Deixa o futuro da sua linhagem assegurado: duas filhas deveriam professar no mosteiro de Almoester e, em recompensa, obteria local para a sepultura e uma missa para sempre. Criou o morgadio para o filho segundo, D. António da Costa, no ano de 1560. Do morgado, destaca-se a rua de Dom Gil Eanes pela sua imponência, apenas destruída no ano do terramoto. Enfim, D. Joana da Silva vem a morrer em 1562 e D. Gil Eanes da Costa em 1568, e ambos foram enterrados em Almoester. Por fim, a autora descreve as vidas dos oito filhos do casal e ressalta do retrato de D. Gil um homem com grandes capacidades do ponto de vista económico-financeiro e com grandes cargos na corte entre o reinado de D. João III e a regência de D. Catarina. Por morte de D. António da Costa, a questão do morgado foi polémica e apenas ficou resolvida em 1624, a favor da filha D. Maria da Costa, casada com D. João de Mascarenhas, e a desfavor de D. Álvaro, “o queimado”, filho primeiro de D. Gil, a quem não foi atribuído o morgadio de direito.

O quarto artigo da primeira parte é da autoria de Pedro Madureira, e intitula-se D. Duarte da Costa, 2º governador do Brasil: elementos para uma biografia. Desde o princípio, anuncia-se uma divisão do artigo em quatro pontos. No primeiro, denominado Aquém-Mar, apresenta-se Duarte da Costa, filho segundo de D. Álvaro. Provavelmente nasce em 1504, e passa a infância junto dos seus irmãos na corte, convivendo de perto com o príncipe João, futuro rei D. João III. Acompanha o pai em alguns eventos da corte e dele herda o título de armador-mor e o título de Dom. A partir de 1522, começa a acompanhar o rei permanentemente. Casa-se antes de 1531 com D. Maria da Silva e, graças aos sogros, fica intimamente ligado à Expansão Ultramarina. O casamento foi proveitoso do ponto de vista económico e pelo facto de ficarem unidas algumas das principais famílias nobres portuguesas. D. Duarte da Costa teve dez filhos e, com a morte do pai, em 1540, assume todas as suas responsabilidades e herda as casas da Porta da Oira. Em 1551, assume o cargo de vereador da Câmara de Lisboa até partir para o Brasil. No entanto, em 1553, é nomeado governador do Brasil por D. João III. Com este facto histórico, o autor do artigo inicia uma segunda parte. A função do nobre Costa é atribuída por três anos e repare-se que a proposta lhe foi feita contando ele com mais de cinquenta anos. A justificação da nomeação passa pela importância que o Brasil tem para o reino e pela credibilidade que o rei tinha em D. Duarte, dado o cargo que possuía e os anos de convivência que tivera com o rei. A aceitação da nomeação

por parte de D. Duarte apenas assenta na dedicação que o nobre tinha para com o rei. Hipoteticamente, colocam-se outros motivos não provados historiograficamente. Já no ponto Além-Mar, o autor lembra que em 1553, D. Duarte chega ao Brasil e instala-se em Salvador da Bahia. Assim, assume funções de supervisão das capitânias brasileiras e de povoamento e fortificação da Baía de Todos os Santos. O governador orientaria um sistema de manutenção do domínio português no litoral, em colaboração com outros oficiais régios. Além do governador, outros poderes existiam no Brasil, como o episcopal, desde a criação da diocese de São Salvador da Bahia em 1551, e os detentores dos grandes engenhos de açúcar. Apenas sobreviveram cinco cartas trocadas entre D. Duarte e o rei D. João III, mas pela análise das cartas endereçadas ao rei por outros elementos da Bahia constata-se “o conflito entre os vários poderes presentes no Brasil de então”.³ Aliás, a leitura da carta de D. Pero Fernandes Sardinha, bispo da Bahia, prova que no seu entender D. Duarte da Costa não possui os requisitos necessários, pois é o seu filho, D. Álvaro da Costa (II), que dá as ordens. Por isso, toda a sua governação será pautada pela divisão da sociedade baiana. Efetivamente, é o próprio D. Duarte que delega no seu filho algumas das suas funções, levando à acusação de uso privado das instituições públicas. Os conflitos durante a governação de D. Duarte foram danosos para a coroa. Do ponto de vista do governador, assumido nas suas cartas, revela-se uma dificuldade de desempenho do cargo, devido às opiniões negativas a seu respeito e do seu filho, à inimizade com António Cardoso de Barros, provedor-mor por si destituído, e à difícil relação com o bispo da Baía. Cansado da estadia no Brasil, pede a D. João III o fim do seu trabalho e regresso a Portugal. Curiosamente, o bispo da Baía e o antigo provedor-mor acabam por morrer num naufrágio quando se dirigiam ao rei para pedir a substituição do governador-geral, em 1556. No mesmo ano, regressa o nobre Costa e é substituído por Mem de Sá, em 1557, já no período de regência de D. Catarina. O ponto quatro do artigo intitula-se No Regresso, e aborda o pouco que se sabe deste período final da vida de D. Duarte. Exerce ainda alguns cargos de relevo, mantendo o de armador-mor, que abandonara com a sua partida para o Brasil. Já no tempo do reinado de D. Sebastião, D. Duarte da Costa mantém o seu prestígio como Presidente da Câmara de Lisboa, comprovável pelas cartas do jovem rei. Morre em 1579 e foi sepultado no Convento da Nossa Senhora do Paraíso, junto dos pais, e deixando para a posteridade, graças à inscrição do túmulo (ironicamente), o título de Governador do Brasil, cargo que tanta turbulência lhe gerou em vida.

O quinto e último artigo da primeira parte é da autoria de Pedro Villa Franca e tem por nome “D. Álvaro da Costa da Silva (1527-1604?). O primogénito proscrito.”. D. Álvaro da Costa da Silva foi um membro da família Costa com um percurso singular. Era filho varão de D. Gil Eanes da Costa e Joana da Silva, tendo sete irmãos. Nasce em

3 ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 111.

1527 e nele são depositadas as esperanças de manutenção do prestígio da família Costa. Contudo, por volta dos seis anos, sofre um acidente que muda para sempre o rumo da sua vida: as queimaduras graves que sofre com uma brincadeira com pólvora tornam-no cego de um olho, aleijado dos membros e queimado no peito e rosto. Consequentemente, fica para sempre marcado pelo estigma social associado à deficiência (Álvaro da Costa, o “queimado”) e, não podendo assegurar o morgadio, pelo desprestígio que seria para a família Costa, é obrigado a ingressar na carreira eclesiástica. Estuda em Coimbra e faz duas célebres deslocações a Roma. Da carreira eclesiástica, assinala-se um casamento por si presidido em 1597, na Sé de Lisboa. No entanto, ser clérigo de missa não o impediu de ter dez filhos, de várias mulheres: seis mulheres e quatro homens. Não os desprezou, mas tratou de os perfilhar e cuidar do seu futuro. A mulher com quem partilhou mais tempo de vida foi Maria Manoel, a mulher que lhe deixou filhos varões. D. Álvaro possuía inúmeras casas e, segundo Gaspar Frutuoso, aumentou substancialmente a sua fortuna após a morte dos pais, destacando-se cem mil reis do almoxarifado de Santarém. D. Álvaro sempre reivindicou para si o morgadio do pai, mas após a sua morte, como referido acima, D. Maria da Costa, filha do irmão D. António, administrador do morgadio, recorreu à justiça para assegurar os seus direitos e ganhou, passando os cem mil reis referidos para o seu património. Mesmo com a perda, os filhos de D. Álvaro usufruíram do dinheiro do pai enquanto este fora detentor do morgadio. Obtivera um grande rendimento das suas propriedades agrícolas e não deixara de ter os conflitos normais das posses de terrenos em meio rural, citando-se um processo judicial movido por causa de cursos de água desviados pelo Costa. O filho no qual depositava esperanças de manutenção do morgadio era D. Duarte da Costa, o mais velho, que partiria com D. Sebastião para Alcácer-Quibir. No entanto, morre prematuramente, juntamente com sua mulher e não deixa filhos. Apesar deste triste acontecimento, D. Álvaro não deixa de querer instituir o morgadio numa altura de decrepitude física e mental. Como o próprio escreve, deseja deixar memória. Cria uma capela para ter missa para sempre, que seria gerida pelo herdeiro do seu morgadio, e define o prazo de construção: máximo de dois anos após a sua morte. Nela seria sepultado. Não escolheu nenhuma das capelas de família, pois pretendia demarcar-se daqueles que lhe impuseram uma vida diferente daquela que lhe estava prometida. Assim se criava uma linhagem nova ou, talvez melhor, uma sub-linhagem. No documento da instituição do morgadio, D. Álvaro escreve uma série de exigências com o fito de assegurar a integridade do património familiar, manifestando um receio terrível de perda dos seus bens, comprovável pelas vastas previsões de situações possíveis. Uma delas constitui, segundo P. Villa Franca, uma parte notável do documento: D. Álvaro prevê o que fazer ao morgadio caso o sucessor tenha alguma deficiência, como com ele sucedera. Caso nascesse com ela, deveria passar o morgadio ao varão seguinte; caso sofresse um azar do destino, a menos que tal deficiência lhe afetasse a razão, deveria manter-se o herdeiro do morgadio. É notável ver que a História não é

feita por homens de papel, mas sim por homens com emoções. Como forma de evitar no futuro uma situação idêntica à sua (exclusão por deficiência gerada pela má fortuna), deixa para a História uma lição de humanidade. O seu filho varão mais velho é o eleito para a sucessão, D. António da Costa. Apesar de tudo, é muito curioso assinalar que D. Álvaro quer que os sucessores usem símbolos da família Costa, já que no seu caso não pudera usufruir completamente do estatuto. Depois de deixar definido o apoio às cinco filhas consagradas à vida monástica, termina o documento pedindo que o seu morgadio seja preservado e que o conteúdo do mesmo seja entendido como lei irrevogável após a morte do autor. O silêncio de D. Álvaro da Costa perante os seus ascendentes durante toda a sua vida deixa interrogações quanto ao seu relacionamento com o pai, D. Gil Eanes. A tradição tende a sublinhar o corte de relações entre pai e filho após a opção de mudança do herdeiro do morgadio, mas alguns dados parecem atenuar esse corte total. No entanto, fica clara a intenção de D. Álvaro atrás referida de demarcação da sua linhagem da família Costa, dado que o morgadio principal fora entregue a D. António, filho segundo de D. Gil Eanes. Por acerto do destino, D. António não assegurou a varonia, mas coube a representação dos Costa aos descendentes de D. Álvaro da Costa, “o queimado”. O seu neto, D. Luís da Costa, casa com uma prima, descendente de D. Duarte da Costa, segundo filho do primeiro D. Álvaro. Por aqui se mantém a família, “nos ramos dos Condes de Mesquitela, Estarreja e Vila Franca do Campo.”⁴ Em anexo ao artigo, vem o documento analisado da instituição do morgadio por D. Álvaro.

PARTE II – RELIGIOSIDADE E DISTINÇÃO SOCIAL

A parte II intitula-se Religiosidade e distinção social e é apresentada por Adelaide Miranda. Nesta parte, Álvaro da Costa é estudado do ponto de vista da religiosidade, partindo do célebre Livro de Horas, mais conhecido como Da Costa Hours. O primeiro artigo é da autoria de Roger Wieck, historiador de Arte, e tem como um dos objetos de estudo o célebre Livro de Horas. Este livro estava na posse de D. Álvaro desde o início do século XVI, e possuía ilustrações da autoria de Simon Bening, célebre pintor flamengo. Outro artigo é da autoria de Maria de Lurdes Rosa e aborda o contexto de religiosidade que justifica as devoções de D. Álvaro da Costa, destacando-se a devoção mariana e ao Arcanjo S. Miguel. Complementando a religiosidade familiar, encontra-se o brilhante artigo de Paula Almeida que aborda Bartolomeu da Costa, tesoureiro da Sé de Lisboa, sobrinho-neto de Álvaro da Costa, um modelo de virtudes no contexto pós-tridentino. Os artigos de Ana Lemos e Delmira Espada aprofundam o tema dos livros de Horas em Portugal nos séculos XV e XVI, de origem não nacional, mas de suma importância do ponto de vista artístico. Ana Lemos propõe uma associação entre os livros de Horas e a ascensão da corte de Avis, focando a importância dos de origem francesa em bibliotecas

4 ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 141.

e instituições portuguesas presentes no Palácio Nacional de Mafra. Delmira Espada inventaria os livros de horas existentes em Portugal, quer em instituições públicas, quer em privadas, tendo como corpus de estudo dezanove manuscritos de origem flamenga. Pretende-se valorizar a ligação de Álvaro da Costa ao plano religioso, associando o seu poder económico aos livros de Horas e a atividades de mecenato derivadas das obrigações de uma personalidade cristã.

O artigo de Roger Wieck aborda o *Da Costa Hours*, que se tornou propriedade da Pierpont Morgan Library, em 1924. O livro foi propriedade de D. Álvaro da Costa, apesar de inicialmente não lhe ter sido dedicado, mas a um destinatário da Alemanha, provavelmente uma mulher, e que depois foi parar às mãos de João Rodrigues de Sá. O principal ilustrador desta obra com 388 fólhos é Simon Bening. Como é do conhecimento geral, os livros de Horas serviam para apoiar as orações, sobretudo das famílias com posses, e foram muito populares entre os séculos XIII e XVI. Serviam também para representar o estatuto de quem os possuía, pois a maioria era extremamente caro. O livro *Da Costa Hours* destacava sobretudo episódios da paixão de Cristo, ilustrados com gravuras, mas também continha orações chamadas Horas da Virgem. R. Wieck analisa algumas das gravuras do livro: a anunciação do anjo Gabriel a Maria, a visita de Maria à prima Isabel, o nascimento de Cristo, a adoração dos magos. A imagem de David e Golias encontra-se presente na parte dos Salmos Penitenciais. Além das partes referidas, existia ainda em muitos livros de Horas o ofício da morte, que tinha como ilustração a ressurreição de Lázaro, que representa a crença cristã na segunda vinda do Messias e na ressurreição e juízo final de todos os mortos. Encerram muitos dos Livros de Horas orações a santos individuais, e no *Da Costa Hours* é possível ver nessa secção uma gravura de São Tiago. Depois, R. Wieck analisa a gravura do martírio das onze mil virgens, onde provavelmente se encontra um retrato da primeira destinatária do livro. Segue-se uma referência a uma gravura contendo a Missa das Cinco Chagas e a descrição da imagem *Mater Dolorosa*. Além destas gravuras, o livro possui, como todos os do mesmo género, um calendário. No entanto, ao contrário do nosso, as datas eram dadas pelas festividades religiosas a celebrar em cada dia. *Da Costa Hours* tem a novidade de inserir imagens no calendário apropriadas ao trabalho de cada mês. R. Wieck descreve as gravuras dos meses de janeiro, abril, agosto, novembro e dezembro. O artigo termina com uma associação de Simon Bening à Península Ibérica. Bening nasceu em 1483/1484 e tornou-se cidadão de Bruges em 1519, ano da morte do pai. Casou duas vezes (Katherine Scroo e Jane Tancre) e morreu em 1561. Na sua vida fez várias viagens à Península Ibérica e relacionou-se com Damião de Gois, António de Holanda e o infante D. Fernando. De muitos críticos, nacionais e estrangeiros, que escreveram sobre Bening, R. Wieck destaca no fim do seu artigo o filho de António da Holanda, Francisco da Holanda. Em 1538, este viaja até Roma e conhece alguns dos artistas mais famosos do Renascimento. Regressado a Portugal, regista no tratado *Da pintura antiga*

nomes de artistas famosos, entre eles cinco iluminadores, onde se conta Simon Bening. R. Wieck explica as razões de seleção de Giulio Clovio, Vincenzo Raimondi, Attavante degli Attavanti, António de Holanda e Simon Bening. No caso do flamengo Bening, a seleção justifica-se pela relação profissional e de amizade já existente entre este e António de Holanda, pai de Francisco. Como apêndice ao artigo, encontra-se a estrutura do Da Costa Hours. Apesar da estrutura transparente do texto e das remissões para as gravuras em anexo, o que contribui para uma melhor compreensão do conteúdo do artigo, a falha científica da página 173 abala a leitura do estudioso mais desprevenido: “(after Manuel had succeeded his father in 1495)”. Como todos sabemos, D. Manuel I era primo e cunhado de D. João II, e não seu filho de sangue.

O segundo artigo é da autoria de Ana Lemos e intitula-se *Algumas considerações sobre os livros de horas do século XV de origem francesa em bibliotecas e instituições portuguesas*. A autora parte da constatação de que o século XV constituiu uma viragem do ponto de vista da imprensa, facilitando a circulação do livro. Assim, a partir de D. João I inicia-se um processo de criação de bibliotecas pessoais, o que comprova a importância do livro e da cultura na corte de Avis. Além dos elementos masculinos da família, também D. Leonor e D. Beatriz, filha do infante D. João, possuíam livros. Note-se que uma boa biblioteca, como a de D. Duarte, tinha cerca de oitenta títulos. Também há notícia de que o rei D. Afonso V encomendava livros da Flandres (entre eles Livros de Horas) e de que D. Manuel também os tinha. Efetivamente, desde 1419, isto é, desde Filipe o Bom, duque da Borgonha e senhor da Flandres, que assistimos a um forte peso desta cultura sobre a portuguesa. A avaliação deste espólio é limitada, pois limitado é o número de manuscritos que passaram as barreiras do tempo e desses muitos estão em estado de difícil leitura. A autora pretende estudar o núcleo de livros de horas do Palácio Nacional de Mafra para analisar a cultura do século XV. Assim, A. Lemos descreve o contexto de produção dos livros de horas quatrocentistas, que resultam amiúde das encomendas de mecenas e de membros da burguesia. Nos finais do século XIV e inícios do XV, a França vive um período de guerra com a Inglaterra (guerra dos cem anos) e assina o Tratado de Troyes em 1420, ficando numa situação difícil. No entanto, aumentam o número de encomendadores de quadros flamengos, sendo os principais Filipe da Borgonha e o duque de Berry. Bruges era o principal centro de produção de iluminuras e os artistas recebiam um forte número de influências, entre elas a italiana. Os artistas franceses contactaram bastante com os flamengos, e a partir de 1419, com o assassinato de João Sem Medo, Filipe, O Bom, muda-se para as zonas mais a Norte dos seus estados. Com o seu mecenato, a produção de iluminuras flamengas na corte da Borgonha atinge o período áureo. Por oposição, Paris, após 1420, deixa de ter grande produção artística, contando-se como um dos fatores a morte do duque de Berry, um grande mecenas. Assim, a França, onde se destaca Paris, a Borgonha e a Flandres proporcionam as condições necessárias ao florescimento da arte das iluminuras nos livros

de Horas. Estes são “expressão artística e reflexo duma nova forma de pensamento na sociedade medieval do século XIV – a *Devotio Moderna*.”⁵ Efetivamente, o indivíduo podia rezar em casa, contemplando as imagens que reforçam o conteúdo dos textos. O livro de Horas era feito por encomenda individual e dependia do poder económico que cada um possuía, como referido acima. Nos manuscritos mafrenses, os cofres 23 e 24 têm informações dos encomendadores. O 24 terá pertencido a uma mulher, pois nele se pode observar uma senhora numa imagem perante a Virgem e o menino. É de sublinhar a introdução do indivíduo no espaço da imagem do sagrado e o forte culto mariano. O 23 terá sido encomendado por Pierre de Boufflers, mas não se sabe como foi parar à biblioteca de Mafra. Obviamente que estes dois casos não constituem a regra, pois em muitos dos livros é impossível aferir o encomendador ou encomendadora. Conforme apresenta o artigo, os livros presentes em Mafra têm particularidades iconográficas que a autora apresenta e explora: uma gravura com São João Evangelista opondo-se ao sacerdote do templo de Diana (cofre 24), uma gravura com a pecadora arrependida (cofre 23), a Virgem no tear e um anjo, gravura que abre as matinas (cofre 23) e a iluminura que abre o Ofício dos Mortos, intitulada Cortejo fúnebre (cofre 24), que se enquadra no contexto do medo da morte súbita que atormentava o homem do fim da Idade Média e início da Idade Moderna. Em conclusão, Ana Lemos reitera que os manuscritos presentes em Mafra são de origem francesa, embora de local desconhecido, e destaca a importância dos contidos nos cofres 23 e 24, como reflexo dos livros de horas, circulantes em Portugal no século XV, e da cultura por si veiculada.

O terceiro artigo da parte II é da autoria de Delmira Espada Custódio e aborda os livros de Horas dos séculos XV e XVI de origem flamenga nas bibliotecas e instituições portuguesas, destacando particularmente as partes do calendário e da iconografia. Como introdução ao artigo, é apresentado um levantamento dos livros de Horas existentes em Portugal, quer em instituições públicas, quer em privadas, que se pode avaliar em tabela nas suas duas últimas páginas. Além dos setenta e sete livros encontrados, a autora contabiliza treze fólhos soltos espalhados por várias instituições. Da análise do corpo inventariado, nas suas componentes de iluminuras e de textos, foram detetados dezanove manuscritos produzidos certamente nos Países-Baixos. A autora apresenta-os nas páginas do seu artigo: Livro de Horas de João Allen, Livro de Horas de Margarida de Cleves, COD.CXXIV/2-10 de Évora, Livro de Horas de D. Duarte, o LA 137 da FCG, o il.165 da BNP (Livro de Horas de D. Leonor), cofre 13 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, LA 144 da FCG, cofre nº 28 do Palácio Nacional de Mafra, BDM II Res Ms 34 Adq do Palácio Ducal de Vila Viçosa, COD. CXXIV/2-12 da Biblioteca Pública de Évora, COD. CXXIV/2-14 da BPE, o IL.16 da BNP, o IL. 166 da BNP, o LA 128 da FCG, o IL. 22 do MNAA, o Ms. 622 da Biblioteca Pública Municipal do Porto, o IL 13

⁵ ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 185.

do MNAA, o IL. 14 do MNAA, o LA 210 da FCG, as Horas da Costa, o Breviário de Dona Leonor, o Breviário Mayer van den Bergh, o Livro de Horas dito de D. Manuel, Livro de Horas de D. Fernando ou de D. Catarina, as Horas de Holford, o Breviário da Condessa de Bretiandos, e os volumes à guarda da Pierpont Morgan Library e do Museu Mayer van den Bergh. Após esta longa exposição, D.E. Custódio estuda a iconografia presente nos calendários dos livros de Horas. Os calendários, que abrem este género de livros, podem ser iluminados ou não e costumam associar os signos do zodíaco, os trabalhos específicos dos vários meses do ano e o calendário litúrgico. Cada mês tem uma gravura associada aos hábitos do povo, particularmente dos camponeses. A iconografia dos calendários é quase sempre a mesma, mas D.E. Custódio identifica alguns códices com variações e explica as suas especificidades: dois volumes da Morgan Library e o Breviário Mayer van den Bergh, o LA 210, o MNAA 13 e o MNAA 14. Depois dos calendários, aparecem os excertos bíblicos lidos nas quatro maiores festas da Igreja, as Horas da Virgem (a parte mais importante dos códices), as Horas da Cruz, as Horas do Espírito Santo, o Obsecro te e a O intemerata, os salmos penitenciais seguidos de Litanias, o Ofício dos Defuntos e os Sufrágios/Memorial dos Santos. Como textos suplementares, surgem por vezes as Missas. Em suma, D.E. Custódio tece considerações gerais acerca dos livros de Horas existentes em Portugal, destacando o seu encanto justificado pela especificidade de cada um e deixando a proposta de estudo individualizado de que a maioria padece. O corpus de origem flamenga trabalhado tem a particularidade de conter algumas encomendas régias e ser detentor de uma iconografia de alta qualidade, apesar de nem todo estar disponível em Portugal.

Após estes dois artigos de menor interesse para o estudo da família Costa, o quarto artigo, da autoria de Maria de Lurdes Rosa, regressa a Álvaro da Costa, desenvolvendo a sua religiosidade. Parte de um breve quadro do perfil deste nobre, ressaltando a sua virtude, mérito pessoal e dimensão cristã. Como é público, o rei e os seus próximos tinham um papel de grande importância na vida cristã. Pela mão do rei, exercia-se a solidariedade social e a uma tentativa de redistribuição da riqueza, derivada de obrigações morais e religiosas. Também os cortesãos ricos tinham essa obrigação, como era o caso de D. Álvaro. Descobrir se esta é justificada pela crença ou pelo teatro social é uma das grandes dificuldades do historiador. Para M.L. Rosa, a resposta está numa “redefinição de conceitos”.⁶ A sociedade do século XVI não concebia a vida desligada da religião, como acontece a partir do Iluminismo. Tentando avaliar o caso de D. Álvaro, a autora faz uma recolha de fragmentos de devoção pessoal, deixando em destaque documentos de preparação da morte (testamentos e uma doação à Misericórdia de Évora) e o objeto de estudo do artigo de Roger Wieck, o célebre Livro de Horas que D. Álvaro adquiriu. Assim, Lurdes Rosa começa por destacar a importância do testamento como forma

6 ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 211.

de assegurar a memória de quem falece e de organizar a vida que se segue. D. Álvaro procurou preservar a família por si inaugurada, bem como a sua alma. O testamento de 1532, escrito pelo filho D. Gil, assim como o documento da concessão de esmola à Santa Casa da Misericórdia de Évora, são um reflexo das qualidades de gestão de D. Álvaro da Costa. Nele espelha-se a simplicidade e a objetividade, algo que se comprova com as referências religiosas genéricas e as singulares invocações ao arcanjo São Miguel e ao Anjo Custódio do testador. Após as invocações iniciais, D. Álvaro define as condições do funeral, ciclo comemorativo anual, enterro e sufrágios, que revela um afastamento do nobre em relação ao grupo dos chamados “peritos litúrgicos”. No entanto, D. Álvaro não adotou sempre este afastamento na sua vida, o que se comprova pela instituição de várias celebrações no mosteiro de Nossa Senhora da Saudação em Montemor-o-Novo, em 1522. Definidas as condições da cerimónia fúnebre, D. Álvaro avança para a indicação das quantias de beneficência que pretende deixar aos pobres, às órfãs, aos cativos e às casas femininas. Termina com a referência às obrigações para com os criados e pessoas protegidas, bem como com a recordação das boas obras feitas em vida. Ainda antes de morrer, D. Álvaro escreve um segundo testamento, do qual apenas restaram algumas palavras que justificam aos frades jerónimos a mudança do lugar de sepultura de Penhalonga para o Paraíso de Évora. A discrição que pauta D. Álvaro testador não se mantém em toda a sua vivência religiosa. A prova deste facto é a análise do famoso Livro de Horas, flamengo, que lhe pertencia e que se encontra na Pierpont Morgan Library desde 1905. O livro de Horas era instrumento de afirmação social, pelo elevado valor monetário que implicava na sua aquisição, e de manifestação da religiosidade. Em Portugal, os livros de Horas reservavam-se quase exclusivamente aos estratos sociais mais elevados. Apenas em meados do século XVI, aparecem obras deste género impressas no Reino, apesar da primeira impressão de um livro português datar de 1500, mas em Paris. No entanto, desde o século XV que a família de Avis possui obras de carácter devocional, o que continua nas gerações posteriores. No início do século XVI, a família real aumenta o número de livros adquiridos, sendo a Flandres o principal local de origem. No entanto, antes de D. Manuel, profundo valorizador dos livros de horas, já a sua mãe, D. Beatriz, o era, e a sua descendência o foi, incluindo a futura rainha D. Catarina. Fora da família real, contam-se outras grandes livrarias, entre elas a do Paço Ducal de Vila Viçosa. O Da Costa Hours não teve como destinatário D. Álvaro, nem se sabe como este o adquiriu, apenas sendo certa a sua posse. A autora elenca os motivos que são do agrado do ilustre nobre, destacando os relacionados com a Paixão de Cristo, como as Chagas de Cristo. Em algumas partes do livro, encontram-se rubricas riscadas (cinco) por se constituírem como uma adulteração do ortodoxismo cristão, o que se compreende com o confronto com os estudos de Eamon Duffy. O próprio Índice do Concílio de Trento proibiu inúmeros livros de horas. A censura das rubricas no Da Costa Hours pode ter dois autores: o próprio D. Álvaro ou alguém em período posterior à sua morte. Conclui

a autora que, sendo D. Álvaro dominicano, teria uma relação com a religião, nem muito intelectualizante, nem muito ortodoxa, mas mais do lado da vanguarda. Logo, o seu Livro de Horas enquadra-se no domínio da securização, um pouco afastado da “devoção piedosa aos ciclos marianos, crísticos e outros”⁷.

Numa segunda parte, M.L. Rosa, alargando o âmbito da devoção da intimidade para a sociedade, analisa a circulação social da caridade, destacando a fundação da capela da Penha Longa, a proteção aos conventos femininos da Ordem Dominicana (refundação do convento do Paraíso de Évora) e o apoio às Misericórdias, sobretudo de Lisboa e de Santarém. Em 1515, dá-se a fundação de uma capela no mosteiro de Penha Longa, cujo valor foi elevado, e teve como objetivo o reforço do poder terreno de D. Álvaro, na sociedade e junto do rei. É para lá que se retira o rei D. Manuel I, aquando da morte da rainha Maria, em 1517, e redige o seu testamento. Quanto aos conventos femininos, M.L. Rosa reitera a proteção aos da Ordem Dominicana. A proteção ao Convento do Paraíso pode-se justificar pela existência de laços familiares prévios, pois após a atribuição do patronato a D. Álvaro, este colocou membros da família no mosteiro. Também não é possível ignorar a explosão artística em Évora, graças ao mecenato de nobres companheiros de D. Álvaro. Além deste convento, foram fundadas capelas no mosteiro de Nossa Senhora da Saudação de Montemor-o-Novo, que se assemelha no percurso ao de Penha Longa, e no Mosteiro da Anunciada de Lisboa, cuja tença de manutenção é igual à daquele. Já a história da família Costa e das misericórdias tem na base uma hipótese ainda não apurada: a de D. Álvaro ter sido o primeiro provedor da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa. Na contextualização da problemática, M.L. Rosa refere o quadro, tradicionalmente denominado de Casamento de D. Manuel, mas que a moderna crítica alterou para Casamento de Santo Aleixo, e esclarece os argumentos a favor e contra a suspeita tese. Quanto a uma apontada alteração nos Estatutos, para M.L. Rosa existe suporte documental: os capítulos acrescentados em 1539 ao Compromisso em vigor e o documento perdido “Regimento de dotes das órfãs del Rei”. Durante a provedoria (1539), D. Álvaro acrescentou capítulos ao Regimento da Misericórdia de Lisboa, posteriormente copiados para o de Évora, sendo muito interessante a obrigação imputada ao provedor e aos irmãos de se purificarem para o exercício das funções. O cumprimento de um programa espiritual e sacramental assegurava esta intenção. A leitura do poder e da riqueza veiculada à responsabilidade moral tem aqui um peso assinalável. O segundo conjunto de capítulos impõe uma celebração solene em honra dos fundadores da Misericórdia: D. Manuel e D. Maria, D. Leonor de Aragão e D. Leonor de Habsburgo, a que se acrescentavam os membros da família real no poder. Em 1538, D. Álvaro faz uma doação à Misericórdia de Évora: uma parte é dedicada a cinco órfãs e outra para obras da instituição. Repare-se que existe uma clara imitação do

⁷ ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 229.

gesto de D. Manuel, de 1517, para com a misericórdia de Lisboa. O Regimento escrito por D. Manuel para regular a atribuição das tenças, o modo de casar e o processo de seleção das referidas órfãs perdeu-se. Para M.L. Rosa, D. Álvaro poderá ter ajudado na redação do documento, segundo alguns dados coligidos (destaque-se a assinatura de um provedor da Misericórdia cujas similitudes com a de Álvaro da Costa são de relevar). Além das misericórdias de Évora e de Lisboa, o armador-mor de D. Manuel beneficiou as de Santarém, Arronches e Crato, o que prova a coadunação com a religiosidade característica destas instituições. Em suma, a autora expõe a ligação perene da família Costa às Misericórdias, enumerando os elementos da família que desempenharam cargos em diversas provedorias.

O quinto e último artigo da II parte desta obra é da autoria de Paula Almeida Mendes, e intitula-se Bartolomeu da Costa, o Tesoureiro Santo (1553-1608): reversão da riqueza e reforma da Igreja. A autora começa com a referência à obra sobre Bartolomeu da Costa, Tesoureiro Mor da Sé de Lisboa, da autoria de António Carvalho de Parada. Nessa obra retrata-se uma personalidade verdadeiramente edificante, na medida em que aliava o sacerdócio à atividade de tesoureiro de uma forma singular. Após recordar alguns dados sobre a biografia de António Carvalho de Parada, homem ilustre da corte, P.A. Mendes lembra o dedicatário da obra em análise: D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa, que terá convivido com Bartolomeu da Costa. Nascido em 1553, em Castelo Branco, pertenceu à nobre família Costa (sobrinho-bisneto de D. Álvaro da Costa, “fundador” da família). O seu pai, Simão da Costa, detinha algum poder económico e social; a mãe, Catarina da Costa, era filha de um deão da Sé do Porto – “facto que aponta, desde logo, para um clérigo algo “dissoluto”, do ponto de vista moral”.⁸, o que enquadra o personagem em estudo numa linha eclesíastica, pelo lado materno. O cardeal de Alpedrinha, D. Jorge da Costa, inseriu vários familiares em cargos da Igreja, entre eles o referido Gaspar da Costa. Note-se a longevidade do nepotismo eclesíástico. Já o cargo de tesoureiro-mor atribuído a Bartolomeu foi por via hereditária. Na biografia escrita por Parada, começam por se apresentar os antecessores de Bartolomeu, buscando na virtude passada a fundamentação da excelência da personalidade presente. Curiosamente, muitos elementos da família são omissos (talvez os menos virtuosos), menos Sebastião da Costa, irmão do biografado. No entanto, os pais de Bartolomeu são efetivamente elogiados pelo seu exemplo de casal cristão, mas é Catarina da Costa que recebe maior valorização moral, espiritual e de gestão doméstica, o que reflete o crescente reconhecimento da santidade feminina entre leigos. Este dado adquire singularidade, na medida em que poucos eram os exemplos de mulheres casadas presentes na hagiografia, prevalecendo as virgens. No entanto, apesar de ainda não existir registo de processo de canonização de Catarina da Costa, é facto que no seu tempo foi uma mulher admirada, considerada santa

⁸ ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 249.

por Jorge Cardoso, autor do célebre Agiológio Lusitano. A sua morte também confirma esta certeza dos seus contemporâneos. Parada, na sua biografia, avança da descrição dos antecessores de Bartolomeu para a descrição da sua infância, da qual destaca o topos do puer senex. Na verdade, Bartolomeu sempre foi uma criança com maturidade de ancião. Os confrontos bíblicos feitos pela autora com Tobias e com a própria figura de Cristo são extremamente pertinentes. A vida de estudante em Coimbra comprova a sua singularidade, a sua simplicidade, o gosto pela pobreza, o desprezo pelo poder e pela riqueza e o espírito entregue a Deus (atente-se na tentativa impedida pelos pais de vestir o hábito franciscano, o que o eleva à comparação com São Francisco de Assis). Ainda segundo Parada, Bartolomeu da Costa praticava a caridade em segredo, recusou o título de Doutor pela humildade que tinha e ingressou na vida eclesiástica, na qual orava quase sem cessar. Refletia insistentemente nas suas imperfeições e rezava para ser perdoado. Fundou um hospital que, a par dos seus restantes bens, entregou à Misericórdia de Castelo Branco. O seu trabalho como tesoureiro da Sé foi sempre entendido como forma de serviço ao próximo e não para exclusivo proveito pessoal. Enfim, a vida deste nobre Costa é perfeitamente enquadrada no modelo de acesso à santidade, que se coaduna com o modelo de perfeito sacerdote definido com o início da Época Moderna, fortemente incrementado com o Concílio de Trento, após inúmeras críticas tecidas ao clero secular no fim da Idade Média e primeira metade do século XVI. Parada enfatiza a virtude da castidade em Bartolomeu da Costa, o que sabemos não ser observável em todos os membros da sua família. Segundo P.A. Mendes, existe, contudo, um elemento da família que influencia o retrato de Bartolomeu: D. Pedro da Costa, bispo do Porto e de Osma, em Castela. D. Pedro, além de praticar a caridade, defendia a pobreza e a humildade, o que justifica o paralelismo com o sobrinho-neto que Parada parece sugerir. Encerrando a sua obra, narra-se a morte por doença do virtuoso Bartolomeu, e a intenção didática é evidente: instigar nos leitores o desejo de uma morte igual, com vista à salvação da alma. O ano de falecimento é 1608, em pleno período de monarquia dual. Digno de nota é o apontamento feito pela autora de que Bartolomeu nem dinheiro deixou para o funeral, pois tudo o que tinha deu-o, em vida, aos pobres. O funeral fez-se na capela-mor da Sé de Lisboa, e atraiu dezenas de pessoas, que viam nas relíquias instrumentos de cura, levando aos célebres roubos de partes da roupa e dos cabelos do defunto. Em síntese, P.A. Mendes conclui que Bartolomeu da Costa foi um modelo de virtudes, renunciando aos legados das famílias materna e paterna, usando o dinheiro para ajudar o próximo (nas gerações seguintes, existiram outros casos de renúncia da riqueza). Infelizmente, ainda nenhum processo de canonização ou beatificação foi aberto para Bartolomeu da Costa, mas o seu magnífico exemplo vingou e perdura num mundo desde sempre, afinal, pautado pela degradação de valores. Bem lembra a autora: em todos os tempos e espaços, é sempre possível encarnar a perfeição cristã. Merece nota neste artigo a clareza no discurso, o rigor científico e o interesse da personagem biografada.

PARTE III – A PROTEÇÃO DAS ARTES

Por fim, eis que é apresentada por António Camões Gouveia a terceira parte da obra: a proteção das Artes pela nobre família de D. Álvaro da Costa. Num primeiro ponto, A.C. Gouveia destaca a importância do Museu de Évora (onde decorreu o segundo dia do Colóquio com nome homónimo à obra em estudo) que se justifica por três fatores: a coleção do percurso arqueológico do pré-histórico ao romano e alto medieval; a coleção que retrata a dinâmica da cidade de Évora na primeira modernidade e a que contém o papel de D. Frei Manuel de Cenáculo Vilas Boas nas origens dos museus europeus. Num segundo ponto apresenta os três artigos que constituem esta parte da obra, da autoria de Fernando Grilo, de Vítor Serrão e de Miguel Rebelo de Seixas em conjunto com João Bernardo Galvão-Telles. Deixa ao leitor muitas interrogações que permitem conduzir à descoberta do papel dos Costa nas artes eborense e escalabitana.

O primeiro artigo, da autoria de Fernando Grilo, tem como tema D. Álvaro da Costa e Nicolau Chanterene. Virtú e memória na escultura tumular do Renascimento em Portugal. Nicolau de Chanterene executou e montou o retábulo da capela-mor da igreja de Nossa Senhora da Pena, em 1532, e viu neste trabalho o auge da sua carreira. Após este, não há documentos que comprovem as obras que terá feito na cidade de Évora, mas é uma certeza que a sua autoria é de Nicolau de Chanterene. Este autor é nuclear para a compreensão da arte do Renascimento em Portugal pela sua postura precursora de uma primeira fase do Maneirismo. É um verdadeiro cortesão, respeitado na corte, mas com uma postura de inovação notável. Chanterene habitou em Évora de 1532 a 1542, e polvilhou a sua obra de variadas influências, antecipando a viragem ocorrida apenas na segunda metade do século. Esta evolução artística está condicionada pelo contexto político, isto é, a presença da corte em Évora por diversas vezes, e pelo contexto cultural, que permitiu a união de muitos representantes da cultura da época. O mestre Chanterene enquadrava-se perfeitamente nesse movimento de vanguarda artística, aliando o saber prático ao teórico. Por isso, o seu primeiro mecenas foi D. Álvaro da Costa. As primeiras obras que faz têm pendor clássico, e pertencem sobretudo à escultura, como o túmulo construído para D. Álvaro. Tem um trabalho singular, feito no seio da família real ou de casas nobres, que lhe conferiu um estatuto superior em relação a outras artistas. Como na chegada a Évora o rei estava ocupado com o projeto do Aqueduto da Água da Prata, que duraria até 1537, Chanterene pôde trabalhar para outras personalidades, com a autorização prévia do rei. Enquanto trabalhava, habitou em várias casas em Évora, casou (desconhece-se a mulher) e teve uma filha de nome Hermeona. O primeiro trabalho é de encomenda do nobre Costa e consistiu na decoração do refeitório do convento de Nossa Senhora do Paraíso, em 1533. O conhecimento entre os dois processou-se na corte, e ambos sabiam o valor que os distinguiu na sociedade: um, armador-mor do reino; o outro, imaginário régio. Após a magnífica decoração do refeitório, em 1533,

D. Álvaro encarrega Chanterene da feitura do seu túmulo, colocado na capela-mor do convento hieronimita, em 1535. Infelizmente, o edifício foi derrubado em 1901. De seguida, o autor descreve a provável constituição do refeitório do convento, destacando quatro imponentes pilastras e as possíveis influências de Chanterene na ereção da sua obra inovadora. Cada uma das pilastras e respetivos capitéis têm uma especificidade própria, que ainda hoje se podem observar no Museu de Évora. No trabalho das pilastras, manifesta-se o trabalho original de Chanterene, com fortes marcas da Antiguidade Clássica e dos modelos italianos. Tendo agradado a D. Álvaro este trabalho, segue-se a encomenda do seu túmulo, obra também inovadora no panorama nacional, e que se pode observar no Museu acima referido. Na descrição do túmulo, o autor assinala vários elementos, particularmente a importância dada à decoração, atitude que nas obras posteriores do escultor se altera. Os elementos decorativos têm uma forte correlação com as gravuras de portada de muitas obras da imprensa quinhentista. A qualidade do conjunto da obra é inegável e foi apreciada na época (como comprovam alguns portais), embora pouco reproduzida. Em síntese, a conciliação da atividade mecénica de D. Álvaro com o engenho de Nicolau de Chanterene resultou em sucesso artístico e, por ele, o alcance da imortalidade para ambos.

Assim como o avô, D. Gil Eanes da Costa também fomenta o mecenato artístico. O segundo artigo desta parte da obra, escrito por Vítor Serrão, foca este tema, com o recurso à capela privada no Mosteiro dos graciosos de Santarém e o seu retábulo. Embora seja um elemento pouco conhecido da família Costa, teve grande prestígio pelos cargos ocupados no contexto da monarquia dual. Por isso, praticou o mecenato artístico, como outros elementos da família. D. Gil mandou construir uma capela privativa no Mosteiro dos frades agostinhos de Nossa Senhora da Graça em Santarém, conhecido como exemplar exímio do estilo gótico português. Essa capela foi dedicada a S. Nicolau de Tolentino e dela existem descrições de sublimidade. Nela foi sepultado D. Gil em 1612. Atualmente, o retábulo, da autoria de Pedro Nunes Tinoco, encontra-se na Capela-mor da Igreja do Hospital de Jesus Cristo em Santarém, por necessidade de desmonte da capela inicial, bem como a luxuosa tela do pintor maneirista Diogo Teixeira, intitulada São Nicolau de Tolentino em visão mística. Note-se no interessante contrato feito entre o nobre Costa e o artista Diogo Teixeira, transcrito por Vítor Serrão no seu artigo. Após a introdução e a referência à capela, segue-se a descrição da representação em tela de Diogo Teixeira, que se enquadra num movimento pós-maneirista, de tendência naturalista e de retábulo pala única. A tela é admirável do ponto de vista artístico e surge na esteira dos novos preceitos de matriz tridentina. Nela se observa São Nicolau Tolentino com os pés assentes num belo tapete oriental de origem persa a olhar para o alto onde surge um corpo de serafins apoiados em nuvens num coro mudo de forte impacto visual. Além desta famosa tela, D. Gil recorreu a Diogo Teixeira várias vezes, como na pintura do teto da capela-mor da Igreja do Hospital Real de Todos-os-Santos, desaparecido num

incêndio em 1750. Vítor Serrão elenca os principais aspetos da biografia deste pintor, destacando-se entre eles a carta escrita a D. Sebastião apelando à liberalidade da pintura e a pertença à casa de D. António, Prior do Crato, enquanto cavaleiro-fidalgo. Em síntese, Vítor Serrão considera a tela de Diogo Teixeira “O último grito de qualidade plástica...”⁹ na sua carreira, elaborada entre 1603 e 1606. Curiosamente, morre no mesmo ano do mecenas D. Gil Eanes da Costa (1612) e ambos são exemplo de uma capacidade notável de inovação artística para o seu tempo.

Por fim, surge o terceiro artigo desta parte, da autoria de Miguel Metelo de Seixas e João Bernardo Galvão-Telles, e trata o património armoriado de D. Álvaro da Costa e descendentes, questionando-se acerca da existência de uma estratégia de comunicação. Os autores começam por fazer uma introdução à família de D. Álvaro da Costa, retomando em revisão informações já fornecidas no livro. Saliente-se a pertinente e fundamentada expressão de Margarida Leme aplicada a D. Álvaro – cortesão sem passado. De seguida, aponta-se o objetivo do texto: avaliar o peso da heráldica no renome da família Costa. Para tal, elencam-se as dezassete manifestações heráldicas recolhidas pelos investigadores. Na página 322, apresenta-se uma tabela com este elenco. Na página seguinte, pode-se analisar num quadro a descendência resumida de D. Álvaro da Costa com indicação dos armígeros conhecidos e noutra a mesma descendência com indicação da relação entre o uso de armas e os lugares de sepultamento. Concluem os autores que existe uma associação forte entre o uso heráldico e o lugar de sepultamento. Ainda apresentam as manifestações heráldicas da família de D. Álvaro associadas aos respetivos lugares de sepultura e constataam que os espaços sagrados estão fortemente heraldizados. Como muitos elementos da família ajudaram várias ordens religiosas, delas alcançaram o benefício da sepultura. Elencam-se, de seguida, vários exemplos da heráldica dos Costa, sobretudo em lápides e outras partes dos locais de sepultamento. A escolha destes dependeu, em grande parte, da devoção de cada elemento da família (note-se a exceção do caso de D. Álvaro da Costa, o “queimado”). Os autores constataam que várias foram as doações de alfaias litúrgicas aos conventos protegidos pelos Costas e enumeram alguns casos. Por fim, é constatado que existe um largo número de descendentes desta família associados a casas religiosas, ideia já anteriormente apontada. Ainda na página 329, pode-se analisar um quadro com a descendência resumida de D. Álvaro com indicação da relação entre o uso das armas e a instituição de vínculos. Dele se conclui que a heraldização do espaço sagrado se associa à instituição de morgados e capelas, coordenada com a intenção de zelar pelo bem da alma do nobre após a sua morte. Os autores exemplificam esta situação recorrendo a D. Álvaro da Costa, ao filho D. Gil Eanes da Costa, D. Álvaro da Costa da Silva, o “queimado”, D. João da Costa, D. Gil Eanes da Costa (neto). Várias são as formas de zelo pelo bem da alma: encomendação da alma, definição de

⁹ ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2013. Pág. 317.

missas de sufrágio, perpetuação do apelido e uso das armas correspondentes. A quase obsessão por estes dois últimos aspetos, conforme propõe o artigo, é evidente nos textos de D. Gil Eanes da Costa e D. Álvaro da Costa, o “queimado”. Para Laurent Hablot, a heraldização do espaço sagrado processa-se nos lugares de culto e de sepultamento, mas também nos livros de devoção, conforme se pode observar nos dois livros de horas atribuídos a D. Álvaro da Costa. Também no livro de morgado de D. Gil Eanes da Costa existe a heráldica da família. Na página 336, apresenta-se um quadro com a descendência resumida de D. Álvaro da Costa com indicação da relação entre uso de armas e património imobiliário vinculado. Por ele se conclui que mesmo no património existia a necessidade de marcar as armas da família. Os autores apresentam três exemplos em pedra desta situação: duas desapareceram e uma encontra-se na propriedade original. Após a análise do fenómeno heráldico em contextos variados, os autores analisam a frase repetida em textos assinados por Costas: “E tragam as armas dos Costas direitas em todos os lugares, e peças”. Constata-se na família Costa um uso pleno das armas, prova de um antepassado comum, mas também o recurso a formas de diferenciação por parte dos diferentes membros, por forma a conseguir uma maior individualização. Os autores descrevem as três formas possíveis de singularização das armas, destacando o caso singular de D. Duarte da Costa, impulsor do Colégio de Jesuítas de Santarém, pois este mistura os sinais dos Costa com o de outras famílias. Nos outros casos, as fontes das identidades comum e pessoal conciliaram-se sem problema. Em síntese, os autores concluem que a heráldica, nos diferentes suportes em que se ostentou, foi e mantém-se fonte de prestígio da família Costa, servindo para evocar uma memória coletiva de uma genealogia que assegura a manutenção do seu nome na História e na sociedade.

CONCLUSÕES

Diogo Ramada Curto escreve o artigo de conclusões da obra, intitulado *A Nobreza Manuelina e os seus descendentes*. Começa por relembrar aspetos biográficos da vida de D. Álvaro da Costa, o pilar da família, bem como de alguns dos seus elementos mais destacados, como D. Gil Eanes da Costa e D. Francisco da Costa (neto de D. Álvaro), do qual se apresenta um excelente poema autobiográfico contido no cancionero chamado de D. Maria Henriques. O autor elogia a quantidade de fontes utilizadas para a feitura dos diferentes artigos, o trabalho de equipa dos historiadores da família com a investigação académica e o retrato dignificante da família Costa. Realça a nobreza da figura de D. Álvaro da Costa, um simples moço de S. Vicente da Beira que termina a sua vida com o título de Dom e com uma família rica e prestigiada. Repudia a leitura desta figura feita por Braamcamp Freire e apresenta de seguida “os principais debates da época em torno da origem da nobreza.”¹⁰ A nobreza pode ser de sangue ou alcançada

10 ROSA, Maria de Lurdes, coord. – *D. Álvaro da Costa e a sua descendência, séculos XV e XVII: poder, arte*

pelo mérito, constituindo-se como uma categoria plástica e de acesso aberto com o consentimento do rei. Na monarquia de Avis, vigora o princípio da justiça distributiva fortalecedora do poder régio. Após traçar um quadro teórico muito rico, D.R. Curto refuta definitivamente a leitura de parvenus proposta por Freire, distinguindo o exemplo de D. Álvaro do de um fidalgo de baixa nobreza reconhecido pelo rei após feitos na guerra. Apesar de considerar que a ascensão deste nobre se processou muito rapidamente, D.R. Curto considera-a de acordo com os novos padrões de reconhecimento dos cortesãos desenvolvidos no século XVI. D. Álvaro e a sua descendência foram um exemplo de aplicação da justiça distributiva, acima mencionada, o que se comprova pelo mecenato artístico, sublinhando o princípio da caridade, basilar numa sociedade cristã.

Nas páginas 361 e 362, a Professora Doutora Maria de Lurdes Rosa elenca os vários agradecimentos a pessoas e instituições que considera fundamentais para a construção da obra em estudo.

Não se pode deixar de salientar a existência de erros de forma em alguns artigos, bem como ausências de pontuação, como a título de exemplo: na página 275, “daquela ou de outra maneira deixa entrever...”, na página 208, “Levantamento dos Livros de Horas existentes em Portugal (continuação)” e na página 282, “...posicionamento histórico do reino Aí é negociada a proclamação...”. No entanto, é um facto que a obra é de grande utilidade e deleite para estudiosos e desperta no leitor mais inexperiente o desejo de conhecimento de outros Costas não contemplados em primeiro plano. Os exemplos da excelência de alguns elementos da família Costa, como o fundador, “o queimado” (título por si revelador dos preconceitos ocultos e perenes da civilização ocidental) e Bartolomeu da Costa, perduram na memória do leitor, realçando o valor paidéutico da História e reforçando o sentimento de honra pelos nossos antepassados.

Gil Clemente Teixeira

DÍAZ-TOLEDO, AURELIO VARGAS — **Os livros de cavalarias portuguesas dos séculos XVI-XVIII**. Lisboa, Pearlbooks, 2012, ISBN 978-989-97328-4-1, 206 páginas

O presente volume, objeto da recensão que aqui se publica, teve origem numa tese de doutoramento em Filologia Românica – intitulada *Estudio y Edición Crítica del «Leomundo de Grécia»*, de Tristão Gomes de Castro – desenvolvida e defendida no dia 17 de dezembro de 2007 pelo seu autor, Aurelio Vargas Díaz-Toledo, na Universidade Complutense de Madrid. Se durante esse trabalho de investigação, que aliás recebeu o Prémio Extraordinário de Doutoramento pela Universidade Complutense de Madrid, Díaz-Toledo se dedicou a um livro de cavalarias manuscrito do português Tristão Gomes de Castro, como acima se refere, a verdade é que o jovem investigador não abandonou as suas pesquisas no que aos livros de cavalarias diz respeito, nomeadamente os portugueses; antes pelo contrário: tem acentuado e «defendido a necessidade de aprofundar o estudo dos livros de cavalarias» (p. 11). Assim sendo, e na tentativa de preencher uma lacuna há muito existente nos estudos literários portugueses, «onde o espaço dedicado ao género cavaleiresco tem sido, até agora, muito repetitivo ou limitado» (p. 12), publicou, em 2012, a obra cujo título é *Os livros de cavalarias portuguesas dos séculos XVI-XVIII*.

Como bem afirma Aurelio Vargas Díaz-Toledo, «os romances de cavalarias constituem um dos géneros narrativos mais salientes do século XVI na Península Ibérica, em especial em Castela e Portugal» (p. 12). Com efeito, em função da sua reconhecida popularidade, durante esse período e ainda nas primeiras décadas do século XVII, «publicaram-se nas tipografias hispânicas cerca de 200 edições dos mais de 60 títulos originais que se conformam com este género na sua versão impressa» (p. 13). Partindo apenas destes números pode afirmar-se que as novelas de cavalaria gozavam de uma vasto conjunto de leitores frequentes, embora o seu êxito tenha depois entrado em declínio, sendo mesmo esquecidas, dando espaço a outras e novas formas de literatura. No entanto, é evidente o escasso valor e dedicação que a crítica académica tem atribuído à literatura cavaleiresca, caso que, por exemplo, não acontece com os livros de pastores ou a épica quinhentista (p. 11). De acordo com o que nos escreve o autor, entre as causas que permitem explicar este fenómeno estão, entre outras, «a dificuldade de acesso aos textos de cavalarias – posto que muitos deles permanecem ainda inéditos e as suas edições modernas, caso existam, se encontram esgotadas, sendo impossível localizá-las há muito tempo», sendo certo que as que chegaram até nós podem ter sido alvo de modificações de edição para edição; «o facto de, nalgumas ocasiões, não se ter tido em conta a história editorial»; e, ainda, «a grande extensão dos textos, a sua divisão em várias partes (...), a sua estrutura labiríntica ou a profusão de personagens (p. 11). Por outro lado não podemos esquecer que o frequente desprezo da crítica académica em relação a estes ciclos literários parte, desde logo, da censura declarada quer por sectores eclesiásticos quer por certo número de

intelectuais, uma vez que tanto para uns como para outros as novelas de cavalaria nada mais eram do que relatos de histórias fingidas que para além de apresentarem esquemas narrativos demasiado repetitivos, expunham assuntos à época moralmente questionáveis.

Por tudo isso, nesta sua publicação Díaz-Toledo procurou sobretudo iluminar as novelas de cavalaria, em especial as escritas em língua portuguesa, restituindo-lhes o prestígio de que são portadoras, (re)avaliando a sua riqueza de tópicos e temáticas e propondo uma revisão global que passa pela catalogação e contextualização exaustiva de um número considerável de textos. Neste sentido, a obra está dividida em duas partes bem delineadas. Na primeira, o autor debruça-se sobre «Os romances de cavalaria portugueses na sua versão impressa», traçando uma linha diferenciadora entre o contexto castelhano e o panorama português baseando-se nas linhas evolutivas das novelas de cavalaria em língua portuguesa (p. 13-24) e considerando a existência de um momento de inflexão em Portugal com a publicação de 1587 das Terceira e quarta partes da crónica de Palmeirim de Inglaterra o Duardos II, do lisboeta Diogo Fernandes (p. 25). Apresenta, igualmente, uma lista acompanhadas das folhas de rosto das «Reimpressões de livros de cavalarias portuguesas originais» (p. 33-35), bem como dos «Livros de cavalarias castelhanos impressos em Portugal» (p. 36-38); uma análise das notícias relativas a «Outros livros de cavalarias portuguesas originais» que atualmente não se conservam (p. 38-39); uma lista das várias edições lisboetas do Don Quijote de la Mancha, também ela com ilustrações das diferentes folhas de rosto (p. 39-40). Na segunda parte, Aurelio Vargas Díaz-Toledo dedica-se aos «Livros de cavalarias portuguesas na sua versão manuscrita», concentrando os seus esforços em dar luz a um dos campos de investigação menos explorado no que diz respeito a estes textos. Começa, então, por descrever a circulação manuscrita dos livros de cavalarias castelhanos (p. 53-58), passando ao estabelecimento de um corpus de textos e testemunhos conservados de livros de cavalarias portuguesas manuscritos (p. 59-64). Chegado a este ponto, o autor abre caminho a uma análise que inclui um resumo detalhado e exaustivo de cada uma das novelas atualmente conservadas – a Crónica do Imperador Maximiliano, a trilogia do Duardos de Bretanha, a Argonáutica de Cavalaria, a Crónica do Imperador Beliandro, o Belianis de Grécia (V Parte) e a História do príncipe Belidor Anfíbio e da princesa chamada Corsina – assim como dos relatos de tipo cavaleiresco inseridos noutras novelas – «História de dois amigos da ilha de S. Miguel», insere nas Saudades da terra de Gaspar Frutuoso e as narrações cavaleirescas incluídas na muito conhecida História de menina e moça de Bernardim Ribeiro – e dos diversos livros de cavalarias infelizmente perdidos. Ainda assim, Díaz-Toledo afirma que este corpus está longe de ser concluído pois poderão ser descobertos outros textos hoje inéditos (p. 65-180).

Para finalizar, é de louvar a extensão da bibliografia com que Aurelio Vargas Díaz-Toledo termina o presente volume e a importância para quem estuda estes assuntos e pretende fazer deles um ponto de partida para as suas investigações. Dividindo-se, como

FLORENCE BUTTAY, AXELLE GUILLAUSSEAU (dir.), **Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012, ISBN 978-2-84050-795-6, 184 páginas.

A obra que aqui recenseamos, *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*, dirigida por Florence Buttay e Axelle Guillausseau, apresenta-se como um importante e bem-vindo contributo no âmbito da compreensão das complexas relações entre santidade e política, no contexto das reipublicae christianae europeias, nos séculos XVI e XVII. O presente volume afirma-se como um muito sugestivo conjunto de estudos sobre a temática indicada no título, equacionando não só a esfera católica, como também a protestante, introduzidos pelas duas organizadoras e enquadrados através dos enriquecedores textos de Alain Tallon e Éric Suire, e que constituem o resultado de trabalhos e reflexões apresentados em um seminário, organizado por Florence Buttay e Sandro Landi, na Université de Bordeaux III, e em uma jornada de estudos, que teve lugar no Centre Roland Mousnier, em 2010.

No «Avant-Propos» (pp. 7-10), Alain Tallon começa por chamar a atenção para o facto de, no caso francês, não ser muito comum proceder-se a uma abordagem política da questão da santidade, ao contrário do que sucede, por exemplo, em Itália: lembre-se, a título de exemplo, o estudo de Marina Caffiero sobre São Bento José Labre (1748-1783), intitulado *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età moderna* (Roma-Bari: Laterza, 1996). Contudo, como realça Alain Tallon, actualmente, certas esferas políticas revelam ainda uma notória atenção em relação à questão da santidade nacional: como sublinha o mesmo autor, tendo em conta o caso francês, «un rapport d'information de parlementaires français, publié le 2 novembre 2009, regrettait la perte d'influence de la France au Vatican, mais se réjouissait des nombreuses béatifications et canonisations de Français ces dernières années» (p. 7). De resto, bastará lembrar que a França conta, entre o seu conjunto de santos, com figuras que se inscrevem no filão da santidade régia, como São Luís IX, ou então no do «santo de corte», cujo exemplo mais conhecido será, certamente, o de um São Francisco de Sales (1567-1622). Aliás, é o próprio prestígio político que subjaz, a partir do século XVI, à questão das beatificações e das canonizações e que conduzirá a Cúria romana a chamar a si a autoridade exclusiva no seguimento e concretização daqueles processos: «les craintes des papes devant l'appétit des rois catholiques en matière de promotion de saints espagnols ou patronnés par l'Espagne expliquent aussi les modalités de contrôle de plus en plus rigide que Rome met en place pour ces procédures dans la première moitié du XVIIe siècle» (p. 9). Por outro lado, segundo Alain Tallon, «aux mutations des saintetés dynastiques et pontificales s'ajoute le développement d'une conception nationale de la sainteté, indissociable de la

construction des mythes nationaux de l'âge moderne» (p. 9).

Na «Introduction», Florence Buttay e Axelle Guillausseau começam por chamar a atenção para a canonização de Mary Mackillop (1842-1909), a primeira santa australiana, que ocorreu a 14 de Outubro de 2010, na medida em que aquele reconhecimento oficial do culto se afigura, ainda actualmente, como uma etapa necessária para a construção e legitimação de uma comunidade política (p. 11). Nesse sentido, Buttay e Guillausseau afirmam que a obra se situa na esteira da historiografia anglo-saxónica, italiana e alemã, que se tem debruçado especialmente sobre a problemática da confessionalização, distanciando-se assim das teorias sociológicas de Max Weber, que, em 1917, esboçou o esquema do processo que designou como «Entzauberung der Welt», que poderíamos traduzir como «desencanto do mundo»: como sublinham as autoras, «c'est le culte des saints qui permet d'abord, selon Weber, de libérer le monde de la présence encombrante des démons et des esprits, les miracles étant les exceptions confirmant les règles de la nature. (...) Le culte des saints est pour Weber la ligne de démarcation qui donne aux XVIe siècle la modernité en partage au protestantisme» (pp. 12-13). Com efeito, como sublinham Buttay e Guillausseau, é necessário ultrapassar as clivagens entre a esfera política e a esfera religiosa.

A obra encontra-se dividida em três partes. A primeira, intitulada «Saintetés et communion des saints dans l'Europe du XVIe siècle» (pp. 19-709, é constituída por três estudos.

O primeiro, «Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l'âge baroque» (pp. 23-33), da autoria de Miguel Gotor, começa por chamar a atenção para o aparecimento do neologismo «beatificação», utilizado pela primeira vez em 1585, em uma carta de Filipe II de Espanha dirigida a Enrico de Guzmán, conde de Olivares, a propósito do dominicano Luis Bertrán. Contudo, a adopção desta designação não foi imediata: disso é reflexo o testemunho legado pela obra *De canonizatione sanctorum commentarius* (Roma, 1601), do agostiniano Angelo Rocca, na qual o autor mostra a sua preferência pela expressão «semi-canonização» (pp. 23-24). Tentando controlar e organizar os cultos dos santos – com excepção daqueles de «culto imemorial» – muito especialmente as suas formas iniciais, que eclodiam logo após a morte de uma personagem a quem, já em vida, era reconhecido um carácter excepcional e, por conseguinte, uma fama sanctitatis, a Cúria romana adopta uma postura centralista nesta matéria: neste sentido, Clemente VIII institui, em 1602, uma nova congregação constituída por cardeais, cujos trabalhos acabariam por se desenrolar de forma algo atribulada, na medida em que, no seu seio, de foram afirmando duas linhas: uma, rigorista e inquisitorial; outra, diocesana e tridentina (p. 25). Seria necessário esperar até à promulgação dos decretos de Urbano VIII, em 1625 e 1634, para que se fixassem normas mais «eficazes», que conheceram um alcance mais alargado.

Cornel Zwierlein, no seu estudo «Les saints de la communion avec le Christ:

hybridations entre Églises et États dans le monde calviniste dans les années 1560» (pp. 35-50), sublinha que, no contexto do início das guerras de Religião, na Europa, a concepção teológica da comunhão constituiu a pedra basilar onde se ancoraram as alianças estabelecidas entre os calvinistas.

Por sua vez, David El Kenz, na sua contribuição intitulada «Les martyrs protestants du royaume de France face au concilie de Trente: affrontement et convergence» (pp. 51-70) analisa as divergentes posições de protestantes, nomeadamente huguenotes, e católicos, em relação à problemática em torno do martírio, sobretudo no que respeita à mediação: com efeito, o modelo dos mártires huguenotes é única e exclusivamente Cristo, enquanto que os padres do Concílio de Trento reafirmam a centralidade da mediação eclesiástica.

A segunda parte da obra, intitulada «Les patronages nationaux (XVIe-XVIIe siècles)» (pp. 71-118), encontra-se dividida em três estudos.

No primeiro, intitulado «À la quête de l'universel: constructions étatiques et patronages mariaux en Bavière et en France (de 1600 à 1660 environ)» (pp. 75-90), Damien Tricoire realça o papel que o contexto bélico assumiu no sentido de uma adopção ou reabilitação dos patrocínios marianos. No caso concreto da Baviera, o autor mostra como as invocações marianas conheceu uma divulgação fulgurante, potenciada, em larga medida, pela Guerra dos 30 Anos, que se traduziu na multiplicação de edições, gravuras, brasões, bandeiras, etc., que assumem um importante significado simbólico.

Por sua vez, Cécile Vincent-Cassy, no seu estudo «Saint Michel et la Monarchie hispanique. L'invocation de la protection angélique en 1643» (pp. 91-105), mostra como, na Espanha seiscentista, o poder político se projecta na esfera religiosa e devocional: com efeito, após a queda do conde-duque de Olivares, a Casa de Habsburgo recorre, como uma espécie de alternativa eficaz à figura do referido «valido», à protecção do arcanjo São Miguel, que funciona como uma personagem exortadora à prática militar, em uma época em que Espanha se encontrava envolvida em várias frentes de batalha (na Guerra dos Trinta Anos, com várias potências europeias; nas Guerras da Restauração, com Portugal, e com a Catalunha).

No estudo intitulado «Le patronage immaculiste des Pays-Bas: une consécration manquée» (pp. 107-118), Annick Delfosse sublinha que a Casa de Habsburgo se empenhou vigorosamente na defesa e afirmação do dogma da Imaculada Conceição – especialmente durante o pontificado de Alexandre VII –, que assume contornos muito específicos no Brabante, em uma época em que este se sentia ameaçado pelo eminente avanço das tropas francesas.

A terceira parte é composta também por três estudos.

No seu interessante estudo, intitulado «Des princes plutôt que des saints? Protestantisme, pouvoir politique et sainteté dans l'Allemagne du XVIe siècle» (pp. 123-136), Naïma Ghermani mostra como a abolição do culto dos santos nos territórios

protestantes originou uma espécie de «vazio» no domínio da protecção local da cidades e dos Estados. Neste sentido, começa a emergir, mais cedo nos países protestantes que nos católicos, a figura do «saint d'État», ou seja, o príncipe cristão, como, por exemplo, Filipe de Hesse.

Por sua vez, Michel Merle, na sua contribuição intitulada «Le portait du saint prince: les représentations du bienheureux Amédée IX de Savoie durant la seconde moitié du règne de Charles-Emmanuel Ier (1612-1630)» (pp. 137-152), chama a atenção para os moldes em que se operou, no início do século XVII, pela mão dos duques de Saboia, uma forte estratégia de legitimação da sua dinastia, que se traduziu na reabilitação do culto do venerável Amadeu IX (1435-1472), apoiada em uma maciça produção e divulgação de «Vidas» e estampas deste duque, que pretendiam servir de suporte ao seu processo de beatificação, que, entretanto, havia sido encetado.

No último estudo desta última parte, «Thomas More, saint ou chancelier?» (pp. 153-169), Cédric Michon estuda a construção e reconstruções da figura daquele chanceler e humanista inglês, que seria canonizado apenas em 1935. Colocando o enfoque na peça teatral de Robert Bolt, adaptada ao cinema, em 1966, por Fred Zinnemann, cujo resultado foi o filme *A Man for all Seasons*, Cédric Michon considera que foi apenas nesta altura que foi concedido a Thomas More um reconhecimento a nível global.

No capítulo que encerra a obra, Éric Suire faz um balanço das várias contribuições e realça que o modelo do «saint d'État», é, a seu ver, «un avatar moderne du “saint dynastique” campé par les travaux des historiens médiévistes» (p. 175).

Por tudo isto, a multiplicidade de focalizações apresentadas, para além de mostrar a pertinência da articulação entre o universo católico e o protestante e, por conseguinte, as potencialidades do seu estudo, patenteiam também os novos rumos que se vão trilhando no domínio da historiografia religiosa, especialmente no domínio da santidade, que poderão funcionar como um estímulo para que novas investigações sejam feitas neste campo.

Paula Almeida Mendes
(CITCEM – FLUP)

Nieves BARANDA LETURIO, M^a Carmen MARÍN PINA (eds), **Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna**, Madrid, Ibero-Americana, Vervuert, 2014, ISBN 9788484897880, 490 páginas.

«La imprenta ha salvado del olvido solo una parte de esse iceberg, o «arcipelago sommerso» en palabras de Graziosi (2005), que es la escritura femenina» (p. 23): a passagem citada poderia servir como epígrafe deste conjunto de estudos sobre a escrita conventual feminina, sob a direcção de Nieves Baranda Leturio e M^a Carmen Pina, autoras cujo trajecto científico no interior deste campo do saber dispensa qualquer apresentação, pelos muitos contributos que ambas têm aduzido, não apenas em termos de publicações, mas também na organização de colóquios e nesse enorme trabalho que representa a elaboração da base de dados BIESES (Bibliografía de Escritoras Españolas), absolutamente fundamental para o conhecimento da realidade de escrita feminina, em Espanha. Partindo do princípio geral, sublinhado na introdução, de que «La escritora típica de la Edad Moderna española fue una monja» (p. 11), a obra organiza-se em seis partes, cujos títulos sintetizam as questões desenvolvidas: «La escritura en los claustros: amplitud y variedad» (pp. 49-89), «Convento y sociedad», «Lecturas y reescrituras» (pp. 99-159), «Textualidades de la consciencia» (pp.255-309), «Escritura intramuros» (pp.327-363), «Dimensiones transnacionales» (379-439). Dispõe ainda de uma breve apresentação institucional e científica das autoras dos textos e de um prático Índice Onomástico. Como explica ainda a introdução, a obra resulta, em parte, do congresso «Escritoras entre rejas. Cultura conventual femenina en la España moderna», celebrado na UNED de Madrid, organizado pelo grupo de investigação BIESES (FFI-2009-08517), responsável pela utilíssima base de dados acima referida e propõe-se oferecer «una variedad de temas y metodologías críticas posibles para abordar la cultura escrita de los monasterios femeninos en la Edad moderna hispana», apontando como objectivo fundamental dar «carta de naturaleza» a um tema crítico que tem estatuto menor dentro dos estudos históricos e literários que o contemplam como «un ente separado y extraño» (p.35). Da autoria das editoras da obra, Nieves Baranda Leturio e M^a Carmen Marín Pina, o estudo introdutório apresenta e examina um conjunto de questões que de muitos modos enquadram a produção escrita conventual feminina e que o texto inicial de Gabriella Zarri «La scrittura monastica» (pp. 49-64) exemplifica nos seus problemas teóricos e práticos fundamentais, sobretudo nos sentidos múltiplos de «escrita» e nas características que definem «universo conventual»: «Nell'età rinascimentale e nella prima età moderna scrittura femminile e scrittura monastica possono considerarsi un binomio inscidibile, come inscidibile è il nesso tra motivazioni religiose e motivazioni economico-sociali e culturali che determinano l'ingresso di tante giovani donne in monastero» (p. 50). Enquadrando os textos publicados, as autoras da introdução,

significativamente intitulada «El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas», apresentam um conjunto de questões, que problematizam, com base nos resultados da investigação levada a cabo pelos projectos de investigação BIESES, dedicados em 2010-12 à escrita conventual, à sua recuperação e inclusão na base de dados citada, na medida em que é possível dispor, depois do trabalho efectuado, de «información muy secuenciada y organizada sobre más de 300 autoras monjas» (p. 11, nota 1). Resgatar todas estas autoras e respectivas produções, mesmo quando elas são produto de uma opção, voluntária ou não, pelo apagamento da autoria ou da escolha de pseudónimo, contribui, naturalmente, para precisar e responder a algumas das interrogações que envolvem os «espaços» de escrita – G. Zarrì anota, justamente, que «E’ certo un quesito importante interrogarsi sulla spontaneità della professione religiosa (Jacobson Schtte, 2011), sugli spazi di libertà che la clausura monastica consente di fatto all’interno del convento (Monson, 2010; Rangel, 2011), sulla possibilità di alcune donne di elevarsi culturalmente e di esercitare potere e influenza all’interno e all’esterno del chiostro (Baernstein, 2002) [...] «e tuttavia indubbio che una risposta univoca a questi quesiti appare improbabile per ragione oggettive, l’estrema varietà delle situazioni storico-documentarie, e per ragioni soggettive, le prevalenti opzioni ideologiche dei singoli ricercatori» (p. 50). Problemática da condição claustral, rigidez da clausura monástica, sistema de controlo e repressão, permeabilidade do claustro, ligações entre instituições monásticas e círculos de corte ou de sociabilidades cortesãs, estratégias familiares de grupos aristocráticos orientam as reflexões de cada um destes estudos que procuram «iluminar» realidades menos conhecidas, aceitando, praticamente como ponto de partida, que os mosteiros femininos tiveram um importante papel na promoção da instrução das mulheres, favorecendo o acesso à escrita. No estudo que abre o volume, Gabriella Zarrì, que tão bem conhece a questão, nos seus vários contornos, propõe um quadro que ajuda, seguramente, a organizar muitas das informações recolhidas e que considera «l’autorialità debole», «la parola autorizzata», «la scrittura comunitaria», «gli obituari e necrologi» e «le biografie, agiografie, autobiografie», «cronache monastiche e Libri di Ricordi», «Sermoni e intruzioni», «Libri spirituali e libri profani», «Lettere e carteggi» que, verdadeiramente, constituem os temas reflexivos que os diferentes estudos desenvolvem e que acabam por demonstrar que a «permeabilidade» do claustro se evidencia nessa escrita de cartas, de história ou de biografia ou ainda de poesia. Estes estudos sustentam também, com êxito, a constatação de que a escrita conventual está muitas vezes ao serviço das estratégias de prestígio de cada uma das instituições, exaltando o mosteiro ou o convento de pertença, para que, de muitos modos, embora não exclusivamente para tal objectivo, concorrem instruções de noviças, vidas exemplares, relatos de milagres, textos para recreação das monjas. Vários são os exemplos estudados, desde o estatuto e a natureza da escrita monástica – para além de Gabriella Zarrì, Assunción Lavrin e, para casos mais específicos e não menos interessantes, de «cultura espiritual» feminina fora do ambiente

conventual, Vanda Anastácio, até às «Dimensiones trnsnacionales» que estudam a formação «intelectual» de monjas nas Filipinas – Sarah E. Owens, a repercussão de Soror Maria de Agreda nos conventos femininos polacos – Joanna Partyka», a clausura na Sardenha – Marina Romero Frías – as Rimas da portuguesa Soror Violante do Céu – María Dolores Martos Pérez – ou os manuscritos culinários conventuais portugueses da Época Moderna, estudados por Inês de Ornellas e Castro e Isabel Drummond Braga.

Zulmira C. Santos
(CITCEM – FLUP)

CRÓNICA 2014

O grupo «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso» do CITCEM desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

1. Organização de seminários com uma periodicidade mensal em volta do tema «O fim das ilusões: a guerra de 1914 - 1918».

Estas reuniões tiveram a participação de investigadores e especialistas do CITCEM e de outras unidades de investigação, no quadro de uma colaboração científica e pedagógica com a FLUP para a formação de estudantes de pós-graduação. Promovendo uma abordagem interdisciplinar, esta atividade permitiu focar a temática em causa a partir de diferentes ângulos de análise, contribuindo para diversificar e enriquecer a formação dos estudantes de pós-graduação e para obter um conhecimento mais completo e preciso do objeto de estudo.

Os seminários foram distribuídos da seguinte forma:

04.04.2014 – «A República, a Igreja e a Guerra: desilusões e paradoxos» – Armando Malheiro da Silva (UP)

06.06.14 – «La Signification de la Guerre: Henri Bergson e a missão intelectual dos “sábios franceses” na Espanha (1916)» – Rosario Mascato Rey (USC)

11.07.14 – «Memórias de Guerra: João Pina de Morais (aluno da primeira FLUP)» – Luís Marques Alves (UP)

28.11.14 – «Quando as ilusões parecem perdidas: Fé e espiritualidade mariana no contexto de 1917» – Isabel Morujão (UP)

Este ciclo de seminários será concluído durante os primeiros meses de 2015, contando com as intervenções de José Luis Peset («Faust y las guerras, en homenaje a Fernando Pessoa») e de Elena Hernández Sandoica («España ante la I Guerra Mundial»), ainda em data a confirmar. Por fim será projetado o filme *La Grande Illusion* (de Jean Renoir, 1937) seguido de um debate.

2. Organização de Seminários Abertos dedicados ao tema «Fazer Falar os Textos».

Os seminários foram distribuídos da seguinte forma:

15.12.2014 – «Fazer falar os textos V: «Nos 400 anos da Peregrinação (1614) de Fernão Mendes Pinto: o autor e a obra», com a participação de Jorge Osório, Isabel Morujão, Luís Fardilha, Paula Almeida Mendes e Zulmira C. Santos.

4. Organização de Seminários Abertos desenvolvidos por estudantes de pós-graduação

26.02.2014 – «A construção da identidade brasileira: Bahia, 1820-1831» –Sérgio Guerra Filho.

3. Conclusão de teses académicas

No dia 19.12.2014, teve lugar a defesa pública da tese de doutoramento de Ana Cecília Machado da Costa, intitulada «A influência de São Francisco de Sales na vida devota em Portugal».

NORMAS PARA OS COLABORADORES DE *VIA SPIRITUS*

I. *Via Spiritus* é uma revista universitária, publicada pelo CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», e o seu âmbito científico é a História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

II. A estrutura da revista comporta: artigos, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e

meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

B. Citações

1. Citações de excertos de textos:

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

2. Na citação e referência documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

a) Citações em texto:

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT — *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

b) Citações em bibliografia final:

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo — *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) — *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo — *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto — *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón — *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula — *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) — *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT — *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

Nota: a assinatura inclui portes de envio

VENDAS E ASSINATURAS:

CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: citcem@letras.up.pt

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: apsoares@letras.up.pt

REVISTA
VIA SPIRITUS
EPISTOLOGRAFIAS EM
CONTEXTOS PENINSULARES

N.º21'2014