

REVISTA
VIA SPIRITUS
GUERRA E PAZ: DA ESPIRITUALIDADE À
'POLÍTICA' NOS SÉCULOS XVI-XVIII

N.º20'2013

REVISTA

VIA SPIRITUS

GUERRA E PAZ: DA ESPIRITUALIDADE À
'POLÍTICA' NOS SÉCS XVI-XVIII

N.º20'2013



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

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 20 | ano 2013

Periodicidade: Anual | tiragem: 300 exemplares

Depósito Legal n.º 85227/94

ISSN: 0873-1233-20

Design: HLDESIGN.pt

Impressão e acabamento: Penagráfica - Artes Gráficas, 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 Tecnologia no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI4059/2011

Nota Prévia5

I - GUERRA E PAZ

João Carlos Gonçalves Serafim

Consertar o Reino para tempos de paz — D. João de Castro e o «Discurso fallando com el Rey D. Sebastião», 1588

Repair the kingdom for peace times: D. João de Castro e o «Discurso fallando com El Rey D. Sebastião, 15887

Luís S. de Sá Fardilha

A “Santa Paz” e as “Justas Armas”. O tema da Guerra em António Ferreira

The «holy peace» and «fair arms»: the theme of the war in António Ferreira73

Paula Almeida Mendes

Milícia e «Santidade» no «Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens Ilustres em Virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744)» de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa

Militia and “holiness” in «Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas (1652, 1657, 1666, 1744)» by Jorge Cardoso and D. António Caetano de Sousa91

Zulmira Santos

A «Guerra Interior» (1743) de Matias de Andrade. Da «Missão de Interior» à direcção espiritual

A «Guerra Interior» de Matias de Andrade (1743). From the “mission of interior” to the spiritual direction121

II - VARIA133

José Adriano de Freitas Carvalho

Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?

Portable spirituality. A world to recognize?.....135

Fabrcício Lyrio Santos

«Ovelhas de tão pouca lã»: a transformação das aldeias indígenas em paróquias no período pombalino (Bahia, 1758)

“Ovelhas de tão pouca lã”: the transformation of Indian villages in parishes in Pombal period (Bahia, 1758)163

Elena Chicharro Crespo

La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Albuquerque

The family correspondence in female monastic context: letters of María de Jesús de Ágreda to the duchess of Albuquerque191

Pedro Vilas-Boas Tavares

«Queixas» e repreensões da «Peraltice». Folhetos de Sátira e Apologia da Moda no Portugal de Setecentos

«Complaints» and «reproofs» of «Foppery». Cordel Brochures of Satire and Apology of Fashion in Portugal in XVIII century215

Edianne dos Santos Nobre

«Não é o sangue de Cristo»: as disputas entre a igreja e as beatas na questão religiosa de Juazeiro (1891-1893)

«Não é o sangue de Cristo»: disputes between church and blessed women in the religious issue of Juazeiro (1891-1893).....231

NOTA CRÍTICA251

RECENSÕES283

CRÓNICA 2013313

Normas315

2013 é o ano do número 20 da *Via Spiritus*. Publicada pela primeira vez em 1994, a *Via Spiritus*. Revista do Sentimento Religioso espelha um amplo campo de investigação organizado em torno da história da espiritualidade e do sentimento religioso, singular ao tempo, e que se tem mantido ao longo de vinte anos, projetando internacionalmente os estudos desenvolvidos por um conjunto de investigadores que foi crescendo, em virtude do investimento na formação pós-graduada, primeiro no contexto do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade (CIUHE), Unidade de I&D nº 24 da Fundação para a Ciência e Tecnologia, e, desde 2007, como Grupo de Investigação «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso», do Centro Transdisciplinar Cultura Espaço e Memória (CITCEM), incorporando um projeto inter e transdisciplinar que potencia, simultaneamente, quadros de investigação e consequentes resultados. Muito da singularidade da *Via Spiritus* reside justamente no facto de ser uma revista organizada segundo duas perspetivas diversas: por um lado, recolhe, apresentando-os à comunidade científica em geral, os resultados de um programa de conferências anual, submetido a um tema, que assegura a dimensão monográfica da revista e traduz o desenvolvimento das investigações em curso, ano a ano; por outro, acolhe contribuições de natureza diferente, na secção Varia, avaliadas por um conjunto de *referees* externos à Direção da Revista, no sistema de *double blind peer review*. Saliente-se que o primeiro tipo de estudos, da autoria dos participantes no programa anual de conferências, é submetido a uma dupla avaliação: num primeiro momento, a apresentação oral é feita em contexto de seminário, recebendo a opinião crítica de todos os membros do Grupo de Investigação, desde os estudantes de formação avançada até aos investigadores seniores. Os trabalhos que ultrapassam esta fase de escrutínio público, por um grupo de «pares», são então, num segundo patamar, remetidos por escrito à Comissão Científica e só depois enviados para *referees* externos. A *Via Spiritus* pretende, deste modo, prestar contas, anualmente, à comunidade científica e à sociedade em geral, dos resultados das pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Investigação – e por isso a parte monográfica da revista acolhe as contribuições apresentadas ao longo do ano anterior –, recolhendo estudos submetidos a dois tipos de avaliação, interna e externa, de molde a tornar pública toda a actividade da linha de investigação, incluindo a dos jovens investigadores em formação pós-graduada. Ao longo de um período de vinte anos, a *Via Spiritus* privilegiou a Época Moderna, como moldura temporal, se bem que a secção Varia tenha como vocação recolher contribuições de todas as cronologias, completando

CONSERTAR O REINO PARA TEMPOS DE PAZ – D. JOÃO DE CASTRO E O "DISCURSO FALLANDO COM EL REY D. SEBASTIÃO", 1588

JOÃO CARLOS GONÇALVES SERAFIM*
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM
joaacarlosserafim@gmail.com

RESUMO: O *Discurso fallando com El Rey D. Sebastião* é o primeiro texto conhecido de D. João de Castro, neto do afamado vice-rei. Foi escrito num só dia e dirigido a D. Sebastião, precisamente dez anos depois do seu desaparecimento... A singularidade do contexto histórico e verbal, o pioneirismo e a abrangência das propostas e dos alvites e a capacidade que tem de representar o dinamismo e a evolução da literatura do género são razões que justificam a importância deste texto, até agora inédito. Para além de dialogar com a tradição, o *Discurso* tem uma marca arbitrista bem vincada, uma vocação pragmática, um claro realismo político e económico. Na vastíssima obra de D. João de Castro, o discurso arbitrista precedeu o discurso profético...

PALAVRAS-CHAVE: D. Sebastião; D. João de Castro; Sebastianismo; *Specula Principis*; Arbitrismo

ABSTRACT: The *Discurso fallando com El Rey D. Sebastião* is the first known of D. João de Castro, grandson of the famous viceroy. It was written in an only day and headed to D. Sebastião, precisely ten years after his disappearance... The uniqueness of the historical and verbal context, the pioneering spirit and the scope of the proposals and the ability it has to represent the dynamism and evolution of literature of gender are reasons for the importance of this text, so far unpublished. In addition to dialogue with tradition, the *Discurso* has a well creased arbitrista brand, a pragmatic vocation, a clear political and economic realism. In the vast work of D. João de Castro, the arbitrista speech preceded the prophetic discourse...

KEY-WORDS: D. Sebastião; D. João de Castro; Sebastianismo; *Specula Principis*; Arbitrismo

as características monográficas de cada volume. Linhas de síntese e estudos de aprofundamento para a história religiosa e literatura de espiritualidade em Portugal, tendo em conta evoluções teórico-doutrinárias, doutrinas espirituais e práticas sacramentais, têm vindo a constituir núcleos centrais de cada número, tendo em conta valências múltiplas, tanto sobre o plano religioso como sobre o plano social. Deste modo, o estudo dos mecanismos de «propaganda», difusão e criação de formas devocionais, a pastoral, a legislação sinodal, a pregação, a «culpa», o eremitismo, as relíquias, a hagiografia literária, o estudo dos modelos «meridionais» de santidade, a história social e as diferentes tipologias de santidade e respectivos processos de construção, as doutrinas apocalípticas, leituras, livros e correntes de espiritualidade, poesia e Bíblia, «artes de morrer», espaços penitenciais, programas de educação feminina constituíram-se em linhas de investigação cujos resultados a *Via Spiritus* divulgou, ao longo destes vinte anos, sem esquecer os estudos sobre as ordens religiosas e respectiva cronística, paradigmas de santidade e história religiosa, as construções identitárias, os «combates» ideológicos sobre o papel da história e da dimensão religiosa na sociedade e na cultura.

Vinte anos passados, olhando o futuro, essencialmente em função dos jovens investigadores que a *Via Spiritus* formou e continua a formar, e acreditando que, no contexto de um ocidente «secularizado», a religião continua a constituir, ainda hoje, um horizonte de referência simbólico em que os indivíduos e as sociedades se encontram imersos, indispensável para a compreensão das sociedades contemporâneas, permanecem válidas, como programa global, as palavras prévias do primeiro número, que retomo, em nome do Grupo de Investigação «Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso», herdeiro do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade: «Por outro lado, sem desdizer da *eruditio* que cultivamos, gostaríamos que a *Via Spiritus*, tal como o centro de investigação de onde brota – e nesse sentido se têm orientado as suas actividades ao longo do ano –, fosse em si mesma para além dos tópicos também um ensaio – no etimológico e pleno sentido desse *exagium* que procurava avaliar, pesando, quer dizer, comparando a lei da prata ou do ouro ou da bondade da moeda -, no campo da história da espiritualidade e do sentimento religioso que, talvez mais do que qualquer outro na Época Moderna, é um elemento, mas determinante, na definição de um país.»

ZULMIRA C. SANTOS
IR DO GI «SOCIABILIDADES, PRÁTICAS E
FORMAS DO SENTIMENTO RELIGIOSO» DO CITCEM

Estas sam as linhas que lançei, como ruim Cosmografo de estado: aonde V. A. vera tudo erros de pena grosseira, fiada em boa tenção. E porque não errasse mais, não quis descorrer por outras materias: bastando as que tinha riscado, pera me aceitar o animo, que he mais acertado que ellas. As faltas seram muytas asi de cousas que iram ja sem tempo: como quem as fez em Julho de 1588 pera V. A. encuberto: que esperava de ver antes de se acabar o mesmo ano...¹.

A partir dos anos trinta do século passado, foram-se multiplicando os trabalhos sobre literatura política, mais precisamente sobre os designados *Specula Principis* ou «manual de príncipes», género que, desde a época helenística, se vinha manifestando de formas diversas². Foi um campo de análise inaugurado pelos estudos de Lester K. Born sobre o pensamento político antigo e medieval³; e pelos trabalhos dos alemães J. Roder – sobre os tratados escritos em França entre os séculos IX e XV⁴ – W. Kleineke – sobre os espelhos de príncipes em Inglaterra⁵ – e W. Berges⁶, e que teve continuidade com os trabalhos de Dora Bell⁷, Jacques Krynen⁸ centrados ainda no período Medieval. E revelou-se, este, um filão vigorosíssimo pelo achado de centenas de tratados, motivadores de outros tantos estudos⁹...

Em Portugal – embora de manifestação tardia, se tivermos em conta a inegável fortuna, nomeadamente em França, desde finais do século XIII –, também é relevante o discurso normativo sobre a educação dos príncipes e o governo da monarquia. O *Speculum Regum*¹⁰ (1341-44) do bispo Álvaro Pais,

dedicado a Afonso XI, é um caso muito singular: de facto, é apenas no século XV, na corte dos príncipes de Avis, que encontramos uma presença significativa de literatura pedagógica relativa à imagem do príncipe e ao ofício régio – que, naturalmente, deve ser interpretada, por um lado, compreendendo o quadro das novas orientações de uma cultura de corte e, por outro, como uma forma de afirmação ideológica da dinastia recentemente instaurada¹¹. E, no entanto, a essa manifestação faltaria continuidade... Só em 1496 sugerirá uma obra sobre o rei virtuoso e o bom governo da república: o *De Republica Gubernanda per Regem* de Diogo Lopes Rebelo¹², publicada no contexto da subida ao trono de D. Manuel.

E é no século XVI que os tratados do género, de facto, assumem uma dimensão assinalável¹³: do reinado de D. João III, sem querermos ser exaustivos, referiríamos a *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*¹⁴ (1525) que Frei António de Beja ofereceu ao rei por ocasião do seu casamento, as *Condições, e Partes, que ha-de ter um Bom Príncipe* (c. 1528), e o *Tratado dos Trabalhos do Rei* de Lourenço de Cáceres¹⁵, o *Libro Primero dl Espejo dlla Pricesa Christiana* (c. 1543), o *Libro Primero del Espejo dl Principe Christiano* (1544), o *Libro Següdo del Espejo dl Perfecto Principe Christiano* (1545) da autoria de Francisco de Monçon¹⁶, que foi lente nas universidades de Lisboa e Coimbra e capelão

Vaticana).

¹¹ MONTEIRO, João Gouveia — *Orientações da cultura da corte na primeira metade do século XV (a literatura dos príncipes de Avis)*. «Vértice», 2ª série, nº 5 (1988), p. 89-103; CARVALHO, José Adriano de Freitas — «Princes, armes et lettres». In *Aux confins du Moyen Age. Art portugais XII^e-XV^e siècles*. Gent, 1991, p. 77-82; SOARES, Nair Nazaré de Castro — *A Virtuosa Benfeitoria, primeiro tratado de educação de príncipes em português*. «Biblos», vol. LXIX (1993). *Actas do Congresso Comemorativo do 6.º Centenário do Infante D. Pedro (25 a 27 de Novembro de 1992)*, 1993, p. 289-314.

¹² REBELO, Diogo Lopes — *De Republica Gubernanda per Regem / Do Governo da República pelo Rei*, facsímile da ed. de 1496. Introdução e notas de A. Moreira de Sá, tradução de Miguel Pinto de Menezes. Lisboa, 1951.

¹³ CURTO, Diogo Ramada — «A cultura política». In MATTOSO, José (dir.) — *História de Portugal*, vol. III, coord. Joaquim Romero de Magalhães. Lisboa, 1993, p. 115-47; CURTO, Diogo Ramada — *A Cultura Política em Portugal (1578-1642) – Comportamentos, ritos e negócios*. Lisboa, 1994. Tese de doutoramento em Sociologia Histórica; BUESCU, Ana Isabel — *Imagens do Príncipe – Discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos, História, 1996; ALBUQUERQUE, Martim de — *O Poder Político no Renascimento Português*. Lisboa: 1968; ALBUQUERQUE, Martim de — *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*, Lisboa, 1974; ALBUQUERQUE, Martim de — *Maquiavel e Portugal (Estudos de História das Ideias Políticas)*. Alêtheia editores, 2007.

¹⁴ BEJA, Fr. António de — *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*. Reprodução fac-similada da edição de 1525. Introdução de Mário Tavares Dias. Lisboa: Centro de Estudos de Psicologia e História da Filosofia, 1965.

¹⁵ ASENSIO, Eugénio — *Lourenço de Cáceres e o latim al servicio del português*. «Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira». Vol. 2, 1961, p. 242-52; ASENSIO, Eugénio — *Lourenço de Cáceres y su tratado Dos Trabajos do Rei (con una nota sobre Jorge de Montemayor plagiário)*. «Iberida». Revista de Filologia, 5 (1961). Rio de Janeiro, p. 67-78.

¹⁶ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia — *Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião*. «Lusitania Sacra», 2ª série, 3 (1991), p. 39-70; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia —

¹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey D. Sebastião*, 1588, B.N.L., cód. 4389, fl. 88.

² SOARES, Nair Nazaré de Castro — *O Príncipe Ideal no Séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*.

Coimbra: INIC, 1994, p. 15-96. *Textos Humanísticos Portugueses* – 11.

³ BORN, Lester — *The Perfect Prince: a Study in Thirteenth and Fourteenth-Century Ideas*. «Speculum», III (1928), p. 470-504; BORN, Lester — *The Specula Principis of the Carolingian Renaissance*. «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XII (1933), p. 583-612; BORN, Lester — *The Perfect Prince According to the Latin Panegyrist*. «American Journal of Philology», LV (1934), p. 20-35.

⁴ RODER, Josef — *Das Fürstenbild in des Mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischen Boden*. Münster, 1933.

⁵ KLEINEKE, W. — *Englische Fürstenspiegel vom Policraticus bis zum Basilikon Doron Königs Jacobs I. Halle, 1937*.

⁶ BERGES, W. — *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Leipzig, 1938.

⁷ BELL, Dora — *L'idéal éthique de la royauté en France au Moyen Age*. Paris, 1962.

⁸ KRYNEN, Jacques — *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440). Étude sur la littérature politique du temps*. Paris, 1981; KRYNEN, Jacques — *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII-XIV siècles*. Paris, 1993.

⁹ BUESCU Ana Isabel — *Um Discurso sobre o Príncipe – A «Pedagogia especular» em Portugal no século XVI*. «Penélope: Género, Discurso e Guerra», 17 (1997), p. 33-50.

¹⁰ PAIS, Álvaro — *Espelho de Reis (Speculum Regum)*. Edição e tradução de Miguel Pinto de Menezes, 2 vols. Lisboa, 1955 e 1963 (com base no único manuscrito conhecido, ms. Barber lat. N.º 1447, da Biblioteca

de D. João III e D. Sebastião, o fragmento *Da [Creação] dos Príncipes* (c. 1545) de António Pinheiro¹⁷, o *Tractado Moral de Lououres & Perigos dalg s Estados Seculares*¹⁸ (1549) que D. Sancho de Noronha dedica ao príncipe D. João, pai de D. Sebastião, o *Panegírico de D. João III* de João de Barros, o tratado anónimo *Doutrina e estímulo de príncipes* (1550).

Do tempo do Cardeal D. Henrique temos a carta de D. Álvaro de Castro, pai de D. João de Castro, escrita por altura da sua eleição como regente, nas Cortes de 1562¹⁹...

E, do tempo de D. Sebastião, as *Sententiae* de D. Aleixo de Meneses²⁰, aio do jovem príncipe, a *Institutio Sebastiani primi* de Diogo de Teive²¹, o *Tratado moral de vícios e virtudes* de Jerónimo Correa, as *Sentenças* atribuídas a André Rodrigues de Évora, a *Carta do Desembargador Gonçalo Dias de Carvalho ao Senhor Rey D. Sebastiam sobre o Officio e qualidades de hum rei*; o *Diálogo da justiça*, inserto na primeira parte da Imagem da vida cristã, de Fr. Heitor Pinto, publicada em Coimbra em 1563 e, claro, o *De regis institutione et disciplina* (1572) de D. Jerónimo Osório²².

*
* *

Consequência de uma semelhante visão geral da realidade, na Época Moderna surge uma concepção mais racionalizada, mais técnica, mais instrumentalista da política e a literatura relacionada, inevitavelmente, ganha novos matizes... Os tratados de educação de Príncipes deixam de privilegiar a figuração de um modelo ideal do príncipe de acordo com uma panóplia de virtudes e práticas impreteríveis e centram-se na reflexão sobre o exercício do poder em função

Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700). Porto: Faculdade de Letras, 1992. Dissertação de doutoramento policopiada; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia — *Francisco de Monzón e a princesa cristã*. «Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas», Anexo V, *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Porto, 1993, p. 109-21; BUESCU, Ana Isabel — *Imagens do Príncipe...* Ed. cit., p. 102-137; 193-236.

¹⁷ BUESCU, Ana Isabel — *Imagens do Príncipe...* Ed. cit., p. 88-102.

¹⁸ NORONHA, D. Sancho de — «Tractado Moral de Lououres & Perigos dalg s Estados Seculares (1549)». Texto fac-similado na *Antologia do Pensamento Político Português*. Século XVI, II: Período Joanino. Introdução e notas por Martim de Albuquerque. Lisboa, 1969, p. 49-55.

¹⁹ FARINHA, Bento de Sousa — *Filozofia de príncipes apanhada das obras de nossos portugueses*. Lisboa: Oficina de António Gomes, 1789, tomo II, p. 2-8.

²⁰ FARINHA, Bento de Sousa — *Filozofia de príncipes apanhada das obras de nossos portugueses*. Lisboa: Oficina de António Gomes, 1786, tomo I, p. 67-95.

²¹ BIGALLI, Davide — «Diogo de Teive, o la política della nostalgia». In *Immagini dei principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*. Milão, 1985, p. 13-222.

²² SOARES, Nair Nazaré de Castro — *O Príncipe Ideal no Séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: INIC, 1994. Textos Humanísticos Portugueses — 11.

do real. Se durante a primeira metade do século o tratado político, ou a obra de doutrina relativa ao Príncipe, mantinha uma forte correlação com as obras de carácter catequético, a partir de meados da centúria são marcados por um vincado realismo político²³.

Manifestação desse realismo objectivo e pragmático é uma corrente do pensamento político e económico genericamente designada por «arbitrismo», desenvolvida na monarquia hispânica, principalmente na coroa de Castela, durante a segunda metade do século XVI e século XVII²⁴... Os autores, em forma de diálogo ou de memorial, seguindo procedimentos bem definidos, muitas vezes influenciados pelas ideias de Erasmo ou de Tácito — usado tantas vezes para disfarçar ou torner a autoridade de Maquiavel²⁵... — endereçavam relatórios, propostas e pareceres ao próprio Rei ou a personalidades eminentes, com autoridade e poder. Motivados por razões políticas e/ou económicas, tinham como propósito maior pôr a nu as debilidades do estado e as insuficiências das políticas e apresentar alvitres para que se consertasse e conservasse o que se estava esboroando, ou se construísse aquilo que se pensava ser para bem da monarquia.

No que à literatura em português diz respeito, os tratados arbitristas — pelo menos na «primeira geração»... — são escassos. Os argumentos maiores são os escritos que se produziram sobre a prática administrativa ultramarina. Embora concordemos que não se deva fazer uma correlação simples entre contextos de depressão económica e tratados arbitristas²⁶..., é certo que foi o sentimento

²³ MARAVALL, José Antonio — *Estado Moderno y Mentalidade Social – siglos XV a XVII*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, tomo I, p. 33-80; ALBUQUERQUE, Martim de — *Para uma Teoria Política do Barroco em Portugal — A Summa Política de Sebastião Cesar de Meneses (1649-1650)*. «Revista de História do Centro de História da Universidade do Porto», vol. II, 1979, p. 65.

²⁴ OLIVEIRA, António de — Álvaro Ferreira de Vera, arbitrista. «Revista Portuguesa de História», Coimbra: FLUC. 19 (1981), p. 271-296; BRONNER, Fred. — *Tramitación Legislativa Bajo Olivares. La redacción de los arbitrios de 1631*. «Revista de Indias», vol. XLI, n.º 165-166 (1981), p. 413; BARRIENTOS, Baltasar Álamos de — *Discurso Político Al Rey Felipe III al comienzo de su reinado*. Introducción y notas de Modesto Santos. Barcelona: Anthropos, 1990; ALONSO, M.ª Luisa Martínez de Salinas — *Contribucion Al Estudio Sobre Los Arbitristas. Nuevos Arbitrios para Las Indias a Principios Del Siglo XVII*. «Revista de Indias», vol. L, n.º 188 (1990), p. 169; MARCOS, Luis Miguel Balduque — *El Pensamiento Arbitrista en los Primeros Años del Gobierno de Olivares: La obra de Guillén Barbón y Castañeda*. «Cuadernos de Historia Moderna», n.º 12 (1991). Madrid: Edit. Univer. Complutense, p. 223-240; REBELO, Luís de Souza — *Damião de Góis, Diogo de Teive e os Arbitristas do século XVII*. «Humanitas». Coimbra, vol. 43-44 (1991-1992); MARTIN, Manuel Uri — «Crisis y Arbitrismo: Quevedo y el pensamiento económico español Del siglo de oro». *La Perinola*, 2 (1998); DUBET, Anne — *El Arbitrismo como Práctica Política: el caso de Luis Valle de La Cerda (?1552?-1606)*. «Cuadernos de Historia Moderna», n.º 24 (2000), p. 11-31; DUBET, Anne — *Los Arbitristas Entre Discurso Y Acción Política: Propuestas Para Un Análisis De La Negociación Política*. «Tiempos Modernos», vol. 4, n.º 9 (2003); DUBET, Anne — *Hacienda, Arbitrismo y Negociación Política: los proyectos de erarios públicos y montes de piedad en los siglos XVI y XVII*. Valladolid: Universidad de Valladolid / Secretariado de publicaciones, 2003.

²⁵ BARRIENTOS, Baltasar Álamos de — *Discurso Político...* Ed. cit., p. XXXII.

²⁶ DUBET, Anne — «Los Arbitristas Entre Discurso Y Acción Política...». Ed. cit. p. 6-7.

de decadência e de apuro que motivou, por exemplo, os tratados de Diogo do Couto²⁷ e de Francisco Rodrigues Silveira²⁸ que viam de uma forma muito crítica a presença dos portugueses na Ásia... Segundo os autores, a continuidade das políticas e das práticas vigentes levariam ao descontentamento dos asiáticos, seriam uma fonte perene de conflitos e ilegítimariam o domínio luso do Oriente... O propósito comum é propalar a urgência de reformas, assegurar, por via da correção dos males que afligem a Índia, a continuidade da presença portuguesa no Oriente, progressivamente ameaçada no último quartel do século XVI.

E é neste contexto que o *Discurso fallando com El Rey D. Sebastião* de D. João de Castro, agora dado à luz – pelo seu pioneirismo e pela abrangência das propostas e dos alvitreiros... – ganha um justificado relevo... E, para além disso, outras razões o particularizam: é o facto de ser o primeiro texto conhecido de D. João de Castro; é o particularíssimo contexto de produção – escrito num só dia e dirigido a D. Sebastião, precisamente dez anos depois do seu desaparecimento... – e é o género em que se enfileira, raro, no conjunto da obra do autor... Como iremos ver, não é propriamente um tratado sobre o rei – porque é preterida a dimensão panegírica, a vertente pedagógica ou ainda o perfil virtuoso do príncipe –, não se preocupa com a esfera da Corte, ou com a cultura aristocrática... Toda a sua atenção está centrada na questão da política e do governo do país que quer ver reordenado... O que está em causa são os «trabalhos do rei», é o conserto do corpo da República.

*
* *

Já foi mostrada a importância de D. João de Castro para a História da Cultura Portuguesa, nomeadamente para a compreensão das correntes proféticas na Europa ocidental e para o entendimento do fenómeno sebástico. Foi o facto de pertencer a uma das mais ilustres famílias de Portugal – embora bastardo...; a frequência da Universidade de Évora numa época de particular fulgor académico e espiritual; o enfileiramento no partido de D. António – com a consequente experiência de exílio em França e Inglaterra...; a dissensão grave que teve com o Prior do Crato e as diligências que tomou em favor da Casa de

²⁷ COUTO, Diogo do — *Observações sobre as principais causas de decadência dos portugueses na Ásia escritas por Diogo do Couto em forma de diálogo com o título de Soldado Prático*. Ed. e org. por António Caetano do Amaral. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1790; COUTO, Diogo do — *O Soldado Prático*. Ed. e org. por Rodrigues Lapa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1937.

²⁸ SILVEIRA, Francisco Rodrigues — *Reformação da Milícia e Governo do Estado da Índia Oriental*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996.

Bragança; o empenhadíssimo envolvimento no caso do falso D. Sebastião de Veneza; o longo exílio forçado, em Paris, até ao fim dos seus dias e o lugar que conseguiu no escaparate dos expoentes da tradição profética em Portugal²⁹...

Mas sua vasta obra está longe de se restringir à especulação profética e tem lugares a merecerem abordagens particulares... Para além do texto que agora nos ocupa, há ainda a vertente das biográficas e das genealogias – com o *Discurso da vida do sempre bem vindo, e apparecido Rey Dom Sebastiam*³⁰, com a *Ajunta*³¹, com a *Genealogia dos reis de Portugal*³²... – os tratados apologéticos – o *Tratado Apologético*³³ e a *Renovação do Tratado Apologético*³⁴ e o *Tratado dos Portugueses de Veneza*³⁵ –, os comentários a tratados vários – ao *De rege et regis institutione*³⁶, à *De Rebus Hispaniae* do jesuíta Juan de Mariana³⁷, à *Histoire Generale d'Espagne* de Louis Torquet de Mayerne³⁸, à *Cronique et hystoire* de Filipe de Commynes³⁹,

²⁹ SERAFIM, João Carlos Gonçalves — «D. João de Castro – O Sebastianista – Meandros de vida, e razões de obra». Porto: F.L.U.P., 2004. Exemplar Policopiado. Tese de doutoramento.

³⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso da vida do Rey Dom Sebastiam*. Reprodução fac-similada da edição de Paris (1602). Introdução de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: Edições Inapa, 1994.

³¹ CASTRO, D. João de — *Ajunta do Discurso preçedente aos mesmos Estados pello mesmo autor; em a qual os averte de como El Rey de Hespanha se houve com El Rey D. Sebastião, depois que o teve em seu poder*. (cópia manuscrita do exemplar impresso), 1602, B.N.L., cód. 399.

³² CASTRO, D. João de — *Genealogia dos Reis de Portugal ate El Rey Dom Sebastião somente*. B.N.L., cod. 4389.

³³ CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético contra hum libello diffamatorio que imprimiram em França çertos Portugueses com o titulo seguinte: Resposta que os tres Estados do Reyno de Portugal, a saber, Nobreza, Clerezia e Povo, mandaram a Dom Joam de Castro sobre hũ livro que lhes dirigio, sobre a vinda e appareimento del Rey Dom Sebastiam, Paris, 1604, B. N. L., cód. 4385.*

³⁴ CASTRO, D. João de — *Renovaçam do Tratado Apologético que eu Dom Joam de Castro compus, contra hũ livro defamatorio, que algũs Portugueses contra mim fizeram, e imprimiram, na cidade de Paris, 1620, B. N. L., cód. 4385.*

³⁵ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza ou Ternario, Senario, e Novenario dos Portugueses, que em Veneza solçitaram a liberdade d'El Rey Dom Sebastiam Nosso Senhor. Com mais hũa breve mençam do Senhor Dom Antonio*. Paris, (1622-1623), B.N.L., cód. 4387-88.

³⁶ MARIANA, Juan de — *De rege et regis institutione libri III, ad Philippum III Hispaniae Regem Catholicum ... «Balthasaris Lippii»*, 8^o (1605); CASTRO, D. João de — «Sobre o que Joam de Mariana diz das cousas de Portugal na sua historia general de Hespanha e no Tratado que fez De Rege et Regis Institutione». In *Notandos Vários* (s.d.), B.N.L., cód. 4392., fl. 263.

³⁷ MARIANA, Juan de — *De Rebus Hispaniae libri XX*. Toledo: Pedro Rodrigues fol. (1592); CASTRO, D. João de — «Annotaçoens á Historia de Hespanha de João de Marianna». In *Notandos Vários* (s.d.), B.N.L., cód. 4392, fl. 264-284.

³⁸ MAYERNE, Louis Torquet de — *Histoire Generale d'Espagne comprise en XXVII liures*. Lyon: Lean de Tournes, 1587, fol.; «Luys de Mayna Turquet de Liam de França, Huganote, compôs hu grosso volume que intitulou Historia de Hespanha: a qual imprimio duas vezes, sendo a derradeira impressam saída neste veram de Mil e seiscentos e oito: contendo o dito volume trinta livros: e mil e quinhentas e trinta e cinco páginas, porque vam numeradas» – cf. CASTRO, D. João de — *Notandos Vários*. Ed. cit., fl. 286.

³⁹ COMMYNES, Philippe de — *Cronique et hystoire / faicte [et] composee par seu messire Philippe de Comines chevalier et sergneur Dargenton; contenant les choses aduenues durant le regne du roy Loys unziesme. Anthoine Couteau, [Paris], 1525, fol.; «O que se segue, he tirado de Philippe de Commines, Cavalleyro, Senhor D'Argenton; historiador de grandíssima autoridade entre os Franceses» – CASTRO, D. João de — *Notandos Vários*. Ed. cit., fl. 270.*

à *Les grandes annales et histoire general de France* de François de Belleforest⁴⁰ – e, ainda, os comentários aos salmos⁴¹...

*
* *
*

Recorde-se que, pela Páscoa de 1586, D. João de Castro e D. António de Meneses⁴², Conde de Cantanhede – que manterá sempre com o autor d'A Aurora uma enorme sintonia e afinidade⁴³... – reencontram D. António, o Prior do Crato, em Londres. Tinham estado retidos, em Paris, durante seis meses, impossibilitados de sair da estalagem por não terem forma de pagar as dívidas acumuladas⁴⁴.

Logo que chegaram desfizeram-se as ténues esperanças que levavam: o afastamento entre o Prior do Crato e os seus mais próximos seguidores estava cada vez mais marcado⁴⁵.... Apesar do apoio que encontrara em Londres, não

⁴⁰ BELLEFOREST, François de — *Les grandes annales et histoire general de France, des la venue des Francs en Gaule iusques au regne du roy ... Henry III.* Paris: Claude Bruneau, 1579, fol.; «Nos Annaes de França que compôs Francisco de Belle-Forest, em a vida Hugo Capello, ou Huc Capet, capitulo segundo, diz assi:...» – cf. CASTRO, D. João de — *Notandos Vários.*, Ed. cit., fl. 312.

⁴¹ CASTRO, D. João de — «Argumentos de todos os psalmos, segundo a mais comũ, e melhor opinião, brevisamente referidos». In *Notandos Vários.* Ed. cit., fl. 82 r.- 97 r.

⁴² Era Conde de Cantanhede, filho de D. Pedro de Meneses, e o primeiro de sete irmãos. Casou com D. Inês de Ávila, filha do «comendador Mor de Alcântara», segundo Marquês de Miravel, e de Dona Maria Zuñiga. Teve dois filhos: D. Pedro de Meneses, e um bastardo que viria a ser «Frade da Graça». Esteve ao serviço de D. Sebastião na Índia e foi preso por duas vezes: a primeira aquando o cerco de Mazagão, e a segunda na batalha de Alcácer-Quibir. – cf. GAYO, Felgueiras — *Nobiliário de Famílias de Portugal*, Agostinho de Azevedo Meirelles; Domingos de Araújo Afonso, Braga, 17 v., «Meneses», parágrafo 16, N.º 16 e N.º 18 (1938-1941); QUARESMA, Thomé Rodrigues — *Memórias Históricas dos Reynados de El Rey D. Sebastião, do Cardeal Rey D. Henrique, e dos Phellipes, Ajuntadas e Escriptas por Thome Roiz Quaresma. Anno de . Com o Index no fim do que contem este livro*, B.N.L., cód. 591, p. 76 r.-77 r.

⁴³ Por isso sentirá com particular mágoa as desonras e os maus tratos que também o fidalgo dos «Meneses» sofrerá por parte do rei exilado. Recorde-se que D. Manuel de Castro, irmão de D. João de Castro – era casado com D. Beatriz de Villhena – filha de D. Francisco de Meneses e de D. Maria de Noronha – que tinha o título de «Menezes»... Por isso, as linhagens dos «Castro» e dos «Meneses» confluíam neste enlace... Também por aqui, para além de todas as razões político-estratégicas, a quezília que ambos manterão com D. António tinha muito de familiar e de pessoal... – cf. CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 357 r.; 358 v. e sgts.; cf. ALBERGARIA, António Soares de; ANDRADE, Jacinto Freire de; ARAÚJO, João Salgado de — *Origen, y progreso de la casa y familia de Castro y de los grandes hombres que a auído en ella desde su principio hasta nuestros tiempos, sacado de Chronicas, Historias, y otros Autores dignos de todo credito*, s.d., B.N.L., cód. 1043, p. 110 v.; cf. GAYO, Felgueiras — *Nobiliário de Famílias...* Ed. cit., «Meneses», Parág. 10, N.º 13.

⁴⁴ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 209 r.

⁴⁵ «...neste tempo em que todos estallavam com fome e necessidades, tinha o senhor Dom António na sua câmara, nam sei se dous mil somente, se quatro mil cruzados, recebidos da Raynha que todos os de casa sabiam: e a quem entam hia pedir a Diogo Botelho algũa ajuda pœra suas necessidades, respondialhe que o dito senhor tinha o dinheiro: e a quem o pedia ao Senhor Dom António, respondialhe que o tinha lacrado: fazendo de todo a farsa, com nam comer em publico que pam e agua tendo a porta aberta a quem queria ir a sua mesa, pera ver aquela invençam; e entam depois comia os capœns aas portas fechadas» – cf. CASTRO,

os conseguia unir e mobilizar. E se ainda acreditasse na restauração de Portugal, como poderia permitir que muitos portugueses fossem com seu filho, D. Manuel, participar na guerra dos Estados inseridos numa expedição inglesa comandada pelo Conde «de Leste (ou de Leicester, como outros pronunçiam)»⁴⁶. Por isso, confessa D. João de Castro, «Cada vez muyto mais por obra da experiencia, hia cada dia ponderando as cousas, e medindo as obras do Senhor dom Antonio com tamanha machina como era a restauração daquelle Reyno. Da qual ponderação vim a perder todas as esperanças do que mais desejava, e porque em vão me tinha tantas vezes com tanto gosto arriscado: pois o dito Senhor de quem ellas dependiam, hia degenerando cada vez no valor, guoverno, e costumes dos gloriosos Reys de Portugal»⁴⁷.

Sensivelmente um mês depois de D. João de Castro chegar, D. António reuniu o seu Conselho⁴⁸. Segundo o relato do autor da *Paraphrase*, depois de se lamentar da situação difícil em que estava, e das ajudas que não conseguia, pedia o parecer do Conselho sobre a intenção que tinha de pedir à rainha permissão para «poder andar por todo seu reyno tirando por todas as freguesias d'elle, com que esperava fazer hũa grande soma»⁴⁹. Esta foi a gota que fez transbordar o copo de desânimo e impaciência. Tudo isto lhe pareceu uma «baixeza de espírito», um completo abatimento para quem nisso pensava e para a própria rainha que nunca o permitiria... Não precisava de mais nada para tomar a decisão que já há muito tinha em mente: pedir licença a D. António para abandonar o seu serviço.

Como a ocasião lhe pareceu ideal levantou-se e, diante de todo o Conselho, pediu ordem para que deixasse de servir. No *Tratado Apologético* descreve-se este momento particular: «Dom Joam lhe fez hũa harenga em que lhe pedio licença pœra se ir de seu serviço com a mesma liberdade, como se tinha ido a elle: dizendolhe entre outras cousas, que sendo a sua profissam de letras, elle a deixara e o seguira por lhe parecer que poderia vir a ser grande no mundo, do que vendose desenganado, determinava retirarse e ver se o podia ser pella via de Deos e pella primeira que deixara...»⁵⁰. D. António, não deixando transparecer qualquer desapontamento, deu-lhe uma resposta afirmativa. No entanto, nos tempos que se seguiram, retê-lo-á caprichosamente, não respeitando a sua

D. João de — *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 44 v.

⁴⁶ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 221 r.

⁴⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., p. 3; cf. CASTRO, D. João de — *Discurso da Vida...* Ed. cit., p. 43 v.

⁴⁸ O Conselho do Prior do Crato era constituído por Diogo Botelho, D. António de Meneses, António de Brito Pimentel, Ciprião de Figueiredo Vasconcelos e D. João de Castro – cf. CASTRO, D. João de (1602) — *Discurso da Vida...* Ed. cit., p. 43 r.

⁴⁹ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 222 v.

⁵⁰ CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 34 v.

vontade⁵¹...

Ponderados todos estes acontecimentos, D. João de Castro e D. António de Meneses, tomaram a decisão de, quanto se lhes oferecesse uma situação propícia, partirem sem darem qualquer satisfação ao rei... Durante algum tempo pareceu-lhes tarefa impossível, pois tinham consciência de que nunca conseguiriam sair de Inglaterra sem um passaporte da rainha, o que seria impossível contra vontade de D. António. No entanto, tudo se viabilizou a partir do momento em que as relações da rainha com D. António se deterioraram. «Veo a Raynha a descontentarse muyto do Senhor Dom Antonio pollo grande desarranjo da sua casa; emtanto que se tratou de lhe darem quem a governasse: e tambem porque se via sempre muy importunada delle, por socorros extraordinarios de dinheiro, com que aa força de importunações lhe acodia. Ao Senhor Dom Antonio tambem deulhe a mosca, desavindose com ella por amor disso: poronde começou a forgicar, pera se ir pera os Estados»⁵².

Aproveitando esta alteração, nos fins de Abril⁵³ ou princípios de Maio de 1587⁵⁴, usando uns passaportes com os nomes mudados, deixaram a casa de D. António, descendo com umas cordas pela janela do quarto, e encontrando-se mais tarde com outros dois portugueses, Santos Pais e Manuel Vaz, que tinha como apelido «o Vargas»⁵⁵. Pelo que conta, isso teria irritado profundamente o monarca que, de imediato, tomou diligências para que a rainha lhe embargasse a saída, o que só não teria acontecido porque – para além das relações frias que entre eles existia – a soberana sabia a maneira como o rei exilado tratava os seus criados⁵⁶...

Ao recordar tantas esperanças alimentadas, tantas desilusões vividas a frustração era inevitável... Recordava o verão de 1580 quando começaram a chegar a Portugal as notícias de que o rei o rei D. Filipe «vinha com grande exército para se fazer Senhor de Portugal». E – embora as armas não fossem

⁵¹ «Depois fez muyto comigo assi por si, como por Cypriam de Figueiredo que me não fosse; ou que esperasse te hũ certo termo que me elle punha. No qual vim eu a consentir, esperando que expirasse, pera me poder ir. Mas elle então negoume a palavra, retendome por força. Poronde eu não o quis mais servir pessoalmente, nem ir diante delle, posto que andava em sua casa: cuydando sempre comigo, como me poderia sair de Inglaterra, sem que mo elle podesse estorvar» – cf. CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...*, ed. cit. p. 223 v.; D. António pedirá a Ciprião de Figueiredo para convencer D. João de Castro a ficar até que Francis Drake viesse das Índias – prazo que mais tarde não cumprirá... – cf. CASTRO, D. João de – *Discurso da vida...* Ed. cit., p. 44 r.; CASTRO, D. João de – *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 35 r.-36 v.

⁵² CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 229 v.

⁵³ Recorde-se que o Conselho em que apresentou o pedido fora em Maio de 1586... – cf. CASTRO, D. João de – *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 36 v.

⁵⁴ CASTRO, D. João de – *Discurso da Vida...* Ed. cit., 46 r.

⁵⁵ CASTRO, D. João de – *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 37 r.

⁵⁶ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 230 r.

sua profissão e pensasse então concretizar a vontade antiga de se tornar cartuxo em Castela – determinou, de uma forma entusiasmada, unir-se às forças de D. António que se tentavam opor às pretensões castelhanas. Esta seria uma ocasião nobre para concretizar os escondidos anseios bélicos que desde cedo alimentava⁵⁷. É com este estado de espírito que faz parte das tropas, improvisadas e mal comandadas, de D. António, que a 25 de Agosto, no vale de Alcântara tentam fazer frente ao numeroso e bem armado exército filipino⁵⁸. O desaire, e talvez a humilhante experiência da fuga de D. António, instigaram os seus sentimentos patrióticos. Diz-nos D. João de Castro: «... de tal modo se me pegou o partido da Patria: que determinei de morrer, e acabar nelle». Por isso, segue a causa de D. António, exilando-se com ele em França, participando na expedição comandada pelo General Filipe Strozzi, e, mais tarde, na que coordenou o Comendador de Chaste à ilha Terceira⁵⁹ – onde esteve como coronel⁶⁰. Depois

⁵⁷ «... Depois que andei nos estudos ascenderamse tanto os < desejos > de guerra com as historias dos romanos, e das outras nações, e em especial com os feytos e armas dos nossos portugueses: que deixava muytas vezes de estudar por me por a cuydar < nella >, fingindo mil venturas vans de imaginações» – cf. CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 462 v.; 464 r.

⁵⁸ O exército castelhano, comandado pelo duque de Alba, entrou pelo Alentejo em direcção a Setúbal e, no dia 24 de Agosto, véspera da batalha, as tropas estavam perto de Lisboa, face a face, separados pelo ribeiro de Alcântara. No plano do duque de Alba, durante toda essa noite levariam a cabo ataques simulados que apoquentassem e desgastassem o exército português, e na manhã do dia seguinte acometê-lo-iam conforme o que estava rigorosamente planeado. A desconformidade entre as hostes é assustadora e, mal se inicia a contenda, o exército fragalheiro de D. António vê-se obrigado a fugir para norte, com o rei ferido e com a cabeça a prêmio. Muitas vilas e cidades de Portugal, olhando com realismo para o poderio de Castela, optam por acatar Filipe II como rei. – Estas instruções, assim como a descrição da batalha, foram publicadas na *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. VII, p. 327 a 331 e vol. XXVII, p. 366 e sgts; cf. PERES, Damião – *1580 – O Governo do Prior do Crato*, 2ª edição. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1929, p. 96 e 99.

⁵⁹ A nova realza de Filipe II foi mal recebida nos Açores. A ilha Terceira tornar-se-á o último baluarte das forças de D. António. A primeira tentativa de socorrer a Terceira foi através de uma armada – derrotada em 26 de Julho de 1582 – preparada em França e comandada por Filipe Strozzi. No ano seguinte a expedição do Comendador de Chaste verá igualmente defraudados os seus objectivos – cf. SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *O Reinado de D. António Prior do Crato*. Coimbra, volume I, 1956, p. 395 e 422.

⁶⁰ Um dos motivos do posterior conflito entre D. João de Castro e D. António foi a pouca confiança, e até suspeita, que este terá revelado em relação aos seus serviços. Pedro de Frias corrobora o exposto por D. João de Castro: conta que D. António o nomeara como coronel para a ilha Terceira por sugestão do Governador Ciprião de Figueiredo. O pretendente teria mostrado vontade de enviar juntamente D. Manuel, o seu filho mais velho – cf. FRIAS, Pedro de – *Crónica del-Rei D. António*. Ed. Universidade de Coimbra. Coimbra: tip Coimbra Editora, 1955, p. 252; Pedro de Frias refere-se a D. João de Castro como «muito esforçado cavaleiro» que, com uma postura honrosa e heróica, actuou sempre segundo os interesses de D. António – cf. FRIAS, Pedro de – *Crónica...* Ed. cit., p. 263 e 287.

do aviltante desfecho da Terceira⁶¹, em Setembro de 1583⁶², foi para Lisboa. Ponderados os acontecimentos, com certeza não excluiu a possibilidade de ficar pela pátria e acomodar-se a um futuro mais calmo e promissor... Mas não... No mesmo mês, tomou o barco para os Países Baixos – onde encontraria muitos portugueses, inclusive Diogo Botelho – que por aqueles dias estava preso «por amor de hūas demandas»... – e de lá foi para França, mais propriamente para o castelo de Rueil – a cerca de três léguas de Paris – onde estava D. António que, reconhecendo a actuação meritória que D. João de Castro havia tido na Terceira, o fez membro do seu Conselho de Estado⁶³.

Durante os longos e penosos anos de exílio suportara uma carestia insuportável e uma humilhação frequente⁶⁴. Em Rueil⁶⁵ esteve cerca de ano e meio e a carência foi tal que, durante o Inverno, os seus criados viam-se obrigados a «furar de noyte os paos das vinhas pera lhe fazerem fogo», e só conseguiram sair dali depois de o Rei de França, por intercessão de sua mãe, lhe cobrir as dívidas⁶⁶. Esta situação economicamente desesperante leva a que o rei tome a decisão – outra que, tendo em conta o momento e o risco que os

⁶¹ A armada inimiga, comandada pelo Marquês de Santa Cruz, chega ao largo da Terceira em Julho de 1583. Era constituída – contando as naus as galeras, os galeões e os muitos patachos e caravelas – por noventa e oito navios... – cf. BAPTISTA, A. Virgílio – *Os Açores e o Rei D. António, Prior do Crato (1580-1583)*. Barcelos: Portucalense Editora, 1932, p. 93; O autor do *Tratado Apologético* descreve-a como sendo constituída por dez a doze mil soldados – Também nestes aspectos, é importante salientá-lo, a versão de D. João de Castro revela-se extremamente rigorosa. Erich Lassota de Steblovo, um estrangeiro de origem polaca que serviu militarmente Filipe II entre os anos 1580-1584, e que participou neste confronto, registou a «gente de guerra» e os marinheiros que serviram nesta armada, contabilizando no total 98 embarcações, 16110 homens dos quais 10394 seriam soldados... – cf. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*. Madrid: casa editorial de Medina, 1878, p. 190-192. Coleção de Javier Liske.

⁶² No dia 1 de Agosto foi dado o «indulto geral» para os partidários de D. António. Foram, inclusive, facultadas embarcações para levar aos «estrangeiros desistentes» até França... – cf. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal...* Ed. cit., p. 205.

⁶³ CASTRO, D. João de – *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 24 r.; D. João de Castro participou em nove Conselhos de Estado: o primeiro foi em Rueil em 1584, em que se falou sobre as condições que os «senhores de França» financiariam a armada de D. António de Meneses; o segundo foi no mesmo ano, em Paris, e sobre a mesma matéria; o terceiro, também em Paris e em 1584 – participando somente D. João de Castro e Matias Bicuado – e em que se discutiu as várias recomendações que D. António recebia para que se acomodasse a Castela; o quarto foi igualmente na mesma cidade e ano; o quinto foi no castelo de «Susinham» na Bretanha, no fim de 1584; o sexto foi feito no mesmo castelo; o sétimo foi em «Plessir do Quer»; o oitavo em «Beauvez»; o nono e último foi em Londres quando lhe pediu licença para abandonar a causa... – cf. CASTRO, D. João de – *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 183 r.-187 v.

⁶⁴ «de Ruel, de Susinham, de Beavez junto do mar, e de Estepene em Inglaterra», em que «nam reçoeeo delle nem de official seu naquelle anno nem nos de oitenta e quatro, e oitenta e cinco, nem camisa nem mea nem çapato nem vestido, tirando hū ferragoulo preto que lhe deu em Beavez: andando tam ençoevado com hū vestido de coiro como testemunharam os que inda vivem...» – CASTRO, D. João de – *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 43 r.

⁶⁵ O visconde de Faria – um estudioso da crise dinástica de 1580 e da vida de D. António – nos inícios do século XX, chega a fundar em Rueil – uma «associação de estudos históricos» com a finalidade de estudar e promover a figura do Prior do Crato – cf. SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *O Reinado de D. António...* Ed. cit., p. XXX e XLII.

⁶⁶ cf. CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit., p. 137 r.

enviados correriam, não daria bons resultados – de mandar várias pessoas a Portugal na tentativa de lhe trazerem dinheiro... Nunca conseguiu um ceitel, e os enviados sofreram prisões e mortes consecutivas⁶⁷...

No ano de 1584 quando se começou a recear – principalmente depois do assassinado, a 10 de Julho de 1584, pela facção católica, de Guillaume D'Orange-Nassau, príncipe d'Orange – que a França entrasse em plena guerra civil, D. António, «que sempre sonhava com medos, e como avia de escapar», decidiu logo ir para Inglaterra se para isso conseguisse permissão da rainha Isabel⁶⁸. Tomou essa decisão sem dizer nada a ninguém – aliás nessa altura nem Diogo Botelho estava com ele⁶⁹ –, e sigilosamente mandou a Inglaterra um mercador, Duarte Perim, «meo Ingres, e meo Portugues», que o começara a seguir em Lisboa, para pedir assistência e protecção à rainha. Pensando já na eventual embarcação, solicitou à rainha-mãe que lhe permitisse estanciar no castelo do senhor de Lusignan nos arredores de Auray⁷⁰ no litoral, na alta Bretanha. Tanto a rainha-mãe como o monarca francês não acharam isso conveniente, e tentaram dissuadi-lo com várias razões: naquele sítio, tão longe de Paris, correria muito perigo e dificilmente eles o poderiam ajudar... Da mesma opinião partilhavam os portugueses que o seguiram. No entanto, nada o demoveu... Depois de conseguir ordem para o fazer, começou a mandar primeiro os apoiantes, indo ele posteriormente. No princípio do Inverno de 1584 a deambulante «corte portuguesa» estava no referido castelo⁷¹.

D. João de Castro designa-o como o castelo «de Amadis da Insula Firme, dos Cavalleiros Andantes, proprio pera outros taes como nos»⁷². Ficava longe de tudo, e estava em ruínas, sem lugar onde se pudesse dormir. «Os portugueses sofrerão alli desemparo, grandes neçessidades, nudezas, fomes, e algūas mortes⁷³. So o fogo lhes sobejava, que foy o balsamo das vidas, e saudes de algūs». Só de três em três dias é que havia algum «pão» ou «vianda» que recebiam «com tanto

⁶⁷ Com esse intuito enviará de Londres, no ano de 1587, Custódio Leitão, que sofreu, por isso, em Lisboa justiça pesada – CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 144 r.

⁶⁸ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 145 v.

⁶⁹ Diogo Botelho nessa altura não estava com ele. Tinha ido, no verão de 1583, como embaixador, aos Países Baixos, onde foi preso «por demandas e dívidas». No princípio de 1585 voltou a encontrar-se com D. António em França – cf. CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 146 r.

⁷⁰ D. João de Castro refere-se-lhe sempre como o «castelo de Suçinham». Segundo Durval Pires de Lima pertenceria ao «Senhor de Lusignan» e ficaria nos arredores da actual «Auray» – cf. LIMA, Durval Pires de – «O Ataque dos Ingleses a Lisboa em 1589 Contado por uma Testemunha». In *Lisboa e seu Termo. Estudos e Documentos*. Lisboa, 1947, vol. I, p. 224.

⁷¹ cf. CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 147 v.

⁷² CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 147 v.

⁷³ Nesta altura, morreu Frei António de Sena que tinha pousada na aldeia próxima do Castelo. Levaram-no a Nantes para se tratar e aí acabou por falecer... D. João de Castro descreve-o como exemplo de vida e de costumes... – CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 149 r.

foliar e gracejar (...) como o gralhear das aves quando lhes dam de comer»⁷⁴.

A situação tornava-se, de dia para dia, insuportável, e D. António cansava-se com o tardar da resposta. Alguns portugueses sugeriram-lhe que saísse daquela autêntica prisão, e fosse visitar «Madame Ganache», uma senhora ilustre, irmã de «Monsenhor de Rohan» da casa de Navarra e tia do rei de Navarra. Partiu em Dezembro do mesmo ano de 1584, levando D. João de Castro e alguns outros⁷⁵. Em todo o tempo que esteve nas ditas terras foi muito bem recebido e tratado.

No início do ano seguinte – 1585 – a referida senhora levou-os ao «Parque de Monsior de Rohan», seu irmão, que o recebeu e o honrou como rei de Portugal. Aproveitando esta receptividade, D. António tenta planejar uma nova expedição que teria como finalidade conquistar a fortaleza de Sagres. Por isso, pediu ao senhor francês que lhe deixasse cortar nos seus bosques madeira para fazer um navio⁷⁶ e mandou D. João de Castro à Rainha-Mãe e ao Duque de Joyeuse para que, mais uma vez, lhe concedessem duas outras naus – e que uma, de preferência, fosse o «Grande Brisac» – para levar a cabo um seu propósito... O autor do *Tratado* conta: «trabalhei quanto pude pollo tirar disso (...) Porque nem tinha cousa em que os empregar, nem possibilidade pera aparelhar hũ barco, quanto mais hũs taes navios»⁷⁷. Contudo a renitência do monarca venceu, e D. João de Castro, nitidamente contrafeito, partiu com essa missão. No entanto, quando chegou a Nantes, decidiu voltar para traz e, chegado perto de D. António, reparou que – ao contrário do que esperava – o rei ficou todo contente porque já se tinha arrependido de o ter enviado⁷⁸.

Depois de algum tempo voltariam com «Madame Ganache» para as suas terras e – apesar de custar a D. António, que «pegava como lesma» –, porque prolongar a estadia seria despropositado, regressam ao castelo fantasma nos arredores de Auray⁷⁹... De novo as privações e o sofrimento... E como a fome não quer saber de razões, viram-se na contingência de pilhar um navio pirata, comandado por um ex-criado de Monsenhor Strozzi, que atracara junto do castelo...⁸⁰ Em determinada altura, num momento em que D. António sofria uma crise de melancolia, resolveu fazer uma incursão, com D. João de Castro

⁷⁴ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 148 v.

⁷⁵ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 150 v.; A referida cidade de «Ganache», assim como outra, da mesma Senhora, chamada «Beavez sur mer», ficavam na «arraya de Bretanha, e de Poitu, allem da Ribeira de Sena [Seine], contra o sul» – cf. CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 150 v.

⁷⁶ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 181 r.

⁷⁷ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 151 v.

⁷⁸ «tam ligeiro, e pouco pensado era no que fazia...» – CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 182 r.

⁷⁹ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 183 r.

⁸⁰ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 184 r.

e outros portugueses que lhe eram próximos, pelos arredores. Ocasionalmente soube que «junto da Villa do Rey» havia uma casa de um Barão – «Baram du Quer» – a quem D. António mandou pedir que lhe desse pousada por uns dias. O nobre francês, com a cortezia que lhes era reconhecida, «mandoulha logo offerecer, (...) e tudo quanto tinha: aprestandolha toda muyto depressa com armações e leytos para mentados de seda, pera algũas doze pessoas»⁸¹. Ao ver os portugueses tão «desbaratados: esfaimados, e com pouca cortezania»⁸² o Barão ficou pasmado por ser tudo aquilo tão contrário ao nome real... Pior foi o constrangimento quando começaram a chegar os restantes «que hiam entrando como siganos», carregados com os panos que aviam pilhado e apoderando-se abusivamente do generoso acolhimento. Inevitavelmente, o Barão «solicitou» que saíssem de sua casa... Embora não fosse essa a opinião de D. João de Castro e de D. António de Meneses, – que, não sabendo que o rei esperava ansiosamente uma resposta da rainha de Inglaterra, sugeriam que fosse a Paris pedir uma efectiva ajuda ao monarca francês – D. António resolveu pedir de novo ajuda a Madame Ganache no castelo de Beauvoir-Sur-Mer, onde chegam em Maio de 1585⁸³.

França estava um autêntico «barril de pólvora» com gente de armas por todo o lado⁸⁴... E, para complicar a situação, D. António foi avisado de que o rei de Espanha congeminava um plano para o prender e levar a Castela. Corriam rumores de que tudo se faria através de um acordo que o monarca espanhol fizera com o Duque de Moercur, cunhado do rei de França, Governador da província da Bretanha.

Para alguns conselheiros – entre eles D. João de Castro –, essa hipótese era muito improvável tendo em conta o lugar de destaque que o duque tinha em França, a proximidade com o rei, e a vergonha que seria entregar um monarca exilado que tinha em sua protecção. E, por isso, sugeriam que o monarca ficasse no castelo... Desta vez, o medo e a intuição de D. António salvaram-lhe a vida, porque teimosamente foi para Nantes onde embarcou... De facto, Filipe II, através de um fidalgo aragonês, cavaleiro de Malta, que enviara para o efeito, tinha conseguido convencer o Duque francês a entregar D. António e os portugueses que o seguiam. Na versão do Autor do *Tratado*, o estipulado era executarem o plano quando o Duque, na viagem para Poitou, numa incursão que fariam contra os Huguenotes, passassem no castelo de Beauvoir

⁸¹ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 186 r.

⁸² CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 186 v.

⁸³ CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 188 v.

⁸⁴ «Hiase já neste tempo declarando a Liga, e acendendo o fogo na França: sem o dito Senhor ter algũa resposta da Raynha de Inglaterra» – CASTRO, D. João de – *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 187 r.

onde estavam os portugueses... A razão para que não se concluisse o planificado foi a intervenção da sempre protectora Madame Ganache que, depois de ter motivos para suspeitar do imbrógllo, chamou D. António e pediu-lhe para que, sorratamente, e levando somente duas pessoas, se pusesse a salvo⁸⁵...

D. João de Castro saiu no segundo ou terceiro dia após a partida de D. António, juntamente com João Rodrigues de Beja, o doutor Baltazar Limpo, Duarte de Sá de Coimbra e D. António de Meneses que – pela amizade que tinha com «hũ príncipalissimo gentilhomẽ» – conseguiu dinheiro para fazer a viagem para Paris⁸⁶.

Depois de estarem alguns dias em Paris, chegaram notícias de que D. António se encontrava salvo em La Rochelle, para onde, de novo, se encaminhavam D. Cristóvão, Diogo Botelho, Ciprião de Figueiredo, António de Brito Pimentel e todos os portugueses que lhe continuavam féis... D. João de Castro e D. António de Meneses ficaram em Paris numa estalagem a crédito, esperando – na versão que apresentariam mais tarde – que D. António chegasse, como tinha prometido e como se esperava que fizesse. O próprio rei de França despachou um «Abade Gadanha» a La Rochelle com oferecimento de assistência e segurança na corte francesa, mas quando chegou à ilha já D. António tinha partido para Inglaterra. Os dois fidalgos portugueses ficam numa situação economicamente embaraçosa, porque não tinham meios para se desendividarem e, embora tivessem pedido a Custódio Leitão, na altura agente de D. António na Corte francesa, e escrito para Inglaterra solicitando ajuda, ficaram oito meses trincafiados naquela pousada⁸⁷. Só em Fevereiro ou Março de 1586, de novo através da influência de D. António de Meneses junto do Duque de Joyeuse – depois de um processo complicado, porque a rainha-mãe achava que o dinheiro prometido a D. António se deveria dar ao seu agente e não aos seus seguidores... – conseguiram que Custódio Leitão, já de novo em Paris, lhes saldasse as dívidas acumuladas⁸⁸.

Neste período em que está em La Rochelle, D. António recebe finalmente, pelo capitão Duarte Perim, a resposta da Rainha de Inglaterra, que oferecia assistência para ele e vinte cinco ou trinta Portugueses. Partiu em Agosto ou Setembro⁸⁹ de 1585, de uma forma inesperada não só para a corte francesa como para muitos portugueses. De facto, como já referimos, o rei de França,

⁸⁵ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 195 r.

⁸⁶ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 199 v.; CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 27 r.

⁸⁷ CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 30 v.

⁸⁸ CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético...* Ed. cit. p. 32 r.

⁸⁹ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 205 r.

logo que soubera que estava em La Rochelle, tinha mandado uma personagem da corte, acompanhado de gente de armas, para que o trouxesse a Paris com a promessa de que o auxiliaria. No meio do trajecto ficaram a saber da partida de D. António... Diz D. João de Castro: «Sentiramno muyto suas Magestades, pesandolhes estremadamente polla deshonrra do Reyno na causa que se lhe deu da sua ida. Não se lhe deu mais pensão nos annos seguintes: mandando que nem ainda se lhe pagasse o que restava do que corria»⁹⁰.

Os mais indignos procedimentos aconteceram ainda em Londres... Nos fins de 1585 D. António tinha sido recebido com grandes honras e simpatias pela rainha. E depois de o aposentar numas casas nobres perto de Londres «dinamente paramentadas com suas armações, leytos, e camas de seda, e tudo o mais necessario»⁹¹, concedeu-lhe uma pensão anual de «duas mil livras Esterlins», não muito superior à que usufruía em França. Numa fase inicial, os seguidores de D. António saíram da pobreza humilhante que os apoquentava: usufruíram de algum aconchego, puderam vestir-se e comer com alguma regularidade... No entanto, tudo voltaria a descambar para a indignência e o desgoverno...

*
* *

E era muito fácil encontrar portugueses solidários relativamente a este sentimento de desilusão e inconformismo... O referido D. António de Meneses, que tinha perto de sessenta anos, estava cansado de vagar por terras estranhas, cheio de necessidades, desgastado com os maus tratos de D. António e sem vislumbrar qualquer saída para a liberdade da Pátria. É por isso mesmo que – num esforço desesperado e tendo somente como fundamento uma inserta especulação... – resolveu procurar o rei desaparecido em Alcácer-Quibir e nas costas de África. Graças ao crédito que tinha na Corte francesa – nomeadamente as boas relações com «Monsieur de Chastes», governador de Dieppa⁹² – conseguiu logo nos princípios do ano de 1589 armar alguns navios de mercadorias com destino à Mina de Portugal, que passariam pela «costa do Jalof», onde, pensavam, pela interpretação das profecias, que estaria D. Sebastião. «Embarcouse como hum passageiro, sem nenhum mando, e tam pobre, tam despido, tam sem comodidade algũa sua, que nam se achara que

⁹⁰ Será, mais uma vez, D. António de Meneses que cobrirá as dívidas de D. António... – cf. CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 206 r.

⁹¹ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza...* Ed. cit. p. 208 r.

⁹² CASTRO, D. João de — *Discurso da Vida...* Ed. cit. p. 47 r.

ouve algum embarcado, nalgum tempo, mais desaventurado»⁹³. No verão do mesmo ano, depois de chegar à Costa da Mina, morrerá, vítima de febre.

Santos Pais⁹⁴, natural de Beja, veio a Portugal para falar com alguns fidalgos⁹⁵ e consultar a religiosa da Anunciada, que «tinha pello mundo tanta opinião de Santidade, e de Dom de profeçia»⁹⁶, já condenada a quando da chegada a Lisboa⁹⁷...

D. João de Castro, por sua vez, sentia que agora era com a pena que melhor poderia servir Portugal... E decidiu começar por procurar respostas e argumentos nas livrarias de Paris:

«...eu, acçendendose em mim novos espiritos de algũa faisca de meus avos, me resolvi de deixar quem te então tinha seguido, pois não era a empreza, e por toda a minha industria e vida em espertar Portugal por algũs meos, abrinholhe os olhos pera ella: e fazella tomar, a espiritos mereçedores sem erro. Ora pera encubrir este meu desenho, inventei logo comigo que faria V. A. vivo por dito de pessoas que se acharam na batalha, e por algũs juizos de Astrologos com algũas profeçias troçidas pera este fim: e isto porque se não sentisse, nem dese, na minha determinação, e eu neste escuro, me fizesse contar entre os que libertaram suas patrias. Finalmente eu me sahi de seu serviço estando em Inglaterra, e me vim a França, aonde pus logo as mãos aa obra, e trabalhando sobre desenterrar pronosticos que fizessem V. A. vivo; descobri profeçias que me converteram a crelas de verdade, andando ja combalido d'antes d'algũas sombras do mesmo que tinha descoberto. Polla qual rezão larguei por mão a empreza que de çiso tomava, e abraçei com a de que zombava: aproveitandome eu primeiro della, e depois partindo de tam milagrosas novas com os que as quizeram, que foram

⁹³ CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético*... Ed. cit. p. 361 r.

⁹⁴ Um dos serviços que prestou a Santos Pais foi o facto de o mandar a Portugal em Dezembro de 1584 pedir dinheiro a alguns apoiantes da causa. De muitos ouviu a ideia de que já se fazia tarde para realizar tal pretensão, e pouca coisa conseguiu angariar. O clima era tal que se viu obrigado fugir... Foi, de novo, ter com D. António a Londres no Princípio do verão de 1586... Foi um dos que, juntamente com Manuel Vaz Alcoforado, preparou a Fuga de Inglaterra de D. João de Castro e de D. António de Meneses... Depois de 1589, velho e cansado pediria perdão a Espanha – atitude que, tendo em conta as circunstâncias, D. João de Castro não censura... – cf. CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético*... Ed. cit. p. 366 r. e 370 r.

⁹⁵ CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético*... Ed. cit. p. 361 r.

⁹⁶ CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza*... Ed. cit., p. 471 v.

⁹⁷ Muito curiosa é a notícia de que, nessa altura, em Lisboa, tinha falado com um religioso «muy principal em todas as qualidades; que lhe perguntou, se levava as profecias, pollos quaes Dom António de Meneses e Dom Joam de Castro se tinham movido a affirmarem se El Rey Dom Sebastiam vivo e aver de aparecer? Respondendo Santos Paez que nam, mostrou gram pesar disso; e lhe disse que em Portugal algũas avia de grandes bens pera aquelle Reyno, mas que nam sabia quando se compriam» – CASTRO, D. João de — *Tratado Apologético*... Ed. cit. p. 369 v.; Maria da Visitação, Priora, do Mosteiro da Anunciada, foi sentenciada no dia 8 de Dezembro de 1588 – cf. SOARES, Pero Roiz — *Memorial*. Leitura e revisão de M. Lopes de Almeida. *Acta Universitatis Conimbrigensis*. Coimbra, 1953, vol. I, p. 261.

poucos. Nem devo ser notado de ligeiro em o crer, pois em tantas profeçias, e tam varias, dos tempos antigos e modernos, por pessoas tam sanctas e de boa vida; vi»⁹⁸.

A esperança na vinda de D. Sebastião, portanto, foi inicialmente uma ideia ancilar, uma pura estratégia, laborada para encobrir as verdadeiras pretensões, ou seja, a desvalorização completa dos «sonhos» e da pessoa de D. António. D. João de Castro – inicialmente tão descrente nas capacidades do pretendente como na vinda do rei português desaparecido em Alcácer-Quibir – ao imbuir-se nos textos que lhe serviriam de suporte argumentativo foi-se auto-convencendo da legitimidade e veracidade dessa esperança e compreende tudo aquilo como uma estratégia divina para o conduzir à verdade...

No *Discurso fallando com El Rey D. Sebastião* temos um D. João de Castro embriagado por esta crença – que via agora sustentada em tantas provas... – a deixar a via das armas e o encetar o caminho das letras... É o primeiro assomo, é o primeiro argumento de uma estratégia reactiva que – embora com fases e estratégias distintas... – durará até ao final dos seus dias...

*
* *

«Que maravilha he em ano tam profetizado dellas, e fallado dos antigos em seus escritos; estar ainda que não pareça nada somenos em qualquer tempo sabida: como por me com a pena a fallar hoje em Paris aos 25 de julho do ano maravilhoso de 1588, com Vossa Alteza tido por morto do comum dos homẽs»⁹⁹.

O manuscrito tem oitenta e nove páginas, divididas em dezoito capítulos, em que se encontram três veios temáticos e três propósitos fundamentais: o primeiro é fazer uma leitura da história recente – Cap. 1-9; o segundo é, de uma forma sucinta, fazer o diagnóstico do «estado Pátrio» – Cap. 10; o terceiro é dar uma série de conselhos para que rei, depois de revelado, pudesse mais facilmente «consertar o reino» – capítulos 11-18.

⁹⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey Dom Sebastiam*... Ed. cit., p. 4; Em várias das suas obras refere este momento fulcral na sua relação com os textos proféticos... – cf. CASTRO, D. João de — *Discurso da vida*... Ed. cit., p. 46 r; «determinei fazer hũ bom serviço a Portugal, avendo quem o quisesse. Pera secreto effeito do qual, traçei comigo so, de fazer... El Rey Sebastiam Vivo, com que encobrisse o que queria cometer» – CASTRO, D. João de — *Tratado dos Portugueses de Veneza*... Ed. cit., p. 467 r.; 467 v.; «Eu posto que do anno de oytenta e sete, começei a annunciar muytas cousas por vir, assi as D'El Rey Dom Sebastiam, como outras. Nam as disse, nem digo, por ser Propheta: porque não o sou, nem tenho dom de profeçia. Mas tenho fallado, e fallo, pollo que entendo dellas... por estarem clarissimas ao parecer de fora...» – CASTRO, D. (1622-1623) — *Tratado dos Portugueses de Veneza*... Ed. cit., p. 537 v.

⁹⁹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey*... Ed. cit., fl. 1.

1 – A leitura da história recente

«Vendo eu todos estes misterios, e parecendome que podia ir buscar V. A. aonde quer que estava, por merçe de quem o guardava: propus comigo de fazer este discurso politico, e o ter feyto pera lho oferecer; como costuma o lavrador das frutas e pobres dōens do seu campo fazer presentes ao Senhorio que de novo lhe he vindo, em sinal e festa do gosto e alegria de sua vinda»¹⁰⁰.

O primeiro lamento vai para os governadores nomeados por D. Sebastião: os «*Interreys e governadores*» que, ao contrário da obrigação que tinham, «largaram (...) o sceptro que lhe pusestes na mão: desestindo dos poderes que tinham, sem se opporem», como deviam, pelo rei de Portugal¹⁰¹. Depois foi a pressa do Cardeal D. Henrique em se sentar na cadeira, numa altura em que «o povo mais se occupava em lagrimas e desaventuras por desafogar as dores, que em cuidar noutro Rey a que ouvesse de obedecer...». Apesar da incerteza e da «voz confusa que corria» de que o Rei estivesse ainda vivo, nada refreou a vontade do Cardeal, «levado pela fermosura do mando»¹⁰². E D. João de Castro «representa», de uma forma pormenorizada, as circunstâncias e os estados de espírito posteriores à trágica derrota de Alcácer-Quibir, para demonstrar, apesar da inexistência de provas, a desonrosa falta de fé na vida de D. Sebastião. Os dias do mês de Agosto que precederam o desastre foram gastos na retirada para o reino, do que restou da armada portuguesa... Os que nela vinham só sabiam que tudo se tinha perdido..., não havia «nenhūas novas de V. A. mais que o murmuro do povo que o fazia vivo, e vindo na armada escondido: allegando pera isto algūns com profeçias, as quaes logo forão vedadas como se deram mas novas». E apesar destas vozes e destas incertezas, no mesmo mês de Agosto, o Cardeal foi erguido por Rei «com grande ignominia dos Portugueses»¹⁰³. Cúmplice desta «lesta pretensão» foi a Comarca de Lisboa que deu o ceptro ao Cardeal sem a reunião das outras Comarcas em Cortes: «...nem se deram por achados os mais povos da pouca conta que delles fez o de Lisboa, tyrannisandolhes seu direito»¹⁰⁴; «(...) em tam breve tempo como digo, e sem nenhũa rezão urgente se apressasse o povo de Lisboa a desapossar V. A. de seu estado pera o dar a outrem? Sem ainda a Vos que ereis seu Senhor: Vos quererem guardar a vossa mesma Ley acerca dos Cativos que não aparecem, a qual V. A. guardava ao mais piqueno

do seu Reyno»¹⁰⁵.

Para além das vicissitudes que teriam envolvido a subida ao trono, também o curto reinado de D. Henrique, na opinião do autor do *Discurso*, não teria sido muito honroso... Quando reuniu Cortes, para se tratar da herança e sucessão de Portugal, o Cardeal-Rei, atropelando os direitos do povo, elegeu os Procuradoes, Governadores e Juizes que quis, dando «fracas mostras de homem de estado»¹⁰⁶. Desabafa D. João de Castro: «bem parece que não acharam então em Portugal aquellas cabeças, coraçoes e braços portugueses, que se tinham achado no campo D'Ourique, quando ellegeram por Rey o inclyto dom Afonso Anrriquez, Vosso primeiro Padre (...) nem os do tempo do invictissimo Rey dom João, o primeiro». A estes atropelos ao direito, juntou-se uma «chea de subornos, que alagou tantos portugueses, levou tantas casas antigas, derrubou as mais grossas colunas sobre que se estava, e fez a grande perda e dano falado na honrra portuguesa»¹⁰⁷. Mais tarde, morto o Cardeal, os governadores nomeados, esquecidos do seu dever, traíram a sua pátria, o sangue dos antepassados, e o povo que deles se fiou...; e o Rei de Castela, não respeitando as alianças antigas, apossou-se do reino com mão armada...

E depois vieram os tempos de D. António... O levantamento de Santarém, só por si, não bastou para se escolher rei... E embora o povo tivesse o poder de, em Cortes ou em acto público, o legitimar, de facto isso não aconteceu... E a esta eleição forçada e ilegítimada seguiu-se o reinado desconcertado e desprestigiante...

2 – O diagnóstico do «estado Pátrio»

Uma segunda pretensão do *Discurso* é apresentar ao rei um quadro em que se esboce o estado de Portugal para que o rei, depois de regressar, mais facilmente possa reparar aquilo que o tempo danificou. E a análise é peremptória: Portugal é um estado em decadência e a caminhar para a penúria. Por um lado, é a degradação das instituições, – nomeadamente da Igreja e da Universidade de Coimbra... –, depois é o estado das leis e o estado das armas que levaram à dissolução da nobreza de Portugal, por fim, em consequência de tudo isto..., é o definhamento e o empobrecimento generalizados...

¹⁰⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 8.

¹⁰¹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 9.

¹⁰² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 11.

¹⁰³ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 15.

¹⁰⁴ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 11.

¹⁰⁵ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 16.

¹⁰⁶ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 12.

¹⁰⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 12.

3 – A panóplia de avisos

«Agora quero entrar com V. A. em seu Reyno quando amanheçera ao seu povo com o princípio do dia das felicidades; apareçendolhe no cárcere de Portugal, e affugentandolhe as trevas do cativo, e de senhor estrangeiro: com tornar como sol a cada cousa a sua cor; como da liberdade, do gosto, do estado, da honrra, da nobreza e de tudo...»¹⁰⁸.

3.1 – Reparar a «Casa de Deus»

A primeira coisa a fazer era lembrar-se da «Casa de Deus», «acodir a lhe ter mão nas paredes; e a reparar o que o tempo sofrer»¹⁰⁹. A igreja não teria ficado imune ao «monstro da hipocrisia»¹¹⁰ que dominava Portugal inteiro... Era uma colossal dissimulação, uma duplicidade instituída que de algum tempo a essa parte perpassava tudo e tornava os tempos perigosíssimos¹¹¹... Era urgente que se entregasse a Igreja aos bons pastores... É que, por aqueles dias, eram escolhidos «por respeitos humanos» e não por outros méritos. Depois, era necessário «mudar a arte aos pregadores, fazê-los pregar a escritura pura, fortificando os crentes, com ela, nas cousas da fé». Nestes tempos de grandes heresias, punham-se a pregar «cousas vans e galantarias» dando-se mais a «ditos sots que a saber do Espirito Santo»¹¹².

Depois, devia fazer com que muitos religiosos se aperfeiçoassem nas letras para que pudessem converter «tantas enfindas almas» nas partes que Portugal conquistou. Não se podia contentar em sustentar, em cada Colégio de Coimbra, quinze ou vinte frades para pregarem no Reino. Portugal precisava tanto de «semeadores da palavra divina» como precisava de soldados para as suas conquistas¹¹³.

E, por fim,urgia arranjar forma de «atalhar a devassidão dos religiosos com os seculares, e tirarlhes a mistiguesza que tem nas casas: corrução de muytas religiões, e infamia de familias: começando a fazer religiosos como soldados, e resuscitando os espiritos dos santos fundadores»¹¹⁴.

E é neste contexto que faz uma rasgada apologia da inquisição, «o mais

¹⁰⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 35.

¹⁰⁹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 36.

¹¹⁰ «de muytos anos a esta parte vai crescendo o monstro da hipocrisia, e solapando todo Portugal, de maneira que não sei outro mais universal e ignorme peccado na gente Portuguesa » – CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 37.

¹¹¹ Cf. CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 37.

¹¹² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 38.

¹¹³ cf. CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 38.

¹¹⁴ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 38.

forte esteo com que lhe Deos acodio» evitando que a Igreja caísse. Por isso, termina fazendo um apelo para que o rei a conservasse com vigor, porque seria a fortificação de todos os seus senhorios impedindo que neles entrassem a traição e a revolução em hábitos religiosos, como aconteceu nos reinos daquelas partes¹¹⁵.

3.2 – Reformar a Universidade de Coimbra:

Depois, o enfoque vai para a Universidade de Coimbra, a *alma mater* de onde «saem as fermosas partes da rezão»¹¹⁶, o sítio onde o Rei deveria «florecer toda a nobreza do Reyno»¹¹⁷ pela disciplina e pela instrução...

A estratégia deveria começar por dotar a Universidade «dos mais excellentes letrados em todas as sçiençias e acresçentandolhes pera isto os çelarios. Porque he vergonha grande, avendose mister hü Mathematico, ser neçessario mandalo pedir emprestado, e não aver na vossa Universidade: neçessitando mais isto as conquistas, descubertas e grandes viagens dos Portugueses, as quaes tanta dependência tem da Astrologia, a que em Portugal escassamente sabem o nome: sendo as Mathematicas mereçedoras de Monarchas». Assim como não se conhece «quem tome a pena Romana pera poder sair em publico: ou ir por Orador a qualquer Corte, prinçipalmente de Roma, aonde se costuma»¹¹⁸.

E é, também por isso, que no estrangeiro são tão raras as notícias sobre a fundação do reino e a histórias dos reis de Portugal. O que se sabe é aquilo que os inimigos escrevem em seu beneficio... «E se estas nações começaram a ouvir novas dos Portugueses; foy depois de lhas dar o latim de Hieronimo D'Osourio. O qual com não falar mais que do tempo Del Rey dom Manoel, nos tem dado tanto nome nestas partes que nollo sustentam inda hoje. E podem tanto pollo mundo as historias que dam e tiram a honrra a quem querem: ganhando ou perdendo o favor dos homêns, segundo ellas sam. O que se vio nos Gregos e Romanos que alagaram o mundo com historias, deixando de si a opinião que quiseram, e vivendo hoje mortos em os vivos. Não vam disto longe os Reynos que agora florecem; entre os quaes he o de Castilla; cujos naturaes ate das nossas pouquidades se aproveitam pera as nomearem por de Hespanhoes, afim delhe ficarem pollo nome»¹¹⁹.

E este grande mal teria começado quando tiraram as classes de latim e de artes aos seculares e as deram aos padres da Companhia. A partir desse momento,

¹¹⁵ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 39.

¹¹⁶ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 44.

¹¹⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 50.

¹¹⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 45.

¹¹⁹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 45.

deixou de se fazer caso destas duas profissões, pelo menos para viverem delas, ou para através delas conseguirem salário ou glória¹²⁰. E apesar da afinidade e da gratidão para com os Jesuítas – que noutras ocasiões manifesta¹²¹ –, revela ser da opinião de que essa exclusividade tinha tido malefícios para o reino. Por um lado, os padres estão sujeitos a obediência e, por isso, são incertos no que ao serviço do rei e do reino diz respeito; Depois – embora, no principio, quando o Rei D. João os pôs a ler humanidades e filosofia, pusessem muito empenho e cuidado em serem mestres doutos, e melhores que os demais... – foram-se descuidando, passando a não se distinguirem: «não fazem mais conta do que lem, que quanto baste honestamente pera apparecerem: levando seus intentos cada hũ nas pretenções da sua religiam a que pretendem subir: e não pera que fique lendo Cicero, ou Aristoteles toda a sua vida: ao ravez de quem por isto vive. Assi que mais lhes serve este exercicio de fazerem homẽns pera si que pera o Reino»¹²².

E o argumento maior é o facto de – ao contrário do que acontece com outras escolas – serem raríssimos os discípulos, não jesuítas, que tenham ganho nome numa das ciências que os padres ensinam... Não defende, claro está, que os Padres deixem esta profissão, mas que «se desocupem tantos quantos se nella occupam: e se empreguem mais dos que vam, em irem converter almas aonde a Messe he tanta: deixando aquelle offiço aos seculares que não tem tanto espirito e se contentam dos proes delle pera viverem sem quererem passar mares como os varõens Evangelicos. De maneira que os da Companhia, como pexes grandes andem no mar largo: e estoutros na agua doce como piquenos»¹²³.

3.3 – Reanimar o espírito

Impõe-se, depois, uma reparação urgente da «alma e do corpo» de Portugal, «que sam leis e armas com que as cabanas dos pastores se fizeram em Imperios, e a cuja falta se tornaram as monarchias em pobres chochas».

E – fazendo eco das vidas de Plutarco¹²⁴... – lança o repto para que o rei esperado concentre em si as facetas de capitão e de político. Escreve: «...começe ja V. A. de reparar, ajuntando em si os timbres de Legislador e de Capitão, que

¹²⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 46.

¹²¹ CASTRO, D. João de — *Tratado das Ordens: Ornamento, Honra, e Gloria de quatro Ordens, de que prophetizou o Veneravel Abbade Joaquim, em testemunho, e trofeos dos illustres merecimentos dellas, e delle*, Paris, B. N. L., cód. 4376, p. 123 r.-132 r.

¹²² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 47.

¹²³ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 48.

¹²⁴ PLUTARCO — *Vidas paralelas*. Trad. rev. por L. Nazaré. Lisboa: Amigos do Livro, 1978. Grandes clássicos da literatura mundial.

ategora, andaram repartidos: e estabeleça as suas ordenaçõens cortando dellas os ramos secos ou muytos viçosos; e enxerte outros tornando ao mundo el Rey Seleuco Locrenso e o Príncipe Licurgo. E porque a parte da alma excede em sangue e nobreza aa outra; lhe darei a preçedençia de lugares neste discurso»¹²⁵.

Tudo devia começar por uma fase de auscultação: convinha que pedisse pareceres sobre as ordenações do reino aos letrados da Universidade de Coimbra, ao «Regedor e Guovernador, cada hũ cos seus desembargadores», a todos os «Corregedores, Juizes, e homem calificado em letras de vosso serviço». O mesmo devia fazer «aos do seu Conselho que posto não sejam de letras sam de guoverno, pera entenderem as cousas delle e a poliçia do Reyno, que nellas andam muyto melhor que letrados»¹²⁶. Depois, deveria escolher «pessoas consumadas em letras; e muyto mais em virtude e bom zello sem emulação nem inveja» para apurarem todos aqueles alvitres que deveriam dar origem ao «armamentário legal» que, promulgado e traduzido em latim para que todos entendessem, deveria servir para todas as possessões de Portugal...

3.3.1 – Para a Nobreza de Portugal

As reparações legislativas deviam servir, antes de mais, para avigorar e proteger a nobreza de Portugal. Em primeiro lugar, importava «constranger por Lei os morgados de se irem criar e resedir» na Universidade ate aos dezasseis anos. Nem devia «tomar moço fidalgo» que nela «não tivesse resedido çerto tempo determinado»¹²⁷. De facto, parecia-lhe que, até àquela idade, em nenhum outro lugar poderiam servir tão bem o Reino:

«Que pois a gente de que prinçipalmente vos servis, sam morgados por terem com que poder servir: e ate 16 anos não sam pera nenhũ serviço polla pouca idade: a qual esta na frol de se ganhar ou perder na criação e ensino: em nenhũa parte poderam mais aproveitar que alli: lugar proprio disso: postos fora do bafo das Maeis e das casas: donde não tiram senão os viços de seus criados. Ganhandose mais co isto, que aa conta dos morgados iram os filhos segundos, que deixam ordinariamente perder por não jactarem com eles»¹²⁸. Todos se deveriam sujeitar aos Estatutos da Universidade para se atalharem os gastos e as vaidades, permitindo que tenham somente um cavalo para se treinarem. E por mandado real, deveriam estar em Coimbra «bons cavalgadores, destros mestres de esgrima: e dançadores, habilidades todas de mançebos que se compadeçem sem

¹²⁵ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 40.

¹²⁶ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 41.

¹²⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 48.

¹²⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 48.

empedirem o tempo do estudo». Assim como deveria ali «aposentar» «Capitães velhos e de nome» com os quais os mancebos pudessem conversar, afeiçoando-se desde cedo à milícia. O próprio Monarca, por exemplo real e bem do reino, deveria ter por costume criar em Coimbra o Príncipe e os Infantes, de forma a que estimulasse o cumprimento das ordenações dos morgados e o florescimento de toda a nobreza do reino¹²⁹.

Depois, os alvires centram-se nas filhas dos nobres e dos fidalgos – que são sem número... – e que «por pobreza deixam de casar e se metem freiras por remedio de vida, ou ficam no mundo; sem darem de si huns bravos vassallos aos Reys que lhe possam dobrar os estados. Perdendose sem se cair nisso as excellentes raças e linha de muytas familias, quaes illustres, quaes nobres e extendendose e liandose outras castas bravas e ignominiosas por serem ricas; dadas aa mercancia, a que tem asco a nobreza do Reyno, poronde he pobre; constringida porisso a se misturar como ruim sangue, e a ficar impura, multiplicando cada dia e propagandose aas outras maas geraçoens. A que se devera atalhar com algũa lei dos dotes se fora possível; ou ao menos remediar no presente com emprastos»¹³⁰. Importava, por isso, mandar que se fizesse um levantamento de todas as donzelas até à idade de trinta e cinco anos, não só para lhes poder «fazer mercês», mas também para as obrigar a serem virtuosas e a não se esquecerem de sua honra, casando por se acharem pobres e mal dotadas. E aquelas que entram nos mosteiros que o façam por virtude e amor divino e não por necessidade para que não venham a dar «pior conta de si sendo Virgens do Verdadeiro Deos, que as Romanas Vestaes, sendo dos Idolos. Assi que desta maneira as que se fizerem religiosas seram de vontade e sanctas: e as outras do mundo com as esperanças conservaram a virtude e honestidade: fazendose falar pello mundo com louvores, as molheres portuguesas quando nenhũas se fazem»¹³¹.

3.3.2 – O «mal peçonhentissimo do Reyno»

Outro intuito legislador – nitidamente mais desassossegado... – dirige-se para os cristãos-novos, «mal peçonhentissimo do Reyno»¹³², o «erpes que faz apodrecer o corpo português», que têm «sujado» muitas linhagens illustres «chupando perpetuamente o sangue dos Portugueses pollas veas dos arrendamentos e

¹²⁹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 49.

¹³⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 62.

¹³¹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 63.

¹³² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 64.

tráfegos: profanando ate o sagrado e o profano»¹³³. E diz entender por cristãos-novos só aqueles que o forem da parte de pai e da mãe, porque reconhece estar meio Portugal mesclado, caindo essa mescla em muitas casas illustres e nobres. E «não podera dar outro talho melhor, que avellos por todo christãos velhos: tendo vigor a ordenação nos que dahi por diante se misturarem».

Na leitura que faz, esta era uma realidade a precisar de «severissimas leis» e enuncia os conselhos seguintes:

– «mandar; que todo o christão velho, fidalgo, nobre, ou pião de qualquer sorte e qualidade que seja: que casar com christãa nova; ou christãa velha fidalga, nobre ou baxa que casar com christão novo: percão todas as honrras, foros, dignidades, e cargos da Coroa ou publicos: ficando sogeitos aas leis a que ja forem os christaos novos: e não somente elles; mas seus desçendentes; sem ja mais gozarem dos privilegios de christãos velhos»¹³⁴.

– proibir que pudessem ter cargo em casa d'El Rei, ou officio público;

– proibir que tivessem rendas - «porque pollos taes arrendamentos se engrossam os christãos novos: enchendose de riquezas; e consumindo em si a substancia do Reyno: vindo a tyrannizar a V. A. e a todos os seus vassallos na conjunção das neçessidades: e fazendo a fome ou sede quando querem: comendo nos e bebendo pollas mãos dos mores enemigos que temos»¹³⁵. Os cristãos-velhos, pelo contrário, sendo ricos, ajudarão o rei e a Pátria movidos pelo amor natural que lhe têm, e não haverá o risco de fugirem para o «Gulfo», «Sallonique», onde, depois de ricos, vão judaizar livremente;

– proibir que saíssem para as ilhas, o Brasil, a Índia ao qualquer outra parte dos senhorios de Portugal, porque, quando vão, é para «comerem os tutanos dos christãos velhos» e para poderem judaizar livremente entre gentios e Mouros. E aqueles que dessas partes saírem deveriam ficar proibidos de a elas regressarem¹³⁶;

– ordenar que fosse preso todo o cristão novo ou judeu que entrasse em Portugal, mesmo que dele tivesse saído «Porque sabera V. A. como os christãos novos não fazem outra cousa que sair pera estas partes aonde se instruem no Judaismo, e depois se tornam a Portugal a danarem os outros, e a os confirmarem na incredulidade: sendo algũs mandados dos seus rabinos a fazerem o dito

¹³³ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 64.

¹³⁴ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 65.

¹³⁵ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 66.

¹³⁶ «Se ouver quem diga que despovoara V. A. com isto as terras: respondo que tendes a Beira e Entredouraminho, donde podeis povoar muytos mundos e mais não ficarem as ditas provinçias desabafadas. Quanto mais que as podeis habitar com estrangeiros catholicos: como ha hoje muytas raças delles nas Ilhas, os quaes sam finissimos Portugueses» – CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 73.

offiçio»¹³⁷;

– «franquear a saída aos christãos novos; pera onde quisessem» desde que seja para fora dos seus senhorios... «e em podendo por meo das conquistas, os deveis de passar de Portugal a algũa terra conquistada, arrancandoos todos do Reyno sem deixar hũ: e satisfazendoos aonde fossem passados, de terras aventejadamente das que deixassem»¹³⁸;

– impedir – por fim – que tomassem apelidos portugueses, muitas vezes de casas illustres: «ca por estas partes, se fazem das mesmas casas aa conta das alcunhas, sendo por ricos e mercadores estimados e conhecidos; e outros aa sombra destes, fazendose fidalgos: sem aver quem lhes va a mão mostrando ao mundo quem sam: por não aver ca outros senão elles, e acreditaremse todos»¹³⁹.

E, em jeito de conclusão, exterioriza o lamento de as religiões aceitarem cristãos-novos, «ordenando tambem muytos delles saçerdotes e Prelados, e dandolhes curados segundo as valias que tem», sendo isso o «mayor perigo da alma e desventura de Portugal». Como argumento, conta que, na altura em que estava em Inglaterra, «foi ter a Londres hũ christão novo, frade dos descalços, o qual pregava a vinda do Messias aos christãos novos ali estantes»¹⁴⁰. E em Paris havia um outro, «frade do Carmo», que prega o judaísmo «correndo estas partes onde os ha, e confirmandoos na sua maldade: como faram outros secretos. Agora veja V. A. o que deve cuydar dos do seu Reyno: e se se deve por cobro a isso»¹⁴¹.

Por isso, tendo em conta «a podridão do corpo que pede ferro e fogo» apelava ao rei para que não considerasse estas medidas ásperas ou severas. E aconselhava-o a olhar para a história, a considerar a liberalidade e as mercês que o Rei D. Manuel e o Rei D. João lhes concederam, aceitando-os como «naturaes», dando-lhes «offiços na Casa real, e cargos publicos», «igualandoos com os illustres, e aventejandoos de muytos enfidos nobres: liaram os com as casas antigas do Reyno: deixaram os guovernar a Republica: o trato e a riqueza nas suas mãos lha puseram»¹⁴², e «fizeram elles tudo ao contrario: crescendo

¹³⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 74.

¹³⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 75; «Alem disso que aproveita a V. A. a riqueza que elles tem? se nunca vos ajudaram, nem deram a vossos vassallos outra ajuda que espreitaremvellos afogados nas neçessidades, e trabalhos, pera os acabarem queimandolhes a suas rendas: e revendolhas depois que esfaïmam o tempo. Portanto que vai a V. A. em elles terem muyta riqueza, e a levarem: pois a tem somente pera vos fazerem, e aos vossos mal com ella. Quanto mais se so oitenta fidalgos em Africa prometem quatroçentos mil cruzados por se resgatarem? como não dara V. A. muytos milhoens douro por resgatar tantos milhares de vassallos, e remir seu Reyno de cativoiro de Judeos?» – CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 76.

¹³⁹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 80.

¹⁴⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 81.

¹⁴¹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 81.

¹⁴² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 83.

cada vez mais nas merçes e não no porque lhas davam: judaizando como dantes; e crucificando de novo a nosso salvador em seus santissimos sacramentos»¹⁴³. Por isso «Açoutai, açoutai tam mãos estrangeiros desagradeçidos: não façaes thisouro de Judeos: tornayos a seu juizo em virga ferrea: alimpai Portugal delles: diferençayos de vossos vassallos: penem por suas maldades e ingratidão: saiba o mundo suas culpas e vossa justiça, e fique nosso redemptor conhecido em vossas obras»¹⁴⁴.

3.4 – Aparelhar e exercitar o «corpo»

Por fim, impunha-se que reformasse as armas. E as advertências são aqui particularmente fundadas e esmiuçadas. É um esboço estruturado sobre o estado bélico e um projecto bem definido sobre a reforma e modernização que se impunha¹⁴⁵... Começa por recordar, com nostalgia, o passado glorioso e beligerante de Portugal... Mais do que reformar as armas, importava «forjalas de novo nos Portugueses» que via hoje desacostumados e incapazes de as vestirem para defenderem a sua liberdade...

E, nos dias que vivia, novas razões havia, outros perigos surgiam: é «a alteração de todas as naçõens vesinhas, e apartadas (...) inquietas co seu e cos olhos no do seus visinhos, levadas todas da cubiça e muytas de heregia: forçado he V. A. de se prevenir e dar armas aos seus vassallos contra os diluvios do Norte quando trasbordarem»¹⁴⁶.

Convinha que começasse por fortificar as cidades e as vilas principais do reino segundo a «usança moderna», «visto como Portugal he tam piqueno, e tam nu de fortificaçõens, que não tem mais que as do tempo das bestas»¹⁴⁷.

Depois convinha tratar da soldadesca, «ossos e nervos dos Reynos»¹⁴⁸. Tendo em conta o definhamento por que Portugal passava, diz ao rei não ver outra alternativa se não solicitar aos povos, em Cortes, «que lhe sustentem por dous ou tres anos cada freguesia hũ soldado de seis cruzados de paga. E como no Reino hajam tres Arçebispados, e dez Bispados, a rezão pouco mais ou menos de huns por outros, os Arcebispados a mil freguesias e os Bispados quinhentas: fica V. A. tirando o numero dos oito mil, os quaes exercitados e ensinados como

¹⁴³ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 84.

¹⁴⁴ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 87.

¹⁴⁵ Martim de Albuquerque vê – na abordagem à questão das armas... – sinais que o levam a admitir a tese de que D. João de Castro tenha «lido» e «aproveitado» os «ensinamentos da *Arte della Guerra* de Maquiavel – cf. ALBUQUERQUE, Martim de — *Maquiavel e Portugal (Estudos de História das Ideias Políticas)*. Alétheia editores, 2007, p. 203-205.

¹⁴⁶ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 51.

¹⁴⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 51.

¹⁴⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 52.

se andaram em guerra: ficão pera com outros tantos bisonhos, ou dous terços delles, quando o tempo requerer, fazerem hü bom campo de infantaria»¹⁴⁹.

Aos mesmos arcebispados e bispados deveria mandar pessoa de sua confiança para escolherem em cada freguesia – entre os mais nobres e honrados, e os mais preparados para a guerra – dois mancebos entre os 18 e 24 anos, «não lhes valendo nenhüs privilegios, senhores ou validos, nem ainda V. A.: pera não acodirem quando os chamarem. Porque desta maneira que menos appressão podeis dar ao Reyno que repartirdes esta carga igualmente por elle sem se emxergar: pois apontar não mais que dous homëns em cada freguesia, e tirar hü so. A causa porque quero que se apontem dous he porque se morrer o primeiro apontado, ou faltar de todo por algü legitimo respeito: ou constringer neçessidade levantar gente de novo: haja sempre o segundo nomeado que com facilidade supra: E quando quer que V. A. formar campo, ouvera de deixar outros dous das mesmas condiçoens, apontados nas freguesias»¹⁵⁰.

Para disciplinar estes oito mil soldados, devia escolher «consumados officiaes de guerra, bem acostumados» a quem deveria «avantajar as pagas» e dar toda a autoridade e todos os privilégios do seu officio¹⁵¹... A todos deveria dar as «suas ordenaçõens de guerra, com todo o rigor guardadas: que doutra maneira não ha milícia velha, quanto mais na sua naçença»¹⁵².

As armas com que se deviam dotar eram as que se usavam então na Europa «com Corsoletes, e fogo: fazendo prinçipal estado da piquaria, dandoa aos mais honrrados como cousa que nella consiste a fortaleza do exercito, fazendo a outros arcabuzeiros e a outros mosqueteiros segundo as forças de cada hü: mandando V. A. guardar a todos a hüa os estylos em as manearem, e dos mais actos da guerra que lhe parecerem milhores de todas as naçõens»¹⁵³.

Armados desta maneira, e formados os Terços, devem ser exercitados todos os dias pelos officiaes, aprendendo a manusear as armas e treinando como se estivessem «em guarnição ou em campanha»; E os terços deveriam percorrer Portugal para que a despesa de alojamento fosse distribuída pelas várias terras e para que o contacto com os soldados facilitasse em todos os portugueses o

¹⁴⁹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 52.

¹⁵⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 53.

¹⁵¹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 54.

¹⁵² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 55.

¹⁵³ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 55. Para que o reino se enriquecesse de armas, deveria «mandar que todos os seus criados, fidalgos, e nobres de posse; tivessem armas de provas: e os que não pudessem, segundo suas possibilidades se armassem de Corsoletes, mosquetes ou arcabuzes de mecha: não consentindo pedernal senão aos de cavalo. Dandolhes e mandandolhes dar muytos rebates; e fazer muytas mostras, pera ver como estam aperçebidos: e fazellos sair ao Campo com seus criados, (aos quaes daram seus Senhores armas segundo sua posse)» – cf. CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 60.

conhecimento e a inclinação para a guerra¹⁵⁴.

De três, ou de quatro em quatro meses, deviam servir nas armadas para serem também soldados de mar, que provessem os lugares de África, revezando-os de seis em seis meses. «E desta maneira não seriam menos nomeados, nem piores soldados que os de Italia que tanto nomeamos, os quaes não tem mais exerciçio que este. Pois se V. A. quiser pesar o valor das naçõens e as partes dellas pera a milícia: achara que ainda que he Rey de pouca gente, o he da frol do mundo: porque geralmente de todos em esforço nenhüa se lhe iguala: como se ve nos feitos que cada hora fazem na India e em Africa os homëns baxos cada hü por sua pessoa se não por ordenança: o que se não ve na gente baxa estrangeira e muyto menos tem igual no ser da honrra: quase me atrevo a dizer, que anda mais vivo nos lavradores de Portugal, que nos fidalgos destas partes. A qual he so que faz fazer os feitos que nos espantam»¹⁵⁵.

Para prestigiar as armas, deveria honrar os bons soldados com cargos e officios da casa real e com as insígnias de cavaleiro. E convinha que os ditos officios, cargos e distincções não passassem para os herdeiros – que poderá recompensar com rendas e mercês... –, mas serem sempre propriedade dos que delas forem merecedores¹⁵⁶...

Não menos importante seria nomear algumas pessoas para traduzirem «em linguagem alguns livros assi antigos como modernos, importantissimos da milícia, que ha em latim e em italiano, pera espertarem co elles os soldados noveis, e se aççenderem outros a o serem: aprendendo na experiencia alhea, e sabendo o que sem ajuda da lição não alcançaram perfeitamente. Causa de que Portugal sempre esteve nu»¹⁵⁷.

Por último, fala da conveniência de que se não fizesse navio «senão de çertas feiçõens e traças» para que todos servissem para a guerra e fossem capazes de se defenderem dos corsários. «Porque não parece rezão – escreve – sendo o Reyno piqueno e tudo navegaçõens; faça cada hü o seu navio da feiçõ que quiser por levar mais toneladas sem respeito do bem publico: antes parece que convem que o faça de menos porte, e que seja navio de guerra assi pera serviço do Reyno: como para se defender; mandandoo armar convenientemente, com algüas vezes se lhe meterem soldados dos Terços pera sua guarda: e pera se tambem fazerem praticos: mas que custem as mercadorias, mais caras, com tal que fiquem seguras. Não saindo vella nenhüa pera fora, que não leve cada marinheiro seu arcabuz: fazendoos aa força de leis bem guovernados»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 56.

¹⁵⁵ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 57.

¹⁵⁶ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 59.

¹⁵⁷ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 60.

¹⁵⁸ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 61.

3.5 – Prosperar Portugal

A transcorrer todo o *Discurso* – de uma forma esparsa... – persiste a ideia do definhamento progressivo, do empobrecimento endémico¹⁵⁹, que resultava de mentalidades, costumes e códigos legislativos que importava alterar... Era o caso da «mercancia» a que a nobreza de Portugal tem asco... É o facto de, em Portugal, todo o homem honrado desprezar e recusar ser «chatim», tendo-se esse ofício como actividade de Cristão-novo – pois quase só eles o eram – e, portanto, desonrosa¹⁶⁰... Por isso, a nobreza vê-se constringida a misturar-se com «castas bravas e ignominiosas» por serem ricas...

A solução é instituir em Portugal o que se faz na Índia, onde «todo o homem alto e baxo depois de jubilar nas armas; se da a çhatina sem se affrontar nem perder hü fio de sua honrra»¹⁶¹. E, depois, o rei devia estabelecer mercadores cristãos-velhos nas principais cidades da Europa, porque Portugal depende da mercancia e da correspondência com elas... Esses nobres portugueses seriam os «cônsules da nação» e os estrangeiros entenderiam que os mercadores cristãos novos «não eram legítimos portugueses (...) senão somente nascidos em Portugal»¹⁶². E com os mercadores cristãos-velhos teria a certeza de que a riqueza criada viria de facto para Portugal e poderia contar com eles para o avisarem de tudo o por aquelas partes se passar¹⁶³...

4 - Conclusão

Entre as muitas razões que há para aceitarmos a importância e a particularidade do *Discurso fallando com El Rei*, destacaríamos duas: a primeira é a sua singularidade no que ao contexto histórico e verbal diz respeito...; e a segunda é capacidade que tem – apesar da impulsividade e da nudez de erudição... – de representar o dinamismo e a evolução da literatura do género.

De facto, em muitos aspectos dialoga com a tradição: é a concepção mística e teocrática do poder; é a defesa das leis fundamentais e do papel legislativo do governante e é o uso de processos retóricos, de *Loci Communes*, ou seja,

¹⁵⁹ cf. CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 52.

¹⁶⁰ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rei...* Ed. cit., fl. 69.

¹⁶¹ CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 68.

¹⁶² CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 69.

¹⁶³ «Atrévome a dizer hüa cousa que quando fosse impossivel (o que não he) açhar christãos velhos mercadores, e fazellos pera todas as cousas: que devia V. A. de chamar mercadores catholicos de frandes, e de Alemanha por serem os de mais verdade e menos prejuíçias: e naturalizalos: querendo antes estes estrangeiros no Reyno: que christãos novos tambem estrangeiros, e tam cheos de toda a maldade» – cf. CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rey...* Ed. cit., fl. 72.

imagens e metáforas da doutrinação política medieval e renascentista¹⁶⁴. Veja-se, por exemplo, a metáfora do «rei/sol»¹⁶⁵; veja-se o aproveitamento – embora com uma apropriação muito particular... – da vetusta e tão recorrente metáfora da pátria como um corpo¹⁶⁶...; veja-se a ideia da «república» ideal, perfeita na alma e no corpo; a ideia de reformar a alma – entenda-se, as leis – e exercitar o corpo, ou seja, as armas...

O *Discurso* – testemunhando as novas configurações de muitos textos do género... – tem uma marca arbitrista bem vincada: D. João de Castro, sentindo-se herdeiro, representante de uma estirpe que tinha prestado tão bons serviços à monarquia, usando a sua experiência e os cerca de dez anos de abnegados serviços, coloca-se numa situação de proximidade com o Rei esperado, cedendo-lhe o diagnóstico do estado pátrio e tentando influenciá-lo nas deliberações futuras... E o escrito tem uma vocação pragmática, um claro realismo político e económico. De uma forma esmiuçada, diagnostica os males do reino e sugere remédios sobre a reforma das instituições, das leis e dos costumes... A política deveria servir para restaurar e conservar o reino. Para isso – para além da necessária preservação dos valores, das virtudes e das instituições... – importava cuidar do comércio, do trato de mercancias, enfim, da economia...

É caso para dizer que, na vastíssima obra de D. João de Castro, o discurso arbitrista precedeu o discurso profético...

¹⁶⁴ BUESCU, Ana Isabel — *Imagens do Príncipe...* Ed. cit., p. 64-72.

¹⁶⁵ «Agora quero entrar com V. A. em seu Reyno quando amanheçera ao seu povo com o príncipio do dia das felicidades; apareçendolhe no carcere de Portugal, e afugentandolhe as trevas do cativoiro, e de senhor estrangeiro: com tornar como sol a cada cousa a sua cor; como da liberdade, do gosto, do estado, da honrra, da nobreza e de tudo» – CASTRO, D. João de — *Discurso fallando com El Rei...* Ed. cit., fl. 35; Veja-se, por exemplo, a carta do Desembargador Gonçalo Dias de Carvalho em que se dá nota dos tópicos recorrentes e das imagens usadas na literatura do género... Entre outras metáforas está esta do Rei/Sol: «huns, o comparam ao Sol porque assi como o Sol com a universal vista, dà a luz e quentura a toda a terra: e he couza de pureza della, pola purificaçam que faz nos vapores que da terra saem (...) assi o Rei, he hum Sol para seus subditos, a que tem obrigaçam de visitar com igual vista, e quentura para alimpar as desordens que antrelles ouver, e os conservar em paz, e quietaçam política» – «Carta dirigida a El Rey Dom Sebastiam Nosso Senhor feita pello Doutor Gonçalo Dias de Carvalho», in FARINHA, Bento de Sousa — *Filozofia de principes apanhada das obras de nossos portugueses*. Lisboa, 1786, tomo I, p. 97.

¹⁶⁶ CIVIL, Pierre — *Le corps du roi et son image. Une symbolique de l'Etat dans quelques représentations de Philippe II*. In *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles. Colloque International (Sorbone et Collège d'Espagne, 1-4 octobre 1990)*, 1990; ALBUQUERQUE, Martim de — *Para uma Teoria Política do Barroco em Portugal – A Summa Política de Sebastião Cesar de Meneses (1649-1650)*. «Revista de História do Centro de História da Universidade do Porto». Vol. II, 1979; MARAVALL, Jose Antonio — «La edea de cuerpo místico en España antes de Erasmo», in *Estudios de Historia del pensamiento español*, I, Edad Media, 3^a ed. Madrid, 1983, p. 181-89.

Critérios de edição

Guiámo-nos por um princípio fundamental: respeitar em absoluto o autógrafo sem nada lhe acrescentar, suprimir ou alterar.

A mudança de folha será indicada por um traço oblíquo seguido do número respectivo entre parêntesis curvos – / (fl. 1).

As letras ou palavras entrelinhadas, ou à margem, pôr-se-ão entre < >.

As palavras – ou partes de palavras – cuja restituição é indispensável para a compreensão do sentido do texto serão escritas entre [].

As lacunas e as partes rotas ou ilegíveis, que não foi possível reconstituir, serão representadas por ponteados.

Discurso fallando com El Rey
D. Sebastião ¹

/ (fl. 1)

Que maravilha he em ano tam profetizado dellas, e fallado dos antigos em seus escritos; estar ainda que não pareça nada somenos em qualquer tempo sabida: como por me com a pena a falar hoje em Paris aos 25 de julho do ano maravilhoso de 1588, com Vossa Alteza tido por morto do comum dos homens; e dos mesmos por desvario portugues falarse nelle, quanto mais com elle. Mas eu que por fe tomei a empreza de resuscitar V. A. por virtude de profeçias, nos corações e opinião de vossos vassallos: a vou seguindo agora comigo so como se ja vira V. A. apparecido por merçe e grande misterio do Altissimo: ou pello menos ancorado com as sagradas revellaçoens, o espero antes que este ano se passe, com as mais bençõens que Deos vos tem / (fl. 2) lançado e ao vosso povo pera diante. E pera que V. A. veja as fontes donde manaram tantas maravilhas, desenrolarei hü pouco minha vida, quanto baste pera se ver com decoro o que prometo.

No ano de 1580 alevantandose o Senhor Dom Antonio por Rey, me achei em Entredouraminho; onde, sabendo esta nova, e como o Campo D'el Rey de Castella entrava pollo Reyno: me determinei a me ir açhar na defensão delle, pondo a pessoa e vida, por quem os meus antepassados, que me tinham deixado o ser, as tinham postas: e isto ainda que eu não fosse criado nas armas, e minha profissão de algüms annos de Theologia, bem differente da que se me apresentava: mas porque o saber nunca danou senão a quem o quis torçer, e pera se açertar com que se devia, foy sempre buscado dos sabios: não quis eu perder os anos que empreguei em busca delle, senão ganhalos nos olhos dos mortos, e de bem poucos vivos, comprindo com o que o saber manda e ensina: que he morrer e por a vida polla Patria como fiz: achandome em Alcantara, onde fom- / (fl. 3) os, como não Portugueses, rotos pollo Duque D'Alva indo dahi seguindo os artigos de morte do Senhor dom Antonio, a te Viana aonde todos nos apartamos: Depois o fuy buscar a França duas vezes; hüa antes da armada de Philippe Estroça; outra depois da perda da Ilha Terçeira onde me tambem achei. E como desta derradeira tivesse os olhos mais claros, e cada vez muyto mais por obra da experiençia, hia cada dia ponderando as cousas, e medindo as obras do Senhor dom Antonio com tamanha machina como era a restauração daquelle Reyno. Da qual ponderação vim a perder todas as esperanças do que mais desejava, e porque em vão me tinha tantas vezes com tanto gosto arriscado: pois o dito Senhor de quem ellas dependiam, hia degenerando cada vez no valor, guoverno, e costumes dos gloriosos Reys de Portugal. Polla qual causa eu, açcendendose em mim novos espiritos de algüa faisca de meus avos, me resolvi de deixar quem te então tinha / (fl. 4) seguido, pois não era a empreza, e por toda a minha industria e vida em espertar Portugal por algüms meos, abridolhe os olhos pera ella: e fazella

tomar, a espiritos merecedores sem erro. Ora pera encubrir este meu desenho, inventei logo comigo que faria V. A. vivo por dito de pessoas que se acharam na batalha, e por algüms juizos de Astrologos com algüas profeçias troçadas pera este fim: e isto porque se não sentisse, nem dese, na minha determinação, e eu neste escuro, me fizesse contar entre os que libertaram suas patrias. Finalmente eu me sahi de seu serviço estando em Inglaterra, e me vim a França, aonde pus logo as mãos aa obra, e trabalhando sobre desenterrar pronosticos que fizessem V. A. vivo; descobri profeçias que me converteram a crelas de verdade, andando ja combalido d'antes d'algüas sombras do mesmo que tinha descoberto. Polla qual rezão larguei por mão a empreza que de çiso tomava, e abraçei com a de que zombava: aproveitandome eu primeiro della, e depois / (fl. 5) partindo de tam milagrosas novas com os que as quizeram, que foram poucos. Nem devo ser notado de ligeiro em o crer, pois em tantas profeçias, e tam varias, dos tempos antigos e modernos, por pessoas tam sanctas e de boa vida; vi o discurso de V. A. todo ao vivo debuxado, começando de seu nascimento, nome e successão, e da tornada e sucesso com o seu cativo, e cousas misteriosas e secretas acontecidas nelle, vindo milagrosamente a liberdade, e reempossessão de seu reino dando ho e guardando ho Deos pera maravilhas do mundo: pois tem escolhido V. A. pera arrancar a seita mahometana, e toda a outra que lhe encontrar a sua; e pera senhorear Africa, Asia e Europa sogeita ao Turco, de quem Triumphareis: reformando o Mundo com a ley Evangelica, e cheirosos costumes juntamente com o Papa Angelico (que assi lhe chama as profeçias) o qual fogindo da gram scysma e perseguição da Igreja que então avera, se vira acolhendo a Vossos Reynos e emparo: / (fl. 6) elegendovos por Emperador Romano, passando o Imperio de Alemanha aa Casa de Portugal: a quem V. A. restaurara aa sua Cadeira Pontifical; desabafando a Igreja das dores em que estara, com vencer e anichilar seus inimigos em virtude das cinco chagas daquelle Deos poderoso que volas deu por armas: Não falo nas particularidades e meudezas profetizadas da vida de V. A. e entre meos della, por não ser este agora o lugar pera me nellas deter, inda que pera gloria de Deos por quam grande e bom Senhor nellas se mostra, todo o lugar lhe he devido pera se nellas falar. Pois como quer que, estas maravilhas hüa e outra vez ponderadas me viessem a erguer o coração da terra, e a encheremmo de alegria: hüa prinçipalmente vençia todas, que era dos grandes dotes da alma e corpo, que as sanctas visõens apregoavam de V. A.. E posto que so por vosso vas / (fl. 7) sallo tivera por bemaventurança na terra vosso aparecimento, quanto mais com mundos de outras rezõens; como sam as grandissimas obrigações e conhecimento que devo aas honrras e grandiosas merçes que V. A. fez a meu Pay e a sua casa: cuidoo que por libertardes o vosso reino, se não tivera fe, estivera perto de idolatrar com V. A. tam alto ponho o

bem: esmaltando todas estas felicidades as Heroicas virtudes de seu espirito e corpo, as quaes se realçam sobre tudo coroados todos estes gostos eternamente. Nem me tenha V. A. isto a lisonja (peste irremediavel das Cortes) mas a ocasião do proposito, como os mesmos profetas nolo deixaram: tomadinho eu por espartador do muyto e inestimavel que V. A. deve ao Verdadeiro Deos que tanto o quer exaltar e engrandeçer, fazendo com maiores obras das que esperamos, verdadeiras tam in- / (fl. 8) credivéis profeçias. Vendo eu todos estes misterios, e parecendome que podia ir buscar V. A. aonde quer que estava, por merçe de quem o guardava: propus comigo de fazer este discurso politico, e o ter feyto pera lho oferecer; como costuma o lavrador das fruytas e pobres dõens do seu campo fazer presentes ao Senhorio que de novo lhe he vindo, em sinal e festa do gosto e alegria de sua vinda. Sem me parecer que mereça a minha fruyta ir a mesa de V. A. pera se della servir mais que da vista: e ainda pera que nisso, de sua real grandeza e beninidade me honrre, e agardeça o pobre serviço de meu juizo. Avendome todavia como os que offerẽem aos Grandes do Mundo bellas traças de fortalezas e edificios, dos quaes escolhe o Rey e Senhor a que lhe bem parecer, fazendo de todas ellas hũa muyto mais excellente e engenhosa. Não pondo V. A. os olhos em quem sou; nem nas cousas de estado / (fl. 9) porque tenha passado: senão somente na propria valia dellas: porque assi nem a perola (se ouver algũa) perca o preço por se achar na ostra, nem o diamante sua estima: por sair da terra: mas olhando pera ... fazendo sua experiencia pedra de toque real do que vou dizendo.

§ 1

Começando pois da ausencia de V. A., a primeira cousa que se offerẽe sam os guovernadores que deixastes pera guovernarem vosso Reyno: os quaes tam levemente contra toda a rezão e obrigação que tinham; largaram a outrem vosso sceptro que lhe pusestes nas mãos: desestindo dos poderes que tinham: sem se opporem por vos: como vassallos principaes; não falo ja como vossos guovernadores em vosso lugar deixados, obrigados a morrerem por V. A. desaparecido, contra todo o que quisesse usurpar Vossa Coroa sem que primeiro constasse com clareza que o estado do Reyno e senhorios pede: e o tempo (quando menos), concedido pollas leis fosse espirado. E posto que hoje quase todos sam feitos / (fl. 10) terra, não deixão de mereçer as suas cinzas serem em algũ acto publico reprehendidas: pera que vossos vassallos no tempo vindouro não cayam no mesmo erro contra vossos successores; e lhes fique tal reprehensão por baliza do serviço real daquelle Reyno: e os estrangeiros alleguem com vossos feitos, como hoje fazemos com os dos Gregos e Romanos, enchendo nossos escritos de espanto. E comecem as naçõens a conceber o que de V. A. esta profetizado: vendinho começar logo a reluzir no governo.

§ 2

Succede logo a pressa do Cardeal em se querer assentar na Vossa Cadeira real, excluindo, quanto no tal acto, V. A. della: quando o povo mais se occupava em lagrimas e desaventuras por desafogar as dores, que em cuidar noutro Rey a que ouvesse de obedecer: pois não lhe ficava sombra de consolação que hũa voz confusa que corria de V. A. ser vivo, a que se arrimava mais pera se consolar, do que podia e valia a dita voz. Mas nem com todo este rumor deixou de ser Rey: ou / (fl. 11) levado da fermosura do mando: ou empuxado por Conselheiros e criados a fim de suas pretençõens: podendo sem duvida o dito Senhor tirar maiores direitos reaes de gloria e fama do mundo, do que achou no Reyno se se disera que nova tam desaventurada lhe avia tirado a vida, e não feyto Rey. Aquy se envolve juntamente a Camara de Lisboa que como Princesa; ... na obra; lhe assistia não somente pospondo V. A. em o erguer, mas sem aver neçessidade de se assodar: nem correr algum risco o Reyno na dilatação de se chamarem as outras Camaras a Cortes pera resolução de tam importantissimo e supremo caso: de seu poder absoluto lhe deu o sceptro no Espirital de Lisboa ...oxado venenosissimo com que se foi empeçonhando Portugal, e de que tam deshonorradamente acabou mostrandose tam fracas de guovernarem os Portugueses naquelles actos que não somente não o reclamaram, mas nem se deram por açados os mais povos da pouca conta que delles fez o de Lisboa: tyrannisandolhes seu direito: antes cuidou que lho agardeçeram; vergonha grandissima de Povos.

/ (fl. 12) Heys se chama a Cortes no interreyno do Cardeal pera se tratar da successão e herança daquelle estado, porquanto as paredes velhas do dito Senhor hiam cada dia caindo, sem se esperar que durassem te as cousas do Reyno assentarem: Polla qual rezão ellegeram os procuradores dos povos hũns tantos juizes pera determinarem o direito de Portugal de cujo era: e juntamente outro numero de guovernadores pera guovernarem em caso que Deos ordenasse algũa cousa do Cardeal sem estar a causa determinada. Mas este Interrey (pera que comesassem os povos a çeder de seu direito) ellegeo daquelles mesmos juizes e guovernadores os que elle quis; tendo ho assi metido em condição nas Cortes, quando se accordaram co elle pera os ellegerem. Em o qual acto os Portugueses renunçaram a posse de sua liberdade, dando fracas mostras de homẽs de Estado: pois se contentavam de serem elleitores de çerimonia; como quer que emfim elleitos eram, não os que elles mas os que o Interrey ellegia: danosissimi- (fl. 13) mo exemplo aa Coroa daquelle Reyno não sendo autentica e publicamente reprovado: porque quanto mor autoridade V. A. der ao seu povo Portugues, e mais nelle fizer sendo amigo de seus Reys, tanto mais perpetua pera sempre seus successores e seu patrimonio real, hoje alienado por tal falta: venerando V. A.

desta maneira, e estabelecendo os troncos donde viestes a erdalo.

O mais feo de quanto consentiram os povos, he mandarem çitar os pretensores, como se mandaram pollo mundo buscar quem os viesse tyrannizar e fazer escravos. Mas bem parece que se não acharam então em Portugal aquellas cabeças, coraçõens e braços portugueses, que se tinham achado no campo D'Ourique; quando ellegeram por Rey o inclyto dom Afonso Anrriquez Vosso primeiro Padre, sem mandarem çitar o pretensor: nem os do tempo do invictissimo Rey dom João; o primeiro; os quaes as çitaçoens que fizeram, foram pera a famosa batalha de Algibarrota / (fl. 14) e outros com que sustentaram sua terra: não falando dos outros que com os mais Reys gloriosissimos quizeram antes murar Portugal com seus ossos, fazendo grandes cavas de feridas alagadas de sangue: que deixarem hü torrão de terra, ou hü grão de liberdade menos a seus descendentes, do que receberam de seus antepassados: bem ao contrario do nosso tempo.

Neste entremeo veo aquella grande çhea de sobornos, que alagou tantos Portugueses: levou tantas casas antigas: derrubou as mais grossas colunas sobre que se estava: e fez a grande perda e dano falado na honrra portuguesa. Agora veja V. A. se mereçe tudo isto ser muyto bem balisado por honrra das memorias de Vossos Visavos; e pera farol dos vassallos de Vossos successores.

Por remate do proposito, representarei a V. A. as circumstançias soberanas que agravam o passado, sem me deter em particular, nem tomar a pena de historiador, senão quanta for / (fl. 15) a jurdição de meu intento. Primeiramente he de ponderar que se perdeo V. A. a 4 ou 5 de Agosto: e a armada depois disto teve por fazer vella outros tres ou quatro, gastando na retirada pera o Reino muytos dias: poronde do mes de Agosto era passada a mor parte: e os que nella vinham não sabiam mais: que em soma: as tristes novas de ser tudo perdido, por se não averem achado na batalha, nem terem tempo pera depois della se enformarem na verdade das meudezas: nem os que se acharam e escaparam sabiam mais que de si e inda escassamente: vendose que la ficava tudo, aonde por consolação se tinha o que ficava cativo: sem aver nenhüas novas de V. A. mais que o murmuro do povo que o fazia vivo, e vindo na armada escondido: allegando pera isto algüms com profeçias, as quaes logo forão vedadas como se deram mas novas. Sem embargo desta voz que corria, foy o Cardeal aos 26 do mês de Agosto erguido por Rey, e recebido por todos, nemine... Pois cresea algühora senão com grande ignominia dos Portu- / (fl. 16) gueses: que em tam breve tempo, em que se não podia saber na verdade do que era feyto de V. A. se não somente não appareçer por se aver perdido em Africa; longe de nos: em reyno çerrado a estrangeiros: núa batalha campal: ficando tudo em poder de milhöens

de Mouros: sendo de terras remotissimas: gente barbara de costumes: habitadora dos campos: sem commercio nem trato politico: fogindo cada hü com a presa e cativo pera seu Reyno e Aduar pollo mais remoto por não ser roubado dos seus mesmos: que em tam breve tempo como digo, e sem nenhüa rezão urgente se apressasse o povo de Lisboa a desapossar V. A. de seu estado pera o dar a outrem? Sem ainda a Vos que ereis seu Senhor: vos quererem guardar a vossa mesma ley acerca dos cativos que não aparecem, a qual V. A. guardava ao mais piqueno do seu Reyno. Por çerto que não sey se ficara em mores rendimentos a nossos descendentes a reprehensão disto: so em abatimento dos que somos vivos aver disto / (fl. 17) memoria: visto que não ouve Portugues (não fallando ja naquelles pellos quaes se fizeram excessos) tam deseparado naquella perdição que não tivesse alguem em Portugal que se não estafasse por saber na verdade o que era feyto delle: senão somente V. A. por quem se não fez nenhüa diligencia salvo pera danado fim: e senão apareça o que a tem feita; e erguerlheemos estatuas em nossos peitos. Tudo isto porque se comprissem as profeçias de como serieis deseparado e deixado do vosso povo: o qual não se lembrou de V. A. senão pera lhe tirar a Coroa: ou fosse quem quis ser Rey, ou quem o fez. Polla qual causa bem mereçem os por vir balisas nas estradas da vassalagem pera não errarem.

§ 3

Morto o Cardeal, primeiro Interrey, ficaram guovernando os que se acharam nas pautas nomeados, quasi os mesmos guovernadores que V. A. deixou: avendo juntamente então Cortes. Mas elles esqueçidos do que deviam, trahiram sua Patria / (fl. 18); o sangue donde descendiam; o povo que se delles fiou entregando ho a passos contados a el Rey de Castella; por todos os meos que podiam. Pois quanto aos tres estados das Cortes, ouve poucos preservados do seu mal, mal a que não valeo Igreja: e ainda os mais saos vendidos e comprados das portas dentro por outros pretensores, avendo bem poucos ou nenhüms sem corrução. E se ouve algüms verdadeiros zelladores, responderam tam mal, no como se guovernaram, que bem podem ser chamados a juizo, porquanto os atambores tocados em Castella que atroavam o mundo, os não ouviam elles de tam perto; e muyto menos a voz de Portugal que lhes estrugia os ouvidos: reclamando dos Guovernadores por Castelhanos; e vendolhes elles os coraçõens vestidos de Castella: nem se virão desarmados estando inda sem espadas; não reparando hüa telha so daquelle Reyno: sem fazerem mais serviço aos povos que os ellegeram pera as Cortes, que sustentarensse do vagar de seus suores. / (fl. 19) E se me disserem, como não faço eu tambem menção d'algü particular que fez o que devia posto que pudese pouco; assi como a faço dos que erraram: Responderei que o meu intento não he senão fallar do comum: pera serviço vosso e delle:

poronde não ponho a pena em nenhũa pessoa em quanto particular: Não me tenha V. A. por de ruim zello com ir contando erros e desejar de os ver curar de novo: porque nem elle me leva nem algũa paixão minha ou de respeito: se não sanissimo desejo de ver a nossa honrra nalgũa maneira serzida; e pera que bem declarada a emfermidade, fique o corpo bem curado, sem tanta cova aberta pera os que vierem detras e isto provido por Rey de nos mesmos e tal como V. A. com quem so podemos ficar com vida.

§ 4

Quando a el Rey de Castella se appossar com mão armada do Reyno, não ha pera que me detenha em cousa tam descuberta contra a liança antiga que se com elle tinha, e a firmissima e importantissima amizade / (fl. 20) in...avelmente da nossa parte guardada a qual não fez escravos: lembrandose bem mal de quantos socorros e ajudas elle e os seus antecessores tiveram daquelle Reyno: não querendo estar sogeito a justiça; a que o povo com mortal dano seu se sogeitou; não sendo elle o primeiro pretensor ho direito. affeando isto sobre tudo o como se elle ouve com V. A. na jornada de Africa. A quem e a seus desçendentes ouveram de ficar pera lembrança as bandeiras portuguesas arvoradas por toda Castella, e não penduradas, por triumpho de nosso cativo.

§ 5

Passome ao Senhor dom Antonio, o qual foy alevantado por Rey pollos de Santarem, aonde então estava, sem contar o como e poronde veo ao nome Real, por não ser deste fio a ordedura: sem embargo de entender que não fizera V. A. pouca conta de extensa relação do seu alevantamento: mas porque ficara em duvida se o he deste lugar, / (fl. 21) pondolhe a pena, porisso a suspendo. Enfim este Interrey se partio de Santarem pera Lisboa, aonde aclamado por tal, ficou como grande autoridade, por ser aquella çidade a cabeça do Reyno, pera que por ella o acçeitassem algũas outras e villas notaveis. Assi que o dito Senhor ficou com esta luz de relampado ate se apagar em Viana de Caminha: em cujo Interreyno muyto era pera saber como se ouveram os offiços hũns e outros daquelle Coroa; que o serviram como a Senhor della, e não como a Senhor dom Antonio.

Tornando ao alevantamento, representarei como hũa villa se atreve a erguer Rey, e dallo a todo hũ Reyno: sem fazer conta das çidades cabeças de Portugal, e de suas villas: estando juntos os procuradores dellas pera o mesmo fim: e ainda mais, levantandoho tam levemente, como o levantou aa voz o de Antonio Baracho que com hũ lenço num pao o gritou por Rey, achandose elle presente a hũa çerta fortificação da villa que se começava: assi como entre os do bando estava concertado: de maneira que o povo meudo foy seguindo o real, real por quem / (fl. 22) ficou erguido. Por onde sera muy prejudiçal aa posteridade

de V. A. ficar tal mao exemplo em pe, pera poderem tropeçar nelle os nossos vindouros: e fazerem o mesmo chamandose aa posse: ellegendo cada çidade e villa seu Rey; e dando por defensão o passado cada vez que se lhe antojar; se não ficar com autoridade real desfeyto em Cortes ou acto publico lançando ho pera que se aproveitem em lembrança. He verdade que juntamente he obrigado V. A. a consentir e confessar no dito acto publico, que se o povo solennemente junto, conforme ao poder que tem (debitis circumstantiis) de eleger, alevantara o Senhor dom Antonio ou qualquer outro, ficava o tal ellegido, sendo verdadeiro Rey do Reyno: a hũa pera que o vosso nome Portugues seja sempre conservado sem se passar a estranhos, e por não sonegar a autoridade ao vosso povo: ao qual deveis ensino com reprehensão: a outra por venerardes e corroborardes os fundamentos do Reyno de Portugal; os quaes sam vossos e vos fundados na eleição do povo: sobre cujas bases / (fl. 23) lhe restitue hoje Deos milagrosamente V. A.. E se me pareçera que falava com outro Rey e não com o que tenho por fe, o qual ha de ser não somente pera Rey presente, mas pera o passado e por vir: largara a penna e o pensamento da tal empreza: occupandome em cuidar como morreria honrradamente, pois que hoje toda a deshonra esta na vida. Mas como V. A. he por quem os Ceos tanto promete irei adiante que sem me ninguem ver, zombem de meu caminho.

Não falarei no guoverno e proçedimento do Senhor dom Antonio depois que se passou a Reynos estranhos; porque bem oulhado fica ja no tal caso sendo particular: levando eu o norte (?) no Commum. So tocarei brevemente, mas com as faças vermelhas, como sendo elle eleito (por quem quer que fosse) pera defender aquelle Reyno, o veo elle, estando a derradeira vez em Inglaterra, a vender a el Rey de Castella tratando de conçertos, rendido no que tantas vezes vaçillara, aa custa da destruição de Portugal: fazendo escravos (quanto desi) aos que o fl. / (fl. 24) zeram Rey: não fiquando os ossos de vossos inçlytos Avos em liberdade nas sepulturas onde repousam, fealdade muy mereçedora de se tirar por ella; e por taes conselheiros e restauradores.

Todaya voltando atras, darei algũa gloria a Santarem com o seu erro: e tanto mayor fora se assi como ergueo Rey, o soubera erguer: pois o que fez foy depois do enemigo entrar pollo Reyno sem aver quem lho defendese mais que quanto bastava pera lho entregar: com o que ainda que não so movido, fez o dito alevantamento pera defensão de Portugal: a cujo som so, e sem outros respeitos acodiram algũs dos poucos que o seguiram.

§ 6

Atequi he dos tres Interreys e guovernadores, contra os quaes se não deve V. A. contentar de se tornar assentar na sua Cadeira real: fazendo alevantar quem nella achar: mas condenalos por Tyrannos e intrusos na Coroa, por nenhũ

vir a ella, quando menos com as solennidades devidas: e aver / (fl. 25) por nullo tudo o que por elles foy feito; derogando, e revocando ainda que sejam satisfaçõens de serviços feitos ao Reyno: abrindo todavia V. A. os thisouros de sua liberalidade em tam misteriosa vinda, pera não somente galardoar os benemeritos com aventegadas merçes do que lhes foram feitas: mas tambem recompensando aquelles que as não teram avidas senão graciosamente: como tal que sayam todas estas graças de sua benenidade, e não alheas. Alem disto não cumpre menos V. A. mandar nas çidades prinçipaes queimar com pregõens publicamente algũas moedas de todos elles: e mandar sob pena de c...sa mayor; que não corra nenhũa moeda sua com nome de Rey, ou de Guovernadores daquelle Reyno. Para o qual devia V. A. prover de homẽns de confiança que recolhessem toda a dita moeda e a pagassem conforme ao peso d'ouro ou prata com que cada hũa foy batida, tornandoa depois a bater: sem se receber a de cobre, nem a deixar correr. E porque os mercadores não queiram ganhar e tratar nella, passandoa fora do Reyno, e fazendo proveito / (fl. 26) da ley: deviamse lhe por muy agres penas, pera dalli pordiante não darem nenhũa mercadoria a troca da tal moeda, nem a trocarem, ou receberem em pago de dividas; nem a tirarem fora do dito Reyno, assi elles como os mais, de qualquer qualidade que sejam: a fim de toda vir aas mãos de vossos offiçiaes, e não se passar a reinos estranhos aonde fique em memoria dos que a bateram: conjuntamente se lhe limitar tempo em que a levem aos ditos rezebedores: encorrendo nas penas todo o que se achar com algũa, passado o termo. E porque veja V. A. se lhe he forçado tomar algũ modo de proçeder nestas materias; trarei somente o exemplo do Senhor dom Antonio: o qual entre os estrangeiros poronde andou, esta muy embaraçado com empeçados contratos e grandes dividas: tudo feito em nome de Rey de Portugal, e como com o tal contratado, avido por legitimo Senhor; e mandado por elle com autoridade dos estados, bater em Olanda muyto infindo dinhei / (fl. 27) ro, de que não tirou mais que o seu nome esculpido, e a ruina certa do Reyno se a elle tornara: por levar muyta liga, e se poder co elle esgotar o sangue de Portugal. Não falo no da ilha Terçeira indino de se nomear por tal. Poronde julgue V. A. os inconvenientes grandissimos que lhe recreçeram por estes reinos se aprovar o levantamento do senhor dom Antonio e o não invalidar publicamente: porque polla liberdade e costumes destas partes não somente embargaram fazenda vossa e dos vossos vassallos, mas averam coitas de marca, e armaram com liçença da justiça pera se irem entregar sobre o mar ou na terra se puderem, das dividas do dito Senhor, que diram ter feitas quando era verdadeiro Rey de Portugal, e por serviço da Coroa: e que como taes soes obrigado a satisfazer, pois então a tendes: cousa com que inquietarão e destruíram mais o Reyno do que o eu represento, mas não do que o entendo de

sua natureza. A que parece so atalho com o não aver por tal, nem os maes por outros taes respeitos: antes / (fl. 28) julgandoos por Tyrannos de Vossa Coroa; com que então não avera quem vos ouse allegar.

§ 7

Não he menos pera lembrar os livros e tratados que se imprimiram por mandado de el Rey de Castella, e de seus ministros semeados por todo o mundo, pera justificação de sua causa, falsando pera isto a verdade das historias, com que cobriram de nevoa os estrangeiros. Enfim tendo o poder presente: puseram por obra seus odios antigos, tornando renovar a fundação do Reyno de Portugal aa sua vontade delles, desacatando Vossos avos de perpetuas memorias, vingandose com impressoens as vitorias que dos seus tinham avidas. Nem ficou aqui o seu odio mas passou ate a pessoa real de V. A. em quem puseram a boca sem nenhũ respeito: escrevendo o quiseram de vos e justificando el Rei de Castella açerca da jornada de Africa em seu proçedimento; não deixando nada de escrever por elle, e de V. A. tudo ao ravez, sem lhe deixarem são / (fl. 29) ainda seu valor, anichilando vossos vassallos, e todas as cousas daquelle Reyno ate os fundamentos. Polla qual rezão suposto o que tem imprimido em desacato e perjuizo da pessoa real, e abatimento nosso: sendo estas partes estrangeiras tam dadas aa lição, e a imprimirem tudo, a crerem o que lem: tendo bebidas tantas historias falsas contra nos por odio e ardil de nossos imigos: os quaes por saberem esta natureza das terras vasaram seus maus peitos em escrituras: devia V. A. apressarse em dar cargo secretamente a algũa pessoa: que como de si refutase o imprimido, escrevendo muy brevemente vosso apareçimento, discurso e traição de vos fazerem morto, e dos tres Interreys intrusos: tomando dali occasião pera que, não mais que tocando, falar na fundação do Reyno e successão dos Reys ate Vosso tempo: juntamente com a verdadeira emformação da jornada de Africa contra os aleives que asacaram os Castelhanos em seus livros. O qual não somente se deve imprimir em portugues pera se começar assi de espalhar: mas mandalo a Italia imprimir em Italiano; / (fl. 30) e a frança em françes, por serem as mais universaes linguas de toda Europa, e as naçoens donde toda a novidade mana, e onde esta arreigado nosso descredito. E não somente convem a V. A. fazer por esta vez isto, mas ter dado ordem pera se fazer tanto que ouver cousa que honrre esse Reyno quer aconteçida em Africa, quer na India, ou em qualquer outra parte: assi também a reformaçam que fareis em apareçendo pera que a gente destas partes tam amiga de novidades, e tam espantada com as que vera: começe a conçeber as mayores por vir: sabendo por escritos verdadeiros a realidade: e não enganado como dantes: beba nas impressõens que os inimigos com tanta industria espalharam, sendolhes então mais neçessarias. Com o qual não dara V. A. logo no prinçipio piquena demão ao seu Reyno e expectação aas

suas conquistas.

§ 8

Tambem se deve com diligencia accodir aos papeis que imprimio o senhor / (fl. 31) dom Antonio por estas partes sobre querer fazer o Iffante dom Luis legitimo marido de sua may; aconselhado polla sua mão esquerda, ou por quem não tinha do entendimento a direita: não se contentando de ser nomeado e acceito (dos que o era) por Rey eleito, mas querendo ainda ser verdadeiro, e direito herdeiro do Reyno. E como estas nações sejam de entendimento e curiosas, não deixaram muytas dellas de saber a sua eleição e legitimidade; aproveitando-se do que os inimigos delle imprimiram: postoque não ficasse claro no comum por se cada parte defender com seus escritos. Todavia como o mesmo Senhor tanto trabalhasse a poder de emprehensões, de se fazer legitimo deu grande salto aa reputação do sangue real por espalharem seus contrários, quem era sua mai, de que nação e de que qualidade: o que juntamente com elle fazer o Iffante casado abateo muyto a veneração da linha real pera com os estrangeiros: ainda que pollo grande asco que tinha aa tal liança, nunca se persuadiram de todo ao dito casamento. Movendoos tambem ao desprezo muytos / (fl. 32) que por ca vieram, nomeandose por seus parentes, de que se elle não desprezara, antes fazia conhecer e nomear. Não falo quando em Portugal no tempo do Cardeal quis provar que era legitimo, com testemunhas bem chegadas a sua mai, trabalhando polla honrrar aas custas do Iffante e do sangue real: tendo elle, mor obrigação a perder muytos Reynos, se os tivera; pollo não desacatar; que a ganhar toda a Monarchia da terra com o cryar. Pollo qual respeito se deve isto remediar e emformar de novo estas nações em cousas de tanto estado.

§ 9

Proprio he deste lugar mostrar a V. A. as ruinas grandes da nossa honrra e nome portuguez feytas por estas partes, por averem mister poderoso braço pera se repararem. Primeiramente quanto ao Senhor dom Antonio dem os que o elegeram em Portugal, as emformações delle: ou os que o vieram buscar a França: e senão os Senhores e particulares estrangeiros que o conheceram: que eu não me occuparei senão no comum dos vossos vassallos em que opinião hoje estejamos. Como a estes / (fl. 33) reynos o viessem buscar muytos portugueses, gente baxa, mal acostumada e sem honrra: quasi todos Christãos novos: de que pincipalmente nas importâncias se servia: nomeandoos e tendoos por fidalgos de sua casa: igualandoos, e aventejandoos aos antigos de seu sangue e nobreza: foy logo necessário forçadamente que tivessem os estrangeiros a mesma opinião de todos: senão quanto a tinham ainda melhor dos piores, pollos verem empregar nas cousas de importância. Ora como estes taes começam dar mostra de si, o que callo por não violar os ouvidos de V. A.; e os estrangeiros viessem a saber

quem elles eram: achando algüms dos embaixadores serem Judeus de nação e outros taes de seu guoverno, e serviço de casa: tiveram e tem hoje todos os Portugueses por taes; e quando muyto por alfayates e çapateiros, por conhecerem algüms com titulos de fidalgos muyto encarregados. E com estas cousas e muytas outras de que tomaram experiencia, tem Portugal por de pouco conselho e guoverno pollas grandissimas desordens que virão passar nos seus olhos depois que por ca andamos: perdendo a / (fl. 34) boa conta de valor em que nos tinham por darmos affrontosamente experiencia de nos: e tendonos por gente infame pollas baxezas e infamia em que caímos com nome de fidalgos Portugueses: pareçendolhes que não ha em Portugal outra melhor gente em sangue nem em partes, que a que elles viram. Crescendo nosso opprobrio em tanto, que pollo mesmo caso que hü se chama hoje Portugues, por estas partes, he logo oulhado com desprezo, ou tido por Judeo. Polla qual razão valha V. A. a tamanhas ruinas que acha, enviando por embaxadores a estes Reynos, pessoas escolhidas na lealdade, conselho, e sangue que ca tanto respeitão: pera erguerem do chão o nosso nome que esta nelle pisado: trazendo todos elles vossos regimentos, com os quaes de hüa conformidade em diferentes Cortes enformem do que se tem passado, e desfaçam a opinião que lhes ficou do tempo do Senhor dom Antonio; mostrando que cousa he Rey e Reyno com Rey e fidalguia com Rey.

/ (fl. 35)

§ 10

Agora quero entrar com V. A. em seu Reyno quando amanheçera ao seu povo com o princípio do dia das felicidades; apareçendolhe no carçere de Portugal, e affugentandolhe as trevas do cativo, e de senhor estrangeiro: com tornar como sol a cada cousa a sua cor; como da liberdade, do gosto, do estado, da honrra, da nobreza e de tudo. Mas porque as profecias, parece quererem dizer, que V. A. não sera Rey do seu Reyno senão por armas, lançando com elas o inimigo fora delle: porisso tenho a penna, não fazendo mais polla occasião, successo e arrebatamento, que por então sera como de trovão; que lembrar a V. A. nesse fervor e estrondo d'armas, os odios que saíram das grandes brenhas de todos os de contrabandos: a que se a divina prudencia de V. A. não remediar com grande circunspecção, não se escusaram muytos desmanchos nas honrras, vidas, fazendas, e na justiça: vascolejandovos os taes vosso Reyno com os humores podres que traram soltos nos peitos. Pera contra peçonha dos quaes, não a acho maior que receber V. A. beninissimamente de baxo de seu manto real os que o quiserem: não / (fl. 36) tratando, ouvindo, nem se dando por achado de cousa algüa passada, ate vos assegurardes do vosso, e contra vosso imigo. E porque o aparecimento em si sera incapaz de deliberação: nem se poderam por

as cousas da guerra em seu lugar, senão segundo o tempo as der: todavia V. A. deve lançar logo os olhos ao futuro, em que os trara, e quanto puder não dar cargos militares senão a quem der esperanças de servir ao diante nas futuras conquistas, começando aos criar logo pera Capitães.

§ 11

Quieto V. A. em seu Reyno: aindaque sam imensas as obrigaçõens que tem assi no particular, como em Rey pera se lembrar primeiro que tudo da Casa de Deos; e acodir a lhe ter mão nas paredes; e a reparar o que o tempo sofrer: todavia porque o Papa Angelico fara muy çedo esta reformação da Igreja; ajudado juntamente de V. A.: por isso não farei mais que pera entretanto deixar de passagem algüas lembranças, antes que me passe a onde levo os olhos.

Como quer que de muytos anos a esta parte va crescendo o monstro da / (fl. 37) hipocrisia, e solapando todo Portugal: demaneira que não sei outro mais universal e ignorme peccado na gente Portuguesa (não fallando daquelles, a que a terra sendo madrastra, como sam os Christãos novos) que este; por tocar tudo e não deixar quasi nada são. Ao qual se V. A. tirar o emparo e a colheita da Corte, as dignidades, cargos, honrras e prelazias, sem olhar para virtudes de manhans frescas, ou de pinçel, mais que pera fazer crescer hüas, e trastocar outras: fazendo os ouvidos por todas as cabanas do Reyno quantas ha, a ouutrem quaes sam maçiços na virtude, quaes aparentes; e entregando a Casa de Deos a bons pastores, e não a respeitos humanos, tendo cuidado della, como Deos cuja ella he o terçe de V. A.: por sem duvida, alem de tam divina e espirital cura, tirara o mor obstaculo de seu Reyno pera Deos nelle poder amanheçer como deseja.

Porque os tempos sam perigosissimos e ham de empeiorar, neçessaria cousa he mudar a arte aos pregadores do / (fl. 38) Reyno: e fazellos pregar a escritura pura, fortificandonos com ella nas cousas da fe: E não quando o mundo serve em heregia poremse a pregar cousas vãs e galantarias dandose a isto mais e a ditos sotis, que ao saber do Espirito Sancto: debuxados ao vivo nas profeçias modernas. Além disto devia V. A. meter a mão nas religiõens e fazerlhes criar muytos religiosos nas letras pera os mandarem a converter tantas enfindas almas do que tendes conquistado: e não contentaremse somente com sustentarem em cada Collegio de Coimbra 15 ate 20 frades pera pregarem no Reyno: podendo terem menos em cada casa, e mais em seus Collegios. O que se V. A. não remediar com sua providençia acharsea sem copia dos seus vassallos semeadores da palavra divina, dos quaes tanta necessidade tera como de soldados pera as suas conquistas. E pera que o Papa Angelico achase ja lançadas algüas pedras: ouverase de atalhar a devassidão dos religiosos com os seculares, e tirarlhes a mistiguesza que tem nas casas: corrução de muytas religiõens, e infamia de familias: / (fl. 39) começando a fazer religiosos como soldados, e resuscitando os

espiritos dos santos fundadores.

Por remate do Ecclesiastico, engrandeçerei a Inquisição, a qual foy o mais forte esteo com que lhe Deos acodio que não caisse. E não cuide V. A. que não faz mais que serviço a Deos em a conservar no seu vigor: porque em quanto assi a tiver, e seus suçessores; tera a mor contracava e contrafortificação de todos os seus senhorios que ha hoje no mundo, pera lhe nelles não entrar a revolução dos Estados, e treição em habitos de religiam: aa cuja falta entrou nos poderosos Reynos destas partes, e os espadaçou. Lembrando a V. A. que não tomem os offiçiaes della mais do seu direito: porque como homëns podera estender a jurdição alem da arraya, como antes que passasseis a Africa começaram fazer os Bispos, a que se atalhou. E ouvera V. A. de mandar que nenhü livro se imprimisse no seu Reyno sem ser visto pollos do seu Conselho por cousas que muytas vezes se imprimem em dano dos estados: o que entendem melhor os homëns de guoverno que letrados, deputados pera proposiçõens de fe.

/ (fl. 40)

§ 12

O que não espera senão por V. A. pera sua total reparação, he a alma e corpo do seu Reyno, que sam leis e armas com que as cabanas dos pastores se fizeram em Imperios; e a cuja falta se tornaram as monarchias em pobres chochas. E pois V. A. he chamado reparador, e ho ade ser dos pardieiros do Imperio Grego e Romano: como quanta mais rezão e primeiro que tudo, o deve ser da sua Coroa, que o tempo tanto mudou que a fez alhea. E ainda que a gloria das leis não se murchou como a das armas: emxergamselhe todavia os sinaes do tempo: dando o ar a muytas leis; e abrindoselhes, de novo lugar pera caberem outras. Pollo qual começe ja V. A. de reparar, ajuntando em si os timbres de Legislador e de Capitão, que ategora, andaram repartidos: e estabeleça as suas ordenaçõens cortando dellas os ramos secos ou muytos viçosos; e enxerte outros tornando ao mundo el Rey Seleuco Locrenso e o Príncipe Licurgo. E porque a parte da alma excede em sangue e nobreza aa outra; lhe darei a preçedençia de lugares neste discurso.

§ 13

/ (fl. 41) Parece que em V. A. podendo devia mandar a Universidade de Coimbra juntar muytas vezes os letrados sobre as ordenaçõens que ha do Reyno, pera darem seus pareceres das que mereçem vigor ou derrogação com apontamentos pera outras; de que V. A. fosse advertido pollo Reytor e seu Conselho. E juntamente mandar fazer as mesmas juntas ao Regedor e Guovernador, cada hü cos seus desembargadores e receber por seu escrito os

pareçeres apurados. Sendo mandado o mesmo em particular a todo Corregedor, Juiz, e homem calificado em letras de vosso serviço, pera darem tambem seus pareçeres particulares em cousa de tanto momento. Alem disto ouvera V. A. ir passando todas as suas ordenaçõens notando o que lhe parecer: e mandar fazer o mesmo aos do seu Conselho: que posto não sejam de letras sam de guoverno, pera entenderem as cousas delle e a poliçia do Reyno, que nellas andam muyto melhor que letrados. Feyto isto deve V. A. eleger pessoas consumadas em letras; e muyto mais em virtude e bom zello sem emulação nem inveja; que apurem todos os pareçeres e os resumam a V. A. pera se formar esta alma do Reyno: / (fl. 42) saindo a luz em breve por heroica obra vossa, as sacrossantas leis, que ao diante devem ser estendidas pollo Universo. Que pois que Portugal ha de ser cabeça do mundo, e a elle viram de todas as partes; rezão he que o achem armado da mais rica e fina tapeçaria della, que Reyno teve; e se mostre poliçiado como cabeça do Mundo. Quanto mais, pois V. A. ha de conquistar tantos reinos feitos em mato bravo e salvatico de guoverno: os quais deve poliçiar com leis, e tornarlhes a rezão. Nenhũas outras lhes pode dar milhores que as suas, fundidas de novo em tantos juizos e entendimentos: acrescentando então aquellas que lhe parecerem neçessarias e conformes a cada hũa nação: pera o qual ouvera logo depois de formadas e promulgadas no Reyno, dar cargo a quem as traduzisse em latim pera servirem ao diante.

§ 14

Como quer que a fonte donde ellas manam seja a Universidade de Coimbra, da qual saem as fermosas partes da rezão (não falando de quem aa escrava consente que guoverne) claro esta e devido he, mereçer primeiro que tudo reformarse. A qual ouvera V. A. tornar aos primei- / (fl. 45)² ros dias em que foy fundada: reformandoa dos mais excellentes letrados em todas as sçiençias e acrescentandolhes pera isto os çelarios. Porque he vergonha grande, avendose mister hũ Mathematico, ser neçessario mandalo pedir emprestado, e não aver na vossa Universidade: neçessitando mais isto as conquistas descubertas e grandes viagens dos Portugueses, as quaes tanta dependença tem da Astrologia, a que em Portugal escassamente sabem o nome: sendo as Mathematicas mereçedoras de Monarchas.

Pois que me diram a não aver hũ homem latino que seja reconheçido por tal nem se poder achar quem tome a pena Romana pera poder sair em publico: ou ir por Orador a qualquer Corte, prinçipalmente de Roma, aonde se costuma. Desta falta naçe a pouca notiçia que ha no estrangeiro dos invençiveis Reys nossos Avos, e da fundação do Reyno: não vindo a conheçimento mais que

² Há um erro manifesto na numeração das páginas...

aquillo que os nossos inimigos de nos escrevem em prol seu, com tanto perjuizo nosso. E se estas naçõens começaram a ouvir novas dos Portugueses; foy depois de lhas dar o latim de Hieronimo D'Osourio. O qual com não falar mais que do tempo Del Rey dom Manoel, nos tem dado tan- / (fl. 46) to nome nestas partes que nollo sustentam inda hoje. E podem tanto pollo mundo as historias que dam e tiram a honrra a quem querem: ganhando ou perdendo o favor dos homẽs, segundo ellas sam. O que se vio nos Gregos e Romanos que alagaram o mundo com historias, deixando de si a opinião que quiseram, e vivendo hoje mortos em os vivos. Não vam disto longe os Reynos que agora florecem; entre os quaes he o de Castella; cujos naturaes ate das nossas pouquidades se aproveitam pera as nomearem por de Hespanhoes, afim delhe ficarem pollo nome.

Termos caido em tam grande mal, teve a origem quando deram as Classes do latim, e artes aos padres da Companhia: e se tiraram ao seculares: porque logo não ouve quem fizesse caso destas duas profissõens, mais que pera degraos de sciencias e não pera morarem nellas e se abalisarem: por não averem opposiçõens nem interesses de Celario ou gloria, com que os homẽs nas Universidades conquistam o saber e se fazem na fama imortaes. O que se ve bem claro nas outras faculdades que ficaram em pe na sua instituição. Se me disserem que tudo isto suprem / (fl. 47) os Padres da Companhia: Respondo que elles sam religiosos e não seculares pera se delles poder servir o Reyno, inda que sejam homẽs doutos, não tratando eu do proveito delles, senão delle. Quanto mais que como sogeitos aa obediência estam inçertos pera quando os ouver V. A. mister. Avendo tambem muytas occurrençias em que seram importantissimas semelhantes letras, em que elles não poderam servir por não ser de seu offiçio e profissão. Alem disto confesso que no prinçipio em que El Rey dom João deu aos da Companhia a humanidade, e philosophia pera lerem; puseram os ditos Padres muyto cuidado em serem os mestres doutos, postoque desiguaes dos que se tiraram: mas depois se foram descuidando; como nas mais escolas que tem em Portugal. Sobre tudo como os mestres que elles poem não hamde viver pollas cadeiras: nem as levem por opposição: não fazem mais conta do que lem, que quanto baste honestamente pera appareçerem: levando seus intentos cada hũ nas pretençõens da sua religiam a que pretendem subir: e não pera que fique lendo Cicero, ou Aristoteles toda a sua vida: ao ravez de quem / (fl. 48) por isto vive. Assi que mais lhes serve este exerçicio de fazerem homẽs pera su ... que pera o Reyno. E senão, se sam tam grandes mestres e tam proveitosos ao bem comum: mostremme co dedo hũ diçipulo de fora que tenha nome nalgũa destas duas sçiençias que ensinão: tendo tantos saidos das outras escolas. Nem quero que os da Companhia larguem esta profissão por taes respeitos: se não somente pera que se desocupem tantos quantos se nella occupam: e se empreguem mais dos

que vam, em irem converter almas aonde a Messe he tanta: deixando aquelle officio aos seculares que não tem tanto espirito e se contentam dos proes delle pera viverem sem quererem passar mares como os varôens Evangelicos. De maneira que os da Companhia, como pexes grandes andem no mar largo: e estoutros na agua doce como piquenos.

Reformada a Universidade, ouvera V. A. de constringer por Lei os morgados de se irem criar e resedir nella ate idade de 16 anos: nem ouvera de tomar moço fidalgo que não tivesse resedido çerto tempo determinado. Que pois a gente de que principalmente / (fl. 49) vos servis, sam morgados por terem com que poder servir: e ate 16 anos não sam pera nenhü serviço polla pouca idade: a qual esta na frol de se ganhar ou perder na criação e ensino: em nenhüa parte poderam mais aproveitar que alli: lugar proprio disso: postos fora do bafo das Maeis e das casas: donde não tiram senão os viçios de seus criados. Ganhandose mais co isto, que aa conta dos morgados iram os filhos segundos, que deixam ordinariamente perder por não jactarem com elles. Mandando V. A. estar na terra bons cavalgadores, destros mestres de esgrima: e dançadores, habilidades todas de mançebos que se compadeçem sem empedirem o tempo do estudo. Tambem deve mandar aposentar alli Capitães velhos e de nome, com os quaes possam conversar affeiçoandose aa milícia com notiçia. Os taes se devem sogeitar aos estatutos da Universidade pera se atalhar a gastos e vaidades, deixandolhe hü cavalo somente pera se ensinarem. Lembrando a V. A. que por exemplo real e bem do Reyno ouvera de Criar o Príncipe e Iffantes na dita Universidade, quero dizer na çidade: e fazello ser costume: o que / (fl. 50) que fara comprir aventejadamente a ordenação dos morgados, e florecez toda a nobreza do Reyno.

§ 15

Voume ao traje de V. A. que he o das armas, donde tem saído tam illustres casas, tantas fidalguias, e nobrezas de muyto resplendor e estima que as das letras. Se ha rezão pera não somente reformar as armas, mas forjalas de novo nos Portugueses? digão o começo de vossa idade, o de Africa, e o que vos tem o peito çheo? E senão o em que fizemos naufragio em Vossa ausença quando desacostumados as quisemos vestir polla liberdade? Não digo ja a obrigação em que poem a V. A. as conquistas por fazer pera que he guardado; pollas quaes ha de subir ao triumpho do Mundo? Mas tambem e antes de tanta bonança, e serenidade terreal, o muyto sangue em que ha de quebrar tanto vento de odios e de revoluçoens, como hoje ..., entornado sobre a terra o Caliz da ira de Deos, de que não avera Reyno que não beba. Poronde indaque não ouvera outro mayor espetador que a alteração de todas as naçoens vesinhas, e apartadas com / (fl. 51) as armas nas mãos tendo a honrra dellas no cume de suas experiências: inquietas co seu e cos olhos no do seus visinhos, levadas todas da cubiça e muytas de

heresia: forçado he V. A. de se prevenir e dar armas aos seus vassallos contra os diluvios do Norte quando trasbordarem.

Aqui cabia, visto como Portugal he tam piqueno, e tam nu de fortificaçoens, que não tem mais que as do tempo das bestas: tratar das que se deviam no de hoje aas çidades e villas prinçipaes do Reyno. Mas porque não tera V. A. este vagar senão depois de triumphar pollas emprezas em que se empregara logo em aparecendo, sem deixar as armas das mãos se não ... no tarde: porisso tambem pera então fique esta lembrança de fortificar o seu Reyno aa usança moderna: deixando por obrigação a seus herdeiros desçendentes, que fortifiquem cada hü assi como reynar, hüa ou duas praças de Portugal, segundo parecer a V. A.. Porque ainda que muytos vossos successores depois de viverdes larguissimos e felicissimos anos; hajam de lograr essa felicidade largo tempo: todavia viram outros em que lhes seram neçessarias as fortificaçoens todas do mundo: pois como cabeça delle sera / (fl. 52) Portugal combatido ao exemplo de Roma, exçedendolhe com isto na vista do futuro.

O que ao presente convem pera os fim de amanhã, jaque por muytos tempos não faremos naufragio com tormentas que tenhamos, postoque algüa cousa percamos: he falar da soldadesca, ossos e nervos dos Reynos; sem a qual senão pode fazer nenhüa conta entre espiritos e entendimentos. Pera a qual porquanto V. A. açara o Reyno pobre: não podera a sua despeza sustentar oito mil soldados: deve alcançar dos povos nas Cortes, que lhe sustentem por dous ou tres anos cada freguesia hü soldado de seis cruzados de paga. E como no Reino hajam tres Arçebispados; e dez Bispados; a rezão pouco mais ou menos de huns por outros, os Arcebispados a mil freguesias, e os Bispados quinhentas: fica V. A. tocando o numero dos oito mil, os quaes exercitados e ensinados como se andaram em guerra: ficão pera com outros tantos bisonhos, ou dous terços delles, quando o tempo requerer, fazerem hü bom campo de infantaria: porquanto hü terço pratico se da a dous bisonhos.

/ (fl. 53)

Avido isto do povo, deve V. A. mandar Personagẽs de muyta confiança pollos mesmos Arçebispados e Bispados a apontarem em cada freguesia dous mançebos de dezoito ate vinte e tres, vinte e quatro anos dos mais nobres e honrrados, e os mais bem despostos pera a guerra, pondolhes nomes de primeiro e segundo apontado: não lhes valendo nenhüs privilegios, senhores ou validos, nem ainda V. A.: pera não acodirem quando os chamarem. Porque desta maneira que menos appressão podeis dar ao Reyno que repartirdes esta carga igualmente por elle sem se emxergar: pois apontar não mais que dous homẽs em cada freguesia, e tirar hü so. A causa porque quero que se apontem dous he porque se morrer o primeiro apontado, ou faltar de todo por algü legitimo respeito:

ou constringer neçessidade levantar-se gente de novo: haja sempre o segundo nomeado que com facilidade supra: E quando quer que V. A. formar campo, ouvera de deixar outros dous das mesmas condiçoens, apontados nas freguesias: guardandose sempre a O porque quero que sejam os mais honrrados; he pera que funde V. A. disciplina militar em / (fl. 54) gente escolhida do seu Reyno, que a tome bem, e eduquam (?), aprendam os que vierem: começando logo as armas em seu cume e reputação. Alem disto porque se não perca tanta mançebia nobre que não sabe, nem se atreve a dar hü voo do ninho: fiquandose V. A. servindo de gente apurada de tantos nobres que forão os que ganharam o Reyno, sustentaram no bom tempo e o estenderam: e criandoos pera lhes dardes çidades, proviças, reinos, e imperios de que vos elles faram Senhor. Que pois V. A. ha de conquistar tantos mundos (no que sempre levei os olhos) Reção he que lhes pague com os senhorear, com lhes dar as milhores raças de seus vassallos pera os guovernarem.

Pera disciplinar estes oito mil noveis, cumpre a V. A. empenharse e venderse por consumados offiçiaes de guerra, bem acostumados, que não peguem aas novas prantas os abusos destas partes: aos quaes deve conçeder todos os privilegios de seus offiços: dandolhes toda a outoridade que nos taes cabe: assi pera serem respeitados: como / (fl. 55) por serdes servido so polla pretenção dos cargos: aventejando as pagas das de ca pera que não roubem aos soldados as suas: e a V. A. enganem com passa volantes. Sendovos melhor os terdes desenganado logo, que tendes mil soldados ou os que forem menos, por dardes as suas pagas aos offiçiaes: que cuidando que os tendes cometerdes com desvantagem o que não fizereis desenganando. Aos quaes e aos soldados deve V. A. dar suas ordenaçõens de guerra, com todo o rigor guardadas: que doutra maneira não ha milícia velha, quanto mais na sua naçença: Não usando de Coroneis, se não de Mestres de Campo de terços: porquanto he do offiço dos Coroneis fazerem os Capitaens, o que não he dos Mestres de Campo: e a V. A. cumpre, pollo menos no começo, fazellas: porque não faça dom Foam o seu criado, ou outro sem escolha, que não he pera ser soldado, Capitão ou Lugartenente seu, aa despeza de Vossa honrra; e vidas dos vossos vassallos: e pera que V. A. tenha que dar porque o sirvam: o que he cousa grande na guerra onde se exerçita e estima.

As armas de que se devem armar estes soldados, sam as que se usam hoje na Europa: com Corsoletes, e fogo: fazendo / (fl. 56) prinçipal estado da piquaria, dandoa aos mais honrrados como cousa que nella consiste a fortaleza do exercito, fazendo a outros arcabuzeiros e a outros mosqueteiros segundo as forças de cada hü: mandando V. A. guardar a todos a hüa os estyllos em as maneam, e dos mais actos da guerra que lhe parecerem milhores de todas as naçoens.

Armados ja desta sorte, e formados os Terços, devem os offiçiaes porem

toda a sua industria e trabalho em os exercitarem cada dia, ensinandolhes des do A. B. C. das armas ate o essensial dellas: e fazendo conta que estam em guarnição ou em campanha; soprindo o exerciço a falta. Sendolhes repartidos os alojamentos por todo Portugal porque não padeçam hüas terras e outras não: e pera que correndo tudo os soldados, se pegue de tanta conservação e alojar de Terços a todos os Portugueses facilidade e inclinação de guerra, e saberem trazer as armas quando se ouverem mister.

Pera ajuda de se fazerem soldados praticos, ouvera V. A. de mandar que lhes fizesse guarda cada terço de tres em / (fl. 57) tres meses, ou de 4 em 4: e mandalos servir nas armadas pera tambem serem soldados de mar, tendo por ordenação desalojar algü dos Terços no Algarve, e os outros aonde a occorrença o pedir. Alem disto ... bom prover os lugares de Africa delles, revesandoos de 6 em 6 meses, e pondo os de Africa em Portugal nas suas mesmas companhias como estam. E desta maneira não seriam menos nomeados, nem piores soldados que os de Italia que tanto nomeamos, os quaes não tem mais exerciço que este. Pois se V. A. quizer pesar o valor das naçoens e as partes dellas pera a milícia: achara que ainda que he Rey de pouca gente, o he da frol do mundo: porque geralmente de todos em esforço nenhüa se lhe iguala: como se ve nos feitos que cada hora fazem na India e em Africa os homêns baxos cada hü por sua pessoa se não por ordenança: o que se não ve na gente baxa estrangeira e muyto menos tem igual no ser da honrra: quase me atrevo a dizer, que anda mais vivo nos lavradores de Portugal, que nos fidalgos destas partes. A qual he so que faz fazer os feitos que / (fl. 58) nos espantam. Pois este nome de primor so entre nos se sabe que cousa he: o qual serve de dar resplendor aos ilustres e plebeos. Sobre tudo he nação a Portuguesa, que menos faz por cobiça que as que se sabem; estimando mais hüa palavra vossa, que as riquezas, ao ravez das de ca, que so ao interesse servem e adoram. A onde porei a lealdade e amor do seu Rey que reconheçe o sofrimento nos trabalhos? o zello do serviço? a emulação da gloria de quem so os Portugueses sam vassallos. E se me disserem que não tem obediência, sendo o prinçipal fundamento da milícia. Digo que a tem segundo sam ensinados: porque na India assi os criam e os querem, e assi sustentam com tanto valor e conselho aquelle estado. E em Italia vemos os Portugueses que la vam serem muy bons soldados aaquella disciplina por serem criados assi: E os de Africa conforme aa sua usança não ham vergonha de apparecer. Poronde se V. A. fundar a milícia em obediência com as milhores ordenaçõens de guerra que escolher de todas as naçoens: bem se pode emso - / (fl. 59) berbeçer o Capitão com taes soldados disciplinados: porque de tantas partes juntas, os não achara noutras, que nas de seu Reyno e Senhorios.

Pera os V. A. ainda refinar mais, os avera de honrrar com cargos e offiços de sua Casa: dando a elles sos as insinhias de Cavaleiros: com muytas honras e ventagem feita a esta valerosa profissão: de maneira que faça reverdeçer os ossos dos passados: Lembrando neste lugar que não devieis receber criado, nem fazer merçe notavel, senão com condição de vos acompanharem em qualquer jornada de armas que fizerdes; posto que os taes não sejam nomeados, nem chamados. E da mesma maneira de acodirem a todo o trabalho do Reyno que das portas a dentro lhe derem ou lhe ameaçarem estrangeiros: e tudo sob pena de perderem as merçes, quaesquer que forem. Devese V. A. prevenir pera não dar cargos de guerra; e porconsequente fortalezas, a pessoa algüa pera seus sucessores, por mais serviços que tenha, senão somente aos de que ja tiver experiencia que sam pera isso: antes recompensalos em renda e merçes muyto aventejadas: / (fl. 60) porque os taes cargos sam pessoas devidos somente a pessoas merecedoras delles: que tenham as partes competentes: que de outra maneira não se podera ganhar tamto, que muyto mais se não perca.

Não he lembrança menos importante, lembrarse V. A. de dar cargo a algüas pessoas pera traduzirem em linguagem algüms livros assi antigos como modernos, importantissimos da milícia, que ha em latim e em italiano, pera espertarem co elles os soldados noveis, e se aççenderem outros a o serem: aprendendo na experiencia alhea, e sabendo o que sem ajuda da lição não alcançaram perfeitamente. Cousa de que Portugal sempre esteve nu.

Pera que V. A. enriqueça o seu Reyno de armas, ouvera de mandar que todos os seus criados, fidalgos, e nobres de posse; tivessem armas de provas: e os que não pudessem, segundo suas possibilidades se armassem de Corsoletes, mosquetes ou arcabuzes de mecha: não consentindo pedernal senão aos de cavalo. Dandolhes e mandandolhes dar muytos rebates; / (fl. 61) e fazer muytas mostras, pera ver como estam aperçebidos: e fazellos sair ao Campo com seus criados, (aos quaes daram seus Senhores armas segundo sua posse) Ordenando V. A. ao entrar das çidades e das villas que não venham receber sendo armados pera os obrigar a se affeioarem aas armas; e atelas. Pretendendo muyto aver no seu Reyno muytas sacas (?) de fogo: e fazer entrar nelle toda a sorte de armas: chamando com premios muytos offiçiaes dellas pera vos ensinarem vossos vassallos.

§ 16

Tambem V. A. ouvera de prover que em nenhüa parte do Reyno se fizesse navio senão de çertas feiçõens e traças que deve ter, dadas nos portos, pera serem todos os navios de feiço de guerra, assi pera se defenderem dos Cossairos; de que tantas perdas recebe cada ano Portugal: como pera V. A. as ter prestes e achar pera suas empresas, e quando lhe forem neçessarias. Porque não parece

rezão sendo o Reyno piqueno e tudo navegaçoens; faça cada hü o seu navio da feiço que quizer / (fl. 62) por levar mais toneladas sem respeito do bem publico: antes parece que convem que o faça de menos porte, e que seja navio de guerra assi pera serviço do Reyno: como para se defender; mandandoo armar convenientemente, com algüas vezes se lhe meterem soldados dos Terços pera sua guarda: e pera se tambem fazerem praticos: mas que custem as mercadorias, mais caras, com tal que fiquem seguras. Não saindo vella nenhüa pera fora, que não leve cada marinheiro seu arcabuz: fazendoos aa força de leis bem guovernados.

§ 17

Cousa que se não remedia perdendo o Reyno tamanhos augmentos, como pudera tirar, he das filhas dos nobres que sam sem numero, e das dos fidalgos, as quaes por pobreza deixam de casar e se metem freiras por remedio de vida, ou fiquam no mundo; sem darem de si huns bravos vassallos aos Reys que lhe possam dobrar os estados. Perdendose sem se cair nisso as excellentes raças e linha de muytas familias, quaes illustres, quaes nobres e extendendose e liandose outras castas / (fl. 63) bravas e ignominiosas por serem ricas; dadas aa mercancia, a que tem asco a nobreza do Reyno, poronde he pobre; constrangida porisso a se misturar como ruim sangue, e a ficar impura, multiplicando cada dia e propagandose aas outras maas geraçoens. A que se devera atalhar com algüa lei dos dotes se fora possível; ou ao menos remediar no presente com emprastos. Quanto ao diante V. A. deve servir de pay a tantas donzellas; casandoas com os muytos fidalgos, Capitães e soldados que Vos honrrareis, dareis estados e fareis grandes merçes em vossas conquistas. Poronde desdgora ouvera V. A. de mandar tomar em lembrança por todo o seu Reyno, todas as ditas filhas ate idade de 35 anos. Pera com isto não somente lhes fazer merçes em seu tempo; mas pera as obrigar a serem virtuosas, e a não se esquecerem de sua honrra, desconfiadas por pobres, ou mal dotadas; de casarem: donde vem o diluvio dos desmanchos: E pera que outras, de que os mosteiros estam cheos, não sejam forçadas a tomarem a vida da religiam por neçessidade, senão por virtude e amor divino: e não venham depois / (fl. 64) a deshonnar: dandose mais a profanidades que aa sua profissão: e dando pior conta de si sendo Virgens do Verdadeiro Deos, que as Romanas Vestaes, sendo dos Idolos. Assi que desta maneira as que se fizerem religiosas serem de vontade e sanctas: e as outras do mundo com as esperanças conservaram a virtude e honestidade: fazendose falar pello mundo com louvores, as mulheres portuguesas quando nenhüas se fazem. Nem cuyde V. A. que alcança pouco se faz ser das mulheres presada e estimada a joya da honestidade: e se repara entre os homëns a opinião da honra e o primor por que fica no seu Reyno com as pedras angulares do edificio humano.

§ 18

A derradeira materia sera dos Chistãos novos, mal peçonhentissimo do Reyno: os quaes tem tantas linhagens illustres çujas: tantas nobres mascaradas: e as commnas empioradas. De modo que tudo tem arruinado, chupando perpetuamente o sangue dos Portugueses / (fl. 65) pollas veas dos arrendamentos e trafegos: profanando ate o sagrado e o profano infama...do. A que se V. A. não acode como reparador com divino conselho e prestreza: não podera reparar tanto na sua Coroa que mais não caya e arruine por esta parte: achando, quando se não precatar, todos os seus vassallos christãos novos ou JuDeos. Pollo qual respeito; sem se V. A. assentar, o deve remediar com severissimas leis; com que não passem a diante os erpes apodreçendo o corpo portugues.

Pera o qual ouvera V. A. logo no principio de mandar; que todo o christão velho, fidalgo, nobre, ou pião de qualquer sorte e qualidade que seja: que casar com christãa nova; ou christãa velha fidalga, nobre ou baxa que casar com christão novo: percão todas as honrras, foros, dignidades, e cargos da Coroa ou publicos: fiquando sogeitos aas leis a que ja forem os christaos novos: e não somente elles; mas seus descendentes; sem ja mais gozarem dos privilegios de christãos velhos. Entendo por christãos novos os que o forem inteiros da parte dos pais e das mãeys: e por christãos velhos; como o forem a metade antes da promulgação. Visto como / (fl. 66) meo Portugal esta mesclado; caindo tal mescla em muytas casas illustres e nobres a que se não podera dar outro talho melhor, que avellos por todo christãos velhos: tendo vigor a ordenação nos que dahi por diante se misturarem: e deste modo os entendo quando os nomearei nesta materia.

Ouvera V. A. de renovar sua Ley que nenhü christão novo possa ter cargo em sua casa, nem offiço publico, sob pena de o perder pera quem o acusar e ser rigurosamente castigado pollos do seu Conselho.

Não devia V. A. consentir que christão novo tivesse renda sua: ou que a pudesse arrendar a não fidalgo; ou a outra qualquer pessoa sob graves penas. Ordenando que andassem estas rendas em christãos velhos, ainda que abaxassem: pois em fim sempre seriam maiores os rendimentos do bem publico em todo o Reyno: postoque os de V. A. em particular, e os dos particulares deminuissem. A causa he porque pollos taes arrendamentos se engrossam os christãos novos: enchendose de riquezas; e consumindo / (fl. 67) em si a substancia do Reyno: vindo a tyranizar a V. A. e a todos os seus vassallos na conjunção das neçessidades: e fazendo a fome ou sede quando querem: comendo nos e bebendo pollas mãos dos mores enemigos que temos. Pois se elles com estas riquezas ajudam o Reyno em seus trabalhos? bem o deve V. A. de saber: e os do seu governo: que pode ser que tenham inda o primeiro serviço por fazer. O

que elles fazem com ellas he corromperem a poder de dinheiro as boas castas, misturando seu sangue corrupto sem bondade nenhüa, com o bom de Portugal: pegandolhe as maldades que elles sempre tiveram: como hoje nos nossos, por se lhes pegarem, as estamos vendo. A que de todo se atalha com andarem as rendas nos christãos velhos: porque primeiramente seram ricos pera ajudarem seu Rey e sua Patria, segundo e natural amor que lhe tem: acodindo aas neçessidades e compadeçendose de seus parentes e naturaes: e farão o que estam fazendo na India mercadores christãos velhos de toda a qualidade; servindovos com o seu nos / (fl. 68) trabalhos do estado; e com o emprestarem aos que com elle vos servem. Alem disto não encareçeram tanto a terra: nem ajuntaram o dinheiro pera fogirem com elle pera Gulfo, Sallonique, e todas estoutras partes; aonde vem judaizar livremente e morrer em suas erroneas. Sobre tudo não sera forçado aos fidalgos de se misturarem com raça de christãos novos por amor de sua riqueza: pois avera christãos velhos ricos com cujo sangue o poderam fazer.

Tambem V. A. ouvera de dar ordem pera algüms christãos velhos ricos e nobres de sangue e condição: estarem ca por estas partes: convem a saber: nalgüas çidades prinçipaes de França, de Inglaterra, Frandes, Alemanha, Veneza, e pollas de Italia, Roma: por depender Portugal em suas mercadorias, trato, e correspondençia de todas ellas: e serem as de importançia pera elle. Introduzindo V. A. o que ha da India que todo o homem alto e baxo depois de jubilar nas armas; se da a çatata sem se affrontar nem perder hü fio de sua honrra pollo usar: não perden- / (fl. 69) do hü ponto das armas em tocando o atambor. E destes taes se devem escolher os que se ouverem de mandar pera ca: fazendolhes entender como nestas partes anda o trato autorizado em toda a sorte de homëns, e em muytos nos prinçipaes: sendo os de que se faz a primeira conta: ao contrario de Portugal, aonde qualquer homem honrrado se despreza de ser mercador; avendo o offiço por de christão novo, por casi so elles serem mercadores naquelle Reyno: mas com novas ordenaçõens ficara acreditado o trato doutra maneira. Antes digo que devia V. A. quando elles não tivessem muyto cabedal: de repartir por todos emprestemo d'algüms trezentos mil cruzados pera começarem com credito: e fazellos ser, aonde quer que resedissem, os Consules da nação. Com o qual veriam a entender os estrangeiros como não eram legitimos Portugueses os christãos novos mercadores que por ca sam lançados: senão somente naçidos em Portugal, donde usurpam o nome: e de sua nação JuDeos. E assi se remeria a nossa honrra da opinião em que esta: que por elles serem / (fl. 70) muytos enfindos os que se tem vindo por estas terras: e por seu gram trato e riquezas muy conhecidos: nomeandose e tendose por Portugueses: e fazendose muytos publicamente JuDeos nas terras livres: padeçe a honrra de Portugal por terem estas naçõens a todos os Portugueses por JuDeos:

Sem aver hü christão Velho mercador que possa sair por isto.

Ganhara mais V. A. tendo verdadeiros Portugueses como estes por ca: quem proveja o Reyno com amor e affeição do necessário: e não quem o esfaimo: e por cujas mãos passem tamanhos thisouros como vem do Oriente: ficando sempre a substância nos naturaes. Os quaes faram como as mais nações, que depois de emriquecerem pollos reinos estranhos, se recolhem com toda a grossura aa terra donde sam: e não como os christãos novos que la se enchem, pera virem com suas riquezas pera estas partes sem ja mais la tornarem: E senão mostreseme hü so rico destes, que se fosse de ca viver a Portugal.

Serviram tambem a V. A. os taes mercadores christãos velhos da prinçi- / (fl. 71) al importancia; que he avisaremvos de tudo o que passar: que por ser esta gente de grandes revoluções e novidades: importa muyto saberse sempre, o que intenta o que os mercadores alcançam pollas intelligências que tem. Este serviço pode ser que ja mais christãos novos o tenham feito a esse Reyno. O que V. A. julgue do seu tempo: e os velhos do seu Conselho tambem do seu: e pode ser que se açhe, que so hü christão velho pobre mercador que ca avia deu o aviso, quando foy da armada do Senhor dom Duarte. Bem se ve logo o que querem a esse Reyno os christãos novos: que o não desejam se não de ver destruido por infieis, e hereges, pera serem JuDeos publicos sem medo da Inquisição. Os quaes ca e la sam espias contra V. A. pois nunca o foram por elle: bem defferentemente se mostrando nesta materia os mercadores da India por serem quem sam emfim.

Finalmente os de que vou falando poderam aa conta do emprestemo prover com grande confiança V. A. de todo o genero de munições pera as suas emprezas: no qual tempo serem / (fl. 72) elles mais necessárias por estas partes.

Atrevome a dizer hüa cousa que quando fosse impossivel (o que não he) açhar christãos velhos mercadores, e fazellos pera todas as cousas: que devia V. A. de chamar mercadores catholicos de frandes, e de Alemanha por serem os de mais verdade e menos prejudiciaes: e naturalizalos: querendo antes estes estrangeiros no Reyno: que christãos novos tambem estrangeiros, e tam cheos de toda a maldade.

Outra ordenação devia V. A. de fazer; que nenhü christão novo sob pena de bens perdidos; avidos e por aver; e de castigo arbitrario: possa ir a India, Ilhas, Brasil, Guiné, ou qualquer outra parte de vossos Senhorios. Porque não se vam la senão a comerem os tutanos dos christãos velhos: e a viverem em seus judaismo por longe e apartados ficarem com mais liberdade entre gente larga de consçiença, ou entre gentios e Mouros. Nas quaes partes: com a abelidade que tem de sua natureza pera ajuntar dinheiro: não fazem outra cousa que com lianças çujarem boas linhagens. / (fl. 73) Mandando V. A. juntamente, que sob as mesmas penas não possa nenhü dos que se acharem, tornar aas ditas partes, se

dellas sair hüa vez: como por exemplo: o christão novo que ja esta no Brasil, se sair delle pera outra parte, não possa tornar a elle sob as ditas penas. Da mesma maneira nos outros vossos senhorios: pera que assi possa V. A. pouco e pouco illos alimpando delles: sem que se possa açhar Judeu nem pecado seu em todo o vosso mando.

Se ouver quem diga que despovoara V. A. com isto as terras: respondo que tendes a Beira e Entredouraminho, donde podeis povoar muytos mundos e mais não ficarem as ditas provinçias desabafadas. Quanto mais que as podeis habitar com estrangeiros catholicos: como ha hoje muytas raças delles nas Ilhas, os quaes sam finissimos Portugueses. E nenhüms povoadores podera V. A. escolher milhores pera seu serviço que Suisseros: os quaes sam todos lavradores, homëns de trabalho, gente a mais fiel, e a melhor infantaria de piques que se sabe.

/ (fl. 74)

Deve V. A. tambem de ordenar sob as ditas penas, acrescëntandolhe mais que fique cativo todo o christão novo ou Judeu que entrar em Portugal; inda que haja saído delle pera Castella ou pera qualquer outra parte, e tornado. De maneira que com esta aspereza podera V. A. ir libertando o seu Reyno com não ficar entrado pera elle a nenhü dos taes. Tirando mais disto outros grandissimos e secretissimos proveitos em que tam mal tem caído ategora a Inquisição: não indo menos nisso que a saude espiritual do dito corpo. Porque sabera V. A. como os christãos novos não fazem outra cousa que sair pera estas partes aonde se instruem no Judaismo, e depois se tornam a Portugal a danarem os outros, e a os confirmarem na incredulidade: sendo algüms mandados dos seus rabinos a fazerem o dito offiço: e outros com a occasião de seus tratos pegandolhe da conversação a podre ley que levam: e assi se corrompem todos elles, sem se lhes atalhar. Alem da çerteza que tenho destas cousas depois que ca sou: quero mostrar por razões a V. A. como não tem de que se fiar dos christãos novos de Portugal, assi dos estantes, como dos vindos: pois não fazendo outra cousa que irem os caminhos çeos delles pera Gulfo, Sallonique e Judearias publicas: ja mais ategora ouve / (fl. 75) por ca hü verdadeiro christão entre os saídos que com zello da fe, avisasse os Inquisidores de Portugal do que passava, e dos que la tornavam tendo judaizado secreta ou publicamente. Nem ha hü dos que comungam cada dia em Portugal que dem o tal aviso: sabendo elles bem pera onde se vam seus parentes; e carteadose com elles aonde quer que estam feitos juDeos. Polla qual causa julgue V. A. agora, que gente tem por vassalos: e se deve çercar seu Reyno de leis de fogo e cativoiro pera que nenhü que sair fora, torne a elle. Vigiando muyto sobre isto, a fim de quem delles for bom (se he possivel avello) o acabe de ser por falta de quem o dane: ou pollo menos não haja quem leve mais maldades ao Reyno do que elles nelle tem.

Pareçeme que podera V. A. franquear a saída aos christãos novos; pera onde quisessem, como for pera fora de vossos senhorios: e em podendo por meo das conquistas, os deveis de passar de Portugal a algũa terra conquistada, arrancandoos todos do Reyno sem deixar hü: e satisfazendoos aonde fossem passados, de terras aventejadamente das que deixassem.

Não deixo de ver como V. A. com a occasião destas cousas sera bravamente batido com canhõens reforçados de validos e de homẽs da Igreja: os quaes os mesmos christãos novos carrega- / (fl. 76) ram com refinada polvora de sobornos para escalarem as inexpugnaveis muralhas de Vosso peito: trazendo muytas razões e pretextos de guoverno, com que quereram persuadir o contrario. Dira que como pode ser bom guoverno deixar ir os cristãos novos, e darlhes grande occasião pera isso com as taes ordenaçõens: tendo elles toda a riqueza da terra, e levandoa: a qual se lhes não pode vedar com justiça, podendo sair do Reyno: e posto que se lhes vedasse: não se lhes atalhariam os modos e ardis, com que a passaram fora: de maneira que indose, deixaram sempre o Reyno descarnado e pobre. A que respondo primeiramente que com representaçõens de semelhantes interesses no tempo D'el Rey dom Manoel, veo Portugal a cair nas suas mão delles do modo que o agora vemos. E digam me os mesmos o que tem este pobre Reyno ganhado ou perdido com os cristãos novos; pois os querem sustentar? Alem disso que aproveita a V. A. a riqueza que elles tem? se nunca vos ajudaram, nem deram a vossos vassallos outra ajuda que espreitaremvellos afogados nas neçessidades, e trabalhos, pera os acabarem queimandolhes a suas rendas: e revendendolhas depois que esfaimam o tempo. Portanto que vai a V. A. em elles terem muyta riqueza, e a levarem: pois a tem somente pera vos fazerem, e aos vos- / (fl. 77) sos mal com ella. Quanto mais se so oitenta fidalgos em Africa prometem quatroçentos mil cruzados por se resgatarem? como não dara V. A. muytos milhõens douro por resgatar tantos milhares de vassallos, e remir seu Reyno de cativo de JuDeos? Não digo eu deixarlhes levar o seu, o qual nunca he pera bem nosso: mas ainda se doutra maneira não pudera ser, senão com se empenhar V. A. em muytos milhõens pera lhes dar ... o ouvera de fazer pera liberdade da nação portuguesa, do sangue da honrra, da terra, do dinheiro e da Christandade: remindo tambem o verdadeiro Deos que nos remio das afrontas que cada dia nos sacramentos lhe fazem.

Pois se disserem as da Igreja: que he escrupulo grande deixarem os ir livremente, por ser poderem danar algũs que seram bons: Digo que V. A. não os constringe a sair do Reyno. Poronde o que for bom pode ficar e conservarse. E se so pera judaizarem se quiserem ir? como eram dantes verdadeiros christãos? senão fingidos e no exterior somente, sendo no interior JuDeos: poronde melhor

sa já fora que dentro. Deixo não aver que ter escrupulo no perigo de se danarem: porque o mesmo correm de perderem a fe: e cairem em heregia des- / (fl. 78) tes tempos os christãos velhos, que saem ca por estas partes: e todavia se lhes não veda. Não falo ja do risco de muytos peccados que sam ordinarios em toda a parte por se os homẽs libertarem: e não que ha rezão: quanto mais escrupulo, pera os cativarem, e lhes tirarem a liberdade. Poronde no tal caso não se ha de imputar a incredulidade dos JuDeos: a heregia dos christãos velhos e mais viçios aa liberdade do homem: senão aa sua malícia: posto que muytas vezes tenham o começo nella. Quanto mais que não crer em Christo nosso Salvador, he maldade herdada de seus avos: ensino de seus pais: çegeira profetizada pollos Prophetas Sagrados: e maldição que lhes abrangera ate os tempos do Antechristo. Afora isto: não costumam as religiõens, e a da Companhia mais ordinariamente, lançar fora muytos dos seus religiosos? aos quaes se lanção por algũas fraquezas? esta çerto que livres seram piores? e com tudo não os deixão porisso de botar pera alimparem a sua religião. Pois V. A. como sera de pior condição que não possa alimpar o seu Reyno por esc- / (fl. 79) crupulo dos que se danaram ou não? não a tendo as religiõens. Quem negara ser bom guoverno o de Christo; quando não somente deu liçença aos dous que lha pediram pera se tornarem ao mundo: mas tambem perguntou aos mais que o seguiam; se se queriam ir? A cujo exemplo não podera V. A. liçençar os christãos novos que se sayam do Reyno pera onde quiserem: avendo por estas partes muyta Christandade aonde podem conservar a sua, se forem christãos como dizem. E que o não sejam bem se ve em ategora não aver perseverado hü na fe de Christo que fengia em Portugal. E se elles sam maos como a experiencia ensina? que cousa mais açertada pode ser que deixar ir tam ma gente: fiquando limpo o Reyno de enemigos capitães de Christo, e livre e forro das taes: ganhandose juntamente, que os que ficarem por bõs podera perseverar sem aver quem os dane com suas erroneas judaicas.

Tambem V. A. ouvera de remediar, o que não parece nada entre nos, sendo tam grande mascabo pera a honrra portuguesa: e he que os cristãos novos, como quer que tomaram todos os appellidos das casas illustres e das outras: vindose por / (fl. 80) ca por estas partes, se fazem das mesmas casas aa conta das alcunhas, sendo por ricos e mercadores estimados e conhecidos; e outros aa sombra destes, fazendose fidalgos: sem aver quem lhes va a mão mostrando ao mundo quem sam: por não aver ca outros senão elles, e acreditaremse todos. Os quaes vendo os estrangeiros tornaremse poucos e poucos publicamente Judeos: tendo dos mais a mesma opinião: cuidam e dizem pollos terem em conta de fidalgos Portugueses: que assi sam as outras fidalguias que no Reyno ha dos mesmos appellidos. E como seja grande o numero delles, espalhando por estas terras: tam infame fica o nosso nome: Pollo qual respeito devia V. A. mandar

que nenhü christão novo não somente estante em vosso Reyno e Senhorios; mas o que he passado fora, use mais de alcunha de Portugal sob perdimento de fazendas. O que se podera executar contra os de ca que não quiserem senão usar dos sobrenomes: vindo suas fazendas a vosso Reyno, e tratando nelle. Nem somente se lhes deve vedar as alcunhas dos illustres: mas dos outros todos pol- / (fl. 81) los differençar dos Portugueses: e porque vemos muytos de mea sorte irem sobindo em Portugal a fidalgos e a nobres.

O mal que passa ja por todos estes, he as relligiõens receberem christãos novos ou movidos da cobiça da herança, ou por seus engenhos: ordenando tambem muytos delles saçerдotes e Prelados, e dandolhes curados segundo as valias que tem. Poronde com muyta rezão pode homem hoje duvidar dos seus Bauptismos e sacramentos que taes sam? não podendo ser mayor perigo da alma e desaventura de Portugal. O que sei he; que estando eu em Inglaterra, foi ter a Londres hü christão novo, frade dos descalços, o qual pregava a vinda do Messias aos christãos novos ali estantes. E nesta cidade de Paris ha outro, frade do Carmo, que prega aos ditos o judaismo: correndo estas partes onde os ha, e confirmandoos na sua maldade: como faram outros secretos. Agora veja V. A. o que deve cuydar dos do seu Reyno: e se se deve por cobro a isso.

Não deixarei de apontar males que tem feito medicos e boticairos christãos novos: os quaes não fazem outra cousa com seus offiços que matar Portugueses / (fl. 82) christãos velhos: do que se prezam os que se vieram por ca, gabandose do feito: e como o tem confessado por vezes algüms dos que foram presos polla Inquisição. E posto que V. A. em tomando o Sçeptro, começou em parte a acodir a isto, com sustentar em Coimbra medicos christãos velhos: não deixão de ser poucos pera a neçessidade do Reyno: poronde se deveram dobrar, e convidar com premios a serem outros boticairos: estreitando todas as sçiençias aos christãos novos: porque não venhamos a ter tudo nas mãos de nossos capitaes imigos: como as almas na sua intenção dos sacramentos: os corpos nas suas receitas: as fazendas nos seus conselhos: e taes estamos hoje: julgamnõs agora os Çeos e valhamnos por instrumento de V. A.

Ninguem avera que estas leis e outras milhores que V. A. fara tenha por asperas e dobradas de severidade: vista a podridão do corpo que pede ferro e fogo; nem tera o castigo por comprido: pois talhado por esta medida não da inda polla / (fl. 83) ametade da culpa. Vossos gloriosos avos El Rey dom Manoel, e el Rey dom João derramaram sua real liberalidade, e grandeza de coração sobre estes homëns, fazendolhes as maiores merçes, que te hoje se fizeram a estrangeiros: sem nenhü serviço feito, nem esperança delle: somente de suas magnifiçençias e zello da christandade: com que os queriam obrigar a guardarem a verdadeira ley: merçe tamanha pera elles, se a tomaram de coração: como ficou

sendo ruina daquella Coroa. Emfim estes dous Reys feliciõssimos, os ouveram por naturaes, sendo estrangeiros e taes: deramlhe offiços na Casa real, e cargos publicos: fizeram os fidalgos, igualandoos com os illustres, e aventejandoos de muytos enfindos nobres: liaram os com as casas antigas do Reyno: deixaram os guovernar a Republica: o trato e a riqueza nas suas mãos lha puseram: fizeram os de JuDeos e gente desprezada em toda a parte, estimados, validos, altos, conheçidos, illustres, e Portugueses, ate nomeados com os apelidos D'el / (fl. 84) Rey dom Afonso Anrriquez; e das Casas desçendidas dos troncos reaes de Portugal e Castella. Das quaes merçes e outras mais que o mundo ve, gozaram ate os tempos de V. A. sem ja mais fazerem serviço ao Reyno, em que reconhecessem a somenos dellas. Antes indo sempre contra a intenção daquelles dous bõns Reys, os quaes movidos so de puro zello, lhes deram todo o Reyno pollos fazerem e conservarem christãos: fizeram elles tudo ao contrario: cresçendo cada vez mais nas merçes e não no porque lhas davam: judaizando como dantes; e crucificando de novo a nosso salvador em seus santissimos sacramentos. Depois de tantas grandezas, não deixaram os Reys de gloriosas memorias de lhes applicarem emprastos punitivos da Igreja pera os tirarem de suas maldades: sem lhes aproveitarem, porque sam. As inquisiçõens vamse acresçentando por serem piores e mais: elles como vam engrossando, passanse a estas partes pera judaizarem sem medo: / (fl. 85) porque se em Portugal a poder de fogo, mortes, perdimento de fazendas, e de honrra, não os podem fazer bõns: como sem nada disto, o serem, os que sam vindos: elles se carteam e tem suas intelligençias; pagando por JuDeos, e tendo nome com que se entendam: e não se aça hü que descubra cousa algüa: sinal de nenhü delles crer em Christo; e descrem falsos penitentes os presos, e perdoados polla inquisição. Somente trabalham todos de comprarem seguro pera judaizarem, no contrato que sempre intentam: tomando por pretexto de não ficarem os filhos pobres e desamparados polla culpa dos pays, se sam JuDeos: não sendo esta realmente sua tenção, senão quererense assegurar dos bêns, por amor dos quaes não sam tam publicos na sua erronea: peraque assi com o contrato façam o judaismo aa vontade, como por carta: e não aver quem o deixe por medo da fazenda, que adoram. Na qual incredulidade estam tam obstinados que não basta perderemna com outros / (fl. 86) muytos males, pera se della apartarem. Digo que mereçiam todos por requererem tal contrato, hüa queima geral pollo Reyno: pois claramente no que pedem, confessam o que sam. E se isto não he? porque os Christãos velhos não pedem tambem o mesmo pera as que cayrem em heregias deste tempo? a causa he porque não sam hereges em seus coraçõens, como sam judeus, os christãos novos nos seus. E quem os ouvir fallar por ca nesta materia: não cuidara menos dos de la: enchendo a boca de blasfemias contra nosso Senhor: de maldiçõens

contra Portugal, por amor da Inquisição: de odios contra V. A. pollos começar a desagraduar: de pragas contra el Rey dom Manoel, dizendo que pollos ter feyto christãos, vira a perder toda a sua linha. O que elles nunca veram: mas antes por V. A. seu bisneto viram elles a força de açoute a conhecimento do verdadeiro Messias Christo nosso Salvador: como dizem as profeçias. Vede agora se tendes rezão / (fl. 87) de sairdes por Christo verdadeiro Deos? pollos vossos dous sanctos avos que se enganaram com elles? Se vos vem bem terdelos, ou largadelos? Se mereçem estas leys em lugar das honrras que reçebeam? E pois que nem com merçes que trasbordaram: nem com castigos que os desfazem em cinza: os podeis apartar de sua incredulidade. E da parte delles, pollos serviços feytos a vossa Coroa, não estaes nada obrigado: sendo dado pera reparador, como deixara V. A. esta ruina no seu Reyno? e taes filhos de biboras? e ira reparar o alheo? Açoutai, açoutai tam mãos estrangeiros desagradeçidos: não faças thisouro de JuDeos: tornayos a seu juizo em virga ferrea: alimpai Portugal delles: diferençayos de vossos vassallos: penem por suas maldades e ingratição: saiba o mundo suas culpas e vossa justiça, e fique nosso redemptor conhecido em vossas obras.

/ (fl. 88)

Não deixarei por remate de dizer, que sem embargo de tudo isto, he neçessario que a liberalidade e grandeza real de V. A. faça seu natural curso emrriquecendo a todos com os bens do Çeo. Poronde não podera deixar de não correr a sua benignidade a par com o castigo dos christãos novos: prometendolhes de lho alevantar, se se emmendarem de sua erronea: e estremando os que por suas mostras e feytos o mereçerem: pera os convidar com isto ao Christianismo, pois tudo pera crescer quer premios: justificando e canonizando mais desta maneira suas ordenaçõens: nas quaes allumie Deos V. A. pera que com elles allumie o mundo.

Estas sam as linhas que lançei, como ruim Cosmografo de estado: aomde V. A. vera tudo erros de pena grosseira, fiada em boa tenção. E porque não errasse mais, não quis descorder por outras materias: bastando as que tinha riscado, pera / (fl. 89) me acceitar o animo, que he mais açertado que ellas. As faltas serem muytas asi de cousas que iram ja sem tempo: como quem as fez em Julho de 1588 pera V. A. encuberto: que esperava de ver antes de se acabar o mesmo ano; e delhas apresentar em qualquer outro assi como foram feytas: como tambem outras de vaons discursos mal praticados: os quaes quis antes assi: pollo segredo de os ninguem ver: que substanciaes, lustrosos, e apurados, com os communicar. Nosso Senhor Cumpra em V. A. sua palavra de tantas maravilhas como tem profetizado. Em Paris hoje 25 de Julho de 1588.

Fim.s

A "SANTA PAZ E AS "JUSTAS ARMAS". O TEMA DA GUERRA EM ANTÓNIO FERREIRA*

LUÍS F. DE SÁ FARDILHA
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

fardilha@letras.up.pt

RESUMO: A Paz e a Guerra são perspectivadas na poesia de António Ferreira pelo prisma da subordinação das Armas às Letras – das «fortes armas» às «sãs letras» –, ângulo de que decorre a obrigação do Rei de proteger e defender as letras, como meio para garantir o estado de paz no reino. Por outro lado, no plano do indivíduo, a obediência à razão e o amor pelos «bons livros» asseguram uma paz interior que vem da vitória sobre o mundo – o verdadeiro inimigo que é preciso combater – e tornam indiferente o estado exterior – de paz ou de guerra – em que vive.

PALAVRAS-CHAVE: Irenismo, Guerra Justa, *Aurea Mediocritas*.

ABSTRACT: Peace and War are conceptualized in the poetry of Antonio Ferreira through the prism of the subordination of the Arms to the Letters – of the «strong arms» to 'sound letters' - angle that implies an obligation of the King to protect and defend the Letters as a means to guarantee the state of peace in the kingdom. Moreover, in terms of the individual, obedience to reason and love for the «good books» ensure an inner peace that comes from victory over the world - the real enemy that we need to fight - and become indifferent the exterior condition – of peace or war - in which we live.

KEY-WORDS: Irenicism, Just War, *Aurea Mediocritas*.

António Ferreira tinha uma admiração incondicional por D. João III. São recorrentes as referências elogiosas ao monarca português, cujo governo assume, nos *Poemas Lusitanos*, a dimensão dum modelo ideal. Em 1554, na hora de confortar o rei pela morte do príncipe D. João, seu único filho e sucessor, o autor, investido em porta-voz de todos os súbditos, não poupa nas palavras com que pretende enaltecer o soberano:

*Grã rei, senhor das casas do sol ambas,
boníssimo João, mais pai da pátria
que Brutos, ou que Augustos, ou Trajanos,
por grã mercê de Deus, e glória nossa
dado a estes Reinos teus do rico Tejo
até Eufrates, Nilo, Tigris, Gange,*

*vencedor da braveza de Neptuno,
senhor de seu tridente, e ricas conchas,
de bárbaros espanto, amor, e medo,
luz clara de infíeis, coluna firme
da católica fé, de idolatrias
falsas destruidor, paz do teu Reino,
fortíssimo João, graças te damos¹.*

Como teremos notado, o elogio fixado por Ferreira contempla a referência a um rosto duplo (e oposto), que o rei pode mostrar, de acordo com aqueles a quem se apresenta: se para uns ele é o «boníssimo João» do segundo verso, para outros mostrar-se-á o «fortíssimo João», «de idolatrias falsas / destruidor»; sendo «mais pai da pátria / que Brutos, ou que Augustos, ou Trajanos», ele pode ser, também, «de bárbaros espanto [...] e medo». Com uma face ou outra, ele garante a sua condição de «paz do Reino». Nos mais de trinta anos que levava sob o governo do Piedoso, Portugal vivia, na perspectiva de Ferreira, essa «*pax joanina*» que tornava o país numa ilha paradisíaca fortemente contrastante com um mundo mergulhado em guerra. Assim o tinha retratado o autor dos *Poemas Lusitanos* menos de dois anos antes, na écloga Arquigâmia com que quis associar-se à alegria de todo o reino pelo casamento do príncipe herdeiro com a princesa D. Joana², em que se referia a D. João III como aquele «Rei dos céus à terra dado / para remédio da que se perdia / paz já no mundo.» É um modo de opor o monarca português, «o pacífico João, e piadoso», aos «reis tiranos livres» que «em tempos infelices» e «pelo mundo ind’agora» tinham consumido no passado, e ainda na actualidade iam consumindo «os públicos tesouros», «tirados do suor, do sangue, e vida / de seus cativos povos»³, que lhe servem de contraste na «Congratulação de todo o Reino... na morte do Príncipe D. João, seu filho, que sofreu pacientissimamente». Nos antípodas desses, o rei português pode ser chamado de «Rei justo, Rei clemente, Rei pacífico, / Rei homem, Rei e pai, senhor e amigo»⁴.

Poderíamos equacionar a hipótese de estas referências, que opõem o rei português a um mundo onde a paz corre o risco de se perder porque nele governam «tiranos livres», decorrerem de concepções de natureza politico-jurídica em vigor em Portugal e que limitavam a liberdade dos reis por contratos

estabelecidos com os seus povos⁵. Esse contratualismo, que tinha expressão privilegiada nos momentos de juramento e de aclamação dos reis em cortes, estabelecia a obrigação de o monarca operar sempre em favor do bem comum, um compromisso a que correspondia a alienação da liberdade dos súbditos na pessoa do soberano⁶. É uma responsabilidade política que Ferreira sublinha, de maneira bem explícita, na *Castro*, pela voz de D. Afonso IV, quando este contraria a insinuação de Pacheco de que, na condição de legítimo representante de Deus na terra, lhe seria permitido impor a sua vontade, fazendo-a valer como lei:

REI
Deus o faça
cuja vontade é lei, e a minha não.
PACHECO
Essa licença tem também os reis,
que em seu lugar estão.
REI
Antes não tem
licença pera mais, que quanto pede
a razão, e justiça: a mais licença
é bárbara cruzeza de infíeis.⁷

O elogio de D. João III seria, assim, o reconhecimento do modo exemplar como este exercia o ofício régio, isto é, com a prudência, misericórdia, sabedoria e clemência com que um rei a quem Deus elegeu deve agir para com os seus

⁵ São vários os tratados que, por este período, abordam o tema. A título de exemplo, poderemos referir os seguintes: *De Republica Gubernanda per Regem* de Diogo Lopes REBELO, dedicado a D. Manuel por ocasião da sua subida ao trono e impresso em Paris por Antoine Denidel (c. 1497); a *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* de Frei António de BEJA, impressa em Lisboa, por Germão Galharde, em 1525, e que foi oferecida pelo autor a D. João III; de Lourenço de CÁCERES, *As condições, e Partes, que há-de ter um Bom Príncipe* (c. 1528), uma “doutrina” dirigida ao Infante D. Luís. Embora não tenham sido expostas sob a forma de tratado, as ideias políticas de D. António Pinheiro (1510?-1583?), um contemporâneo de António Ferreira que com ele coincidiu na corte de D. João III, podem ser conhecidas em GRAES, Isabel – *D. António Pinheiro: um testemunho jurídico-político na corte quincentista portuguesa*. «Cuadernos de Historia del Derecho». Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Vol. 15 (2008), p. 345-382. Para uma visão de conjunto, poderá consultar-se ALBUQUERQUE, Martim de – *O Poder Político no Renascimento Português*. Separata de «Estudos Políticos e Sociais». Lisboa: ISCSPU. Nº 4-5 (1966-1967).

⁶ Como é possível verificar no tratado de Francisco SUÁREZ *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (Coimbra: Diogo Gomes Loureiro, 1613), o pensamento dominante nas sociedades católicas em relação à forma como se estabelecia o poder político considerava que este tinha por base um duplo pacto (um *pactum associationis*, pelo qual se constitui a sociedade, e um *pactum subjectionis*, que estabelece quem exerce o poder). Pelo pacto de sujeição, o poder era transmitido ao rei imediatamente pelo povo, mas na condição de servir o bem comum. Era por isso um poder revogável, se não fosse utilizado para o fim que tinha legitimado a sua transmissão.

⁷ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 410, vv. 678-685.

¹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Edição de T. F. Earle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 253, vv. 1-13.

² FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 157-159, vv. 27-72.

³ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 254, vv. 40-45.

⁴ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 254, vv.48-49.

súbditos, como um pai age com os seus filhos. A paz reinante em Portugal representaria, nesta perspectiva, a consequência lógica do bom governo do seu monarca.

Independentemente destas considerações, globalmente bastante tradicionais no que respeita ao pensamento filosófico-político, parece claro que o rei de Portugal é um monarca diferente não apenas dos tiranos pagãos (seja de tempos antigos, seja dos tempos modernos), mas igualmente daqueles reis cristãos que alimentavam guerras entre si, descuidando os seus deveres de governantes, e também os valores cristãos que deveriam praticar. Estes elogios ao «cristianíssimo Rei» que é D. João III servem, ainda, para acusar os outros príncipes cristãos que, como ele, têm o dever de preservar a mesma paz, e vêm juntar-se, portanto, aos próprios apelos directamente feitos a esses reis cujos «pecados» permitiram que «o belicoso Marte», esse «cruel e furioso / imigo dos pastores, e dos gados, da terra, e das sementes» descresse «contra o mundo tão iroso», «que té os lugares mais sagrados / assi com ferro, e fogo cometeu, / que tudo de ira, cinza, e sangue encheu»⁸.

Deste ponto de vista, um dos apelos mais profundos de A. Ferreira à paz encontra-se na écloga *Natal*, dedicada a D. João de Lencastre, duque de Aveiro... O próprio tempo de celebração da natividade de Cristo, esse Cristo que, como diz A. Ferreira, «[...] por só paz de nossa guerra / [vem] alegre morrer»⁹, conduzia-o, naturalmente, ao tratamento do tema. A própria súplica introdutória da écloga àquele «grã Minino eterno e santo»¹⁰ constituiu um desenvolvimento do anúncio que da mesma paz, um dia, foi feito, antes de mais, a antigos pastores, nos quais os da écloga se revêem. Como esses, também estes, ainda que não sejam mais do que pastores artificiosos de género poético – e talvez por isso mesmo –, podem reanunciar a paz. Não são eles, como afirma o poeta, «pastores ditosos, que da guerra / do mundo [estão] livres, e [dormem] / seguramente em vale, em campo, em serra»¹¹, porque vivem, também, em paz?

Precisamente por toda esta justificação que as tradições bíblicas e clássicas consolidam, os pastores podem, juntamente com os lavradores, não só criticar a riqueza e soberba (os bens do mundo...) dos reis – «Rei, que sentado estás no precioso / estrado d’ ouro, e prata, olha a pobreza / do teu Rei, do teu Deus tão poderoso. // Hoje se desprezou tua riqueza, / hoje só se abateu teu alto estado»¹² –, mas ainda, lembrando que também os reis são pastores e, sobretudo, pastores cristãos, considerar a obrigação que têm de ser amigos, essa amizade

que pode fazer voltar o mundo a ser aquele lugar de delícias onde «corram as águas claras, corram rios / de puro leite...»¹³. E, por isso mesmo, em dois momentos inseparáveis, desenvolve o poeta um argumento fundamental: a filiação cristã dos reis a quem se refere. Com efeito, num primeiro momento tira as consequências do facto de se dirigir a pastores cristãos, isto é, a pastores que crêem nesse Menino e não a pastores gentios: porque cristãos, são filhos de Deus e irmãos de Deus, pertencem, em suma, ao mesmo “corpo místico”, unido, precisamente, por essa amizade! A. Ferreira não a caracteriza com precisão, mas não deixa de se servir deste argumento bem tradicional, mas tão importante que, em algum momento, com a atenção que lhe dedicou Erasmo¹⁴, passou até por uma das características do cristianismo humanista: que sentido tem combater, ferir, destruir o seu próprio corpo? Por isso, o poema lança um apelo a esses reis que se reclamam cristãos, ao mesmo tempo que lhes aponta a exaustão do corpo místico que integram: «... poupai / vosso sangue de que já andais vazios»¹⁵.

O segundo momento, intimamente relacionado com o anterior, lembra que esses «pastores cristãos [chamam] ao grã Deus pai», porque, incarnando, Deus «hoje irmão se vos fez»¹⁶. Logo, como reitera o poeta, há que guardar esse dom de «paz e irmandade» que Cristo trouxe ao mundo. Só assim, isto é, sendo absoluta e consequentemente cristãos, será possível que

*torne este nosso tempo àquela idade
que tudo era sã paz, e puro amor,
sem meu, sem teu, sem muros, sem cidade*¹⁷.

António Ferreira, porém, num outro poema, a ode dirigida precisamente «aos reis cristãos»¹⁸, desenvolve de forma mais premente e mais directa e, por isso, também mais dramática, os apelos anteriores à paz entre esses reis cristãos e, consequentemente, de modo mais geral, entre os cristãos que, com fortuna vária, quase desde os começos do século XVI se vinham defrontando em várias partes – da Bretanha tomada por Henrique VIII, até às guerras de Itália; desde

¹³ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 225, vv. 126-127.

¹⁴ *Quam absurdum est eos pene continenter inter se bellgerari, quos vna domus habet Ecclesia, qui eiusdem corporis membra communi capite gloriantur, nempe Christo, communem habent patrem in coelis, communi vegetantur spiritu, iisdem initiati sunt mysteris, eodem redempti sanguine, eodem renati fonte, iisdem aluntur sacramentis, eidem militant imperatori, eodem vescuntur pane, eiusdem participes sunt calicis, communem habent hostem diabolum, postremo ad eandem omnes vocati sunt haereditatem.* (DESIDERII ERASMI ROTERODAMI – *Dulce bellum inexpertis*. In *Opera Omnia*. Tomo XXVII. Amsterdam: Elsevier, 1999, p. 26.

¹⁵ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit. p. 225, vv. 129-130.

¹⁶ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 225, vv. 131-132.

¹⁷ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 225, vv. 134-136.

¹⁸ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 111-112.

⁸ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 157, vv. 1-8.

⁹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 220, vv. 26-27.

¹⁰ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 220, v. 30.

¹¹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 224, vv. 104-106.

¹² FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 223, vv. 89-93.

a Espanha englobada no Império, até à Alemanha.

Nesse poema que se organiza à volta de um vocabulário tomado num campo semântico facilmente associado à guerra – *cruéis, crueza, cegos, furiosos, cruel furor, fereza, ódio* – A. Ferreira, lastimando profundamente que a crueldade e a cegueira com que os príncipes se fazem a guerra não seja antes orientada para combater «os infieis / bárbaros poderosos / turcos»¹⁹, aponta as três frentes a que deveria, com tal finalidade, dirigir-se o ódio justo dos reis cristãos: em primeiro lugar, o velho sonho de recuperar o controlo sobre Jerusalém; depois, arrasar Meca e o Cairo, isto é, fazer diminuir a pressão turca no próximo Oriente, com a finalidade de garantir a recuperação anterior; finalmente, aliviar as fronteiras da Europa, de que o turco se tinha dramaticamente aproximado, enquanto os cristãos combatiam entre si.

Apesar deste plano, não é neste santo ódio que A. Ferreira pretende insistir, mas, sim, orientando-o adequadamente, que por ele se obtenha a paz, essa «paz santa», esse «bem nosso» entre cristãos²⁰.

E, antes de terminar, A. Ferreira aponta aos mesmos reis a trágica originalidade, a anti-humanidade de tal guerra entre irmãos:

*Nunca se viu fereza
a esta que usais igual,
armados de crueza.
Um ao outro animal
da mesma natureza não faz mal*²¹.

Por isso, com veemência, o poeta pede aos príncipes que, suspendendo por momentos a guerra, se olhem, isto é, não só se contemplem nesse instante na sua própria ferocidade, mas também vejam

*com quanta razão chora
a Cristandade a paz, que lançais fora*²².

No fundo, António Ferreira – à sua maneira e talvez em convergência com Erasmo – pede apenas a esses príncipes identificados como cristãos que escutem a *querella pacis*, expressa pela boca de todos os que tinham de fazer a guerra.

Neste ponto, podemos voltar a assinalar a diferença que o poeta português estabelece entre o seu rei e os restantes monarcas do seu tempo:

¹⁹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 111, vv. 3-5.
²⁰ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 112, vv. 31-32.
²¹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 112, vv. 36-40.
²² FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 112, vv. 44-45.

*Espantem outros, sejam mais temidos
que tigres, que liões, e trema ant' eles
como ant' a mesma morte, o triste povo.
Não ousem levantar os olhos nunca
a seus irosos rostos; adorados
se façam ser por forças, e por medos.
Novas cruezas usem, com que tenham
seguros os estados de seus ódios.
Tu rege mansamente, e com justiça.
Estas sejam tuas artes: a paz ama,
a vencidos perdoa, que se entregam,
a soberbos destrui, desfaze e apaga*²³.

Nesta ordem de ideias, A. Ferreira assinala, em carta dirigida ao secretário Pero d' Alcáçova Carneiro, que «os dous esteios / firmíssimos»²⁴ do poder português têm de ser as «sãs letras» e as «justas armas»... As «sãs letras», – entenda-se, «os bons livros»... «os bons estudos»... isto é, os que não são pervertidos pelo «mau zelo»²⁵ – são as verdadeiras organizadoras da Paz e, por isso, o poeta, recordando Roma – que «d' armas em justa guerra armada vinha / de letras em boa paz; e assi igualmente / d' ambas sempre ajudada se sustinha»²⁶ – pode comparar D. João III com Augusto e Trajano²⁷, tanto porque o

*seu santo fim todo é desviar o dano
que mal nos ameaça, destruindo
mau desejo, mau zelo, e mau engano*

como ainda porque

*a nova luz das letras foi seguindo,
as fortes armas co' elas governando
de que tamanho bem ao mundo é vindo*²⁸.

O mais importante aqui não será a alusão ao tópico da equiparação das armas às letras – tópico que, aliás, A. Ferreira não deixa de elaborar –, mas, sim,

²³ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 254-255, vv. 67-78.
²⁴ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 256, vv. 13-14.
²⁵ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 258, vv. 79-87.
²⁶ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 257, vv. 49-51.
²⁷ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 258, vv. 58-60.
²⁸ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 258, vv. 61-66.

afirmar, em coerência, a subordinação das armas, mesmo as justas, às letras, isto é, às sãs letras²⁹. Sem estas, não há paz e, logo, não haverá qualquer guerra justa nesse mundo “outro”, isto é, não português, a que tem de ser levada. Na carta a D. Constantino de Bragança, que partia a governar a Índia, A. Ferreira aponta, vincando a fronteira que separa os dois universos, essa «tão nova terra» onde Deus tem dado «tantas vitórias» às «inocentes armas», isto é, à «santa guerra»³⁰ que combate pela fé e não pelas riquezas, afirmações que, para além das evidentes e tradicionais conotações cruzadísticas nelas implícitas, são um modo de idealmente reafirmar o peso da Justiça e da Paz frente a outros bens do mundo. Não podemos seguramente esperar que A. Ferreira, mesmo se contemporâneo de Bartolomé de Las Casas e de Francisco de Vitoria, se interrogue como Erasmo, se é justo levar a guerra aos turcos³¹. Não deixa, no entanto, de apontar, em termos genéricos, a ambição como a raiz mais funda de todas as guerras – convergindo, neste ponto, com Erasmo e todos os moralistas, incluindo o referido Las Casas³². Com efeito, a propósito de uma *nau da armada em que ia seu irmão Garcia Fróis*, A. Ferreira condena aqueles que, movidos pela ambição, rompem os caminhos do mar, abrindo-os à morte e à guerra:

*Se Deus assi apartou
com suma providência o mar da terra,
que a nós, os homens, deu por natureza,
como houve homem que ousou
abrir por mar caminho mais a guerra
qu’ a paz, e a morte mais, roubo, e crueza.*²⁸³

Note-se como a ambição, enquanto violência à Suma Providência de Deus,

preside a um “mundo desorganizado”, contrário à *natureza*: o ódio, o riso dos maus, os procedimentos danados, a morte, a inveja, a crueza, a má cobiça, servem muitas vezes para o caracterizar, e o poeta refere-se muitas vezes a ele, para se lhe opor. E essa oposição passa, também, por um coerente apelo ao poder real, para que se empenhe em organizar esse mundo de acordo com os ideais de Justiça e de Paz que devem nortear a sua acção. Parece evidente que esta é uma perspectiva que, de algum modo, determina a visão que, neste quadro, o poeta terá sobre a *santa paz* e a *santa guerra*. Ao identificar as *fortes armas* com as *justas armas*, e ao subordiná-las às *sãs letras*, António Ferreira esforça-se por criar, para aquém do princípio “utópico” das Letras, da Poesia, sobretudo, como organizadoras da paz, algumas condições para que a guerra, ponderados o quê, o como, o quem e o por quem, como tantos outros que da delicada questão se ocuparam – também Erasmo –, possa ser justa (hoje diríamos, certamente, menos injusta), de acordo com os princípios que, desde S. Tomás de Aquino, foram elaborando tão difícil e tão frágil conceito... Nesta valorização das Letras, tanto ao nível do bom conselho, como ao nível, mais elevada e utopicamente poético, da organização da paz do mundo pela Poesia, António Ferreira, com os olhos postos num rei protector e “seguidor” dos bons livros (*dos céus à terra dado / para remédio da que se perdia / paz no mundo*³⁴), canta, em *Arquigâmia*, o tempo e o lugar do Portugal joanino, como os de um novo paraíso. Dum ponto de vista apologético referido à comunidade nacional, esta evocação parece ter a mesma função que a *aurea mediocritas* cumpre, no quadro tópico da poesia pastoril, no âmbito individual: a oposição ao mundo, isto é, a paz em Portugal por oposição à guerra em outros mundos, a começar pelo mundo cristão.

Se D. João III, exercendo de modo ideal a sua função real, pôde conduzir o mundo português a esse “estado de paz” que o transformou no último refúgio da Justiça e da Paz, também enquanto indivíduo mereceu o elogio de Ferreira, por ter sido capaz de, superando circunstâncias pessoais especialmente trágicas, atingir aquela paz interior que está apenas ao alcance dos verdadeiros heróis. A morte do Príncipe D. João, seu último filho e único herdeiro, ofereceu a ocasião extrema para que o monarca desse mostras claras – ou assim as quis ver o poeta, tal como outros autores seus contemporâneos – de ter atingido um alto grau de sabedoria que o tornara indiferente ao estado referencial que o rodeava e em que se inscreviam os acontecimentos da sua vida individual. Perante a perda do seu único herdeiro – a última de muitas que a tinham precedido –, o monarca português mostra-se digno da sua condição real, exibindo a firmeza do rochedo no meio da mais violenta tempestade, como sublinha Diogo de Teive:

²⁹ Para um maior desenvolvimento desta temática, no quadro da cultura portuguesa do século XVI, tomamos a liberdade de remeter para o nosso trabalho *A Nobreza das Letras: os Sás de Meneses e o Renascimento Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2008.

³⁰ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 350, vv. 112-117.

³¹ *Mihi sane ne hoc quidem adeo probandum videtur, quod subinde bellum molimur in Turcas; [...] quod ferro paratum est, ferro vicissim amittitur. Vis Turcas ad Christum adducere? Ne ostentemus opes, ne militum mane, ne vires; videant in nobis non titulum tantum, sed certas illas hominis Christiani notas: vitam innoxiam, stadium benemerendi etiam de hostibus, iniuctum omnium iniuriarum tolerantiam, pecuniae contemptum, gloriae neglectum, vitam vilem; audiant coelestem illam doctrinam cum huiusmodi vita congruentem. His armis optime subguntur Turcae.* (DESIDERII ERASMI ROTERODAMI – *Dulce bellum inexpertis*. In *Opera Omnia*. Tomo XXVII, ob. cit., p. 38).

³² *La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido más respecto.* (LAS CASAS, Bartolomé de – *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Apud «Cadernos de Literatura de Viagens». CLEPUL: Almedina. Número 2 (2010), p. 155).

³³ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 115, vv. 31-36.

³⁴ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 157, vv. 12-27.

*Verum illa firmi pectoris constantia,
Quam nulla tempestatis ira aut impetus
Immanitate saenus obruere potest,
Scopulo tenaci similis esse ducitur,
Quem fluctuantes haud mouent undae loco
[...]
Haec una uirtus inclutos Reges decet
Qui uelut in altis montium sedent iugis,
Vbi semper acres proelium Euri concitant,
Vbi caeca rerum domina praecipue explicat
Fortuna uires sceptraque ostentat sua³⁵.*

No plano individual, humano, o pai – que D. João III também era – aceita com igual firmeza a dor causada pelo desaparecimento desse derradeiro filho e, tendo-a sofrido «patientíssimamente», pôde vencê-la e conservar aquela serenidade de espírito que é o sinal claro da maior e mais verdadeira das vitórias: aquela que o homem alcança sobre si próprio. Em consequência, podia Ferreira proclamar na *Congratulação de todo o reino a el-Rei...*, em termos que poderiam de outro modo parecer-nos paradoxais:

*Não por tuas vitórias com que espantas
o mundo todo; não por teus tesouros,
com que esta tua terra enriqueceste,
justamente ganhados; não por letras
com qu’ armas ornaste, honrado Febo
igualmente com Marte, que florecem
agora mais que nunca; não por leis
santas, iguais, e justas, com que os vícios
castigas nos maiores e menores.
Não te louvamos, rei, não te louvamos
d’ espectáculos vãos dados ao povo,
de prodigalidade de moedas
lançadas pelas ruas; não de mares
apetitosamente atravessados
de trabalhosas pontes semeadas
de peças de ouro, e prata, e ricas pedras,*

*de montes arrasados, rios secos,
de, sem necessidade, águas trazidas
de longe por mil canos, mil rodeios;
não de popas douradas, velas ricas
de púrpuras, e remos de ouro, e prata,
de tanques, de piscinas, de arcos, termas,
bosques, parques, teatros, capitólios,
carros, literas, tigres, liões, ussos,
de feras monstruosas, nunca vistas,
e de outras não grandezas, mas solturas,
[...]*

*Nós, bom Rei,
de ti só te louvamos; de ti só
damos graças às céus, que te nos deram.*

O maior louvor que este «Rei homem, Rei e pai» merece, é-lhe devido por «aquela fortaleza nunca vista / [...] que contra a morte de um [...] filho / único sucessor do [seu] estado» mostrou:

*A fortaleza grande, e gloriosa
pera sempre a teu nome, a este teu Reino,
que exemplo imortal fica d’ outros reinos;
[...]*

*... quem a entende? Quem não espanta?
Como se pode crer dos que vierem?
Ou em qual dos passados se viu nunca?³⁶*

O comportamento de D. João III «na morte do Príncipe D. João, seu filho, que sofreu patientíssimamente», é, pois, para o poeta a evidência de que o monarca alcançara a vitória definitiva contra o mundo e, assim, atingira a paz dos verdadeiros heróis, isto é, a paz interior do sábio, para quem o estado exterior de guerra ou de paz se tornou indiferente.

Sem o declarar de modo tão claro e explícito, Ferreira parece ver no monarca a mesma igualdade de coração que assinalava no «antigo pai das Musas desta terra», o velho João Rodrigues de Sá de Meneses recolhido no Porto, o qual, nada esperando e nada temendo, podia já mostrar-se «igual sempre na paz, igual na guerra»³⁷. Como o velho patriarca dos Sás de Meneses, a paciência com

³⁵ TEIVE, Diogo de – *Tragoedia quae inscribitur Ioannes Princeps*. In *Obra Completa*. Organização e tradução de PINTO, António Guimarães. Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2012, p. 239.

³⁶ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 254, vv. 50-58.

³⁷ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 270, v. 3.

que o monarca reagira à morte do príncipe herdeiro deixa evidente que o rei, obrigado pelo seu ofício a viver no mundo, sabe reger-se por valores diferentes dos mundanos. Por isso, não são as vitórias militares, a magnanimidade ou outras grandezas do mundo que os portugueses louvam no seu rei. O que nele admiram todos os súbditos de que Ferreira se faz porta-voz é a extraordinária vitória sobre o seu humano afecto de pai, a capacidade para compreender a pequenez dos sentimentos humanos, por mais legítimos e compreensíveis que sejam. E não é apenas o autor dos *Poemas Lusitanos* a dar expressão a esta admiração. Também Diogo de Teive, como já deixámos referido acima, assinala, na sua *Tragédia do príncipe D. João* a capacidade demonstrada por D. João III para aceitar, com admirável fortaleza, a morte do último filho e para respeitar, como «Rei cristianíssimo», os desígnios de Deus³⁸.

Como aqui acontece, nos *Poemas Lusitanos* a paz surge referida frequentes vezes como uma situação referencial que os heróis – poderíamos dizer que *só os heróis* – suplantam e em que inscrevem – *eles e só eles* – as suas vitórias. Assim o declara explicitamente A. Ferreira a alguns heróis – ou a outros que apenas poderemos considerar candidatos a tal consagração, como D. Pedro Dinis de Lencastre:

*Por ti florescerá a alta memória
de teus grandes avós, e o raio ardente,
que em tí s' esconde, nova luz à gente
trará na paz, na guerra, e na vitória*³⁹.

Também o Senhor D. Duarte (filho do Infante D. Duarte):

*conselho, e esforço, ardis, e boa presteza,
em paz, e em guerra as boas artes juntas*⁴⁰.

Até mesmo aos filhos de João Rodrigues de Sá de Meneses, como “profetiza” ao próprio pai:

*Ó como esse teu nome glorioso
veja! Quão altamente sorá
sempre o teu epitáfio tão famoso!*

*Já a ti em vivo te leva, e levará
por ti aos céus teus filhos o alto exemplo,
que em guerra, e em paz ao mundo ficará*⁴¹.

Este tipo de referências à paz ou à guerra como contexto heróico indiferente surge ainda, e talvez mesmo com mais naturalidade, quando celebra D. Sebastião, esse rei que, segundo “profetizava” a Francisco de Sá de Meneses,

*Tarde aos céus subirá, luz e alegria
do mundo, grande em paz, grande em guerra*⁴².

A paz ou a guerra, as campanhas de Cipião em África ou a clausura do Tempo de Jano – parece ser o sentido destes exemplos na ode dirigida ao mesmo aio do príncipe D. João⁴³ – serão sempre um contexto “indiferente” para o herói... Por isso, é mesmo possível admirar como espíritos rudes, ânimos ousados sem arte de guerra e sem arte de paz construíram o Portugal antigo:

*O Portugal antigo, que louvamos
d' espíritos rudes, de ânimos ousados:
qu' arte à sua guerra, à sua paz achamos?*⁴⁴

Mas tais referências – que poderíamos facilmente considerar banais – podem também remeter para o trabalho, o esforço do herói – mesmo naqueles que superam esse contexto exterior que referimos, através da glória e da memória que o prolonga – e, depois, para o repouso a que todo o guerreiro tem direito. Não deixa, porém, de ser significativo notar que na única alusão de A. Ferreira à paz enquanto repouso, parece enunciar-se também que esse repouso, mesmo sendo algo desejável e justo, pode não ter condições para ser efectivamente logrado. De facto, a D. Luís de Vasconcelos que voltava da Índia, o poeta, depois de recordar, precisamente, as duras armas e os duros trabalhos com que em

³⁸ Também no «Discurso fúnebre» que pronunciou em Coimbra em finais de Janeiro de 1554 «em louvor do ilustríssimo Príncipe de Portugal D. João», Diogo de Teive sublinha «a firmeza» com que D. João III foi capaz de suportar as «numerosas perdas das coisas mais importantes e tantas mortes de filhos»: «Sed quorsum haec commemorare stinet, quae non minus nota sunt tibi, Rex sapientissime, quam est omnibus gentibus ac nationibus comperta et explorata inuictissimi animi tui constantia, qua tam moderate tot maximarum rerum detrimentis totque liberorum funera tulisti?» (TEIVE, Diogo de – *Iacobi Tevii Bracarenensis Oratio Funebris in laudem Ioannis illustrissimi Lusitaniae principis*. In *Obra Completa*. Organização e tradução de PINTO, António Guimarães. Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2012, p. 175-176).

³⁹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 88, 20, vv. 5-8.

⁴⁰ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 312, vv. 92-93.

⁴¹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 271, vv. 55-60.

⁴² FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 135, vv. 141-142.

⁴³ *Ode a Francisco de Sá de Meneses*. In FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 124-126, vv. 31-42, nomeadamente.

⁴⁴ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 256, vv. 16-18.

todo o tempo se alcançam os nomes altos, exorta-o a disfrutar de um merecido repouso, sublinhando:

*Deixa as iras de Marte, deixa as iras
Do furioso mar, e bravos ventos,
em que mais males viste dos que ouviras.*

*Quieta agora os altos pensamentos.
Tuas armas pendura. Enxuga as roupas.
Logra com paz teus bons contentamentos.
Bem deves à tua vida, se bem a poupas⁴⁵.*

Seguramente ter-se-á notado que A. Ferreira não diz «logra a paz... de teus bons contentamentos»..., mas sim «com paz», uma precisão importante que poderá indicar que a paz não é apenas uma questão de repouso com «contentamentos», mesmo que estes sejam «bons»... A paz é um bem, um estado interior a que o herói tem de aceder e que tem de cultivar e preservar acima de quaisquer circunstâncias exteriores.

Esta tranquilidade interior aparece referida, por vezes, como o verdadeiro fundamento da vida humana e, por isso mesmo, marca a fronteira que permite distinguir a distância entre o bem e o mal, Deus e o mundo e, conseqüentemente, perceber que o “outro”, o mundo, é o verdadeiro inimigo de cada indivíduo e aquele a quem é preciso dar combate. Não será esta a lição final da carta que A. Ferreira escreve a D. João de Lencastre, incitando-o a desprezar as críticas do mundo à sua piedade e saber, para que, assim, se revele a sua alma santa, sábia e generosa?

*Vive, bom João, e seja conhecida
essa alma santa, sábia, e generosa,
dos céus, por nosso exemplo, em ti influída.*

*Despreza a cega gente, só ingenhosa
em seguirem seu mal, e a quem imigo
sempre foi o saber, virtude odiosa.*

*Ouvi sempre dizer que o mor perigo
para o homem era o homem. Mas tenha eu*

⁴⁵ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 142, vv. 55-61.

*crédito com Deus n' alma e só comigo
paz boa; e seja o mundo imigo meu⁴⁶.*

Conseqüentemente, com uma tonalidade estoicizante que tem sido frequentemente assinalada em António Ferreira⁴⁷, este poderá declarar ao mesmo D. João de Lencastre, numa ode, que

*não teme, não espera
não pende da fortuna ou vãos cuidados
a consciência pura [...]»⁴⁸.*

A um exemplo pode seguir-se sempre outro exemplo. E Ferreira não deixará de apontá-lo, como ficou já referido, nesse «antigo pai das Musas desta terra» que era, proverbialmente, João Rodrigues de Sá de Meneses, quando, ao anotar a sua igualdade de coração, o diz quase emblematicamente «igual sempre na paz, igual na guerra». É esta igualdade de coração que lhe permite viver no mundo, isto é, entre «homens [...] vãos», como se entre eles não vivesse, ou, dito de outro modo, viver «em paz com tanta guerra»⁴⁹. Paz interior derivada aqui não só de seguir a razão⁵⁰, cujos caminhos «ao céu vão direitos»⁵¹, mas também como uma conseqüência directa, no sistema ideológico de António Ferreira, de perseguir o saber, as letras, que tornam o homem semelhante a Deus:

*Aqueles são sós homens verdadeiros
que somente o que é seu seguem, e amam,
e quanto mais o seguem, mais inteiros.*

*Aqueles são sós homens que se afamam
com letras, com saber, com que alumiam
o mundo, e tudo o mais fortuna chamam.*

⁴⁶ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 269, vv.73-82.

⁴⁷ Vejam-se: EARLE, T. F. – *O estoicismo e o culto das Musas na poesia de António Ferreira*. In *Actas do 4º Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*. Ed. by BRAUER-FIGUEIREDO, M. Fátima Viegas. Lisboa: Lidel, 1995, p. 435-440 e LUÍS, Mário Hélder Gomes – “*Estoicismo cristão*” na poesia elegiaca de António Ferreira. In *III Colóquio Clássico – Actas*. Coord. de TORRÃO, João Manuel Nunes. Aveiro: Universidade de Aveiro, 1999, p. 321-346. Valeria a pena discutir, um dia, a natureza deste «estoicismo» de António Ferreira, estudando nomeadamente se não se tratará, sobretudo, duma conseqüência do seu reiterado horacianismo...

⁴⁸ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 110, vv.14-15.

⁴⁹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 271, vv. 40-42.

⁵⁰ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 273, vv.103-104.

⁵¹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 274, vv.139-141.

*Deste lume alumiados, quanto viam
desprezavam os sábios; neste está
aquele sumo bem, a que subiam*⁵².

Por isso, João Rodrigues de Sá de Meneses pode afirmar – e afirma-o A. Ferreira por ele – que

[...] *cavas, muros,
baluartes, bombardas, armaduras,
petrechos, valos, minas, contramuros,*

*nem por piques trepar, nem aventuras
vãs de desprezar morte, dão vitória
mas prudentes conselhos, e almas puras*⁵³.

Se acima foi relativamente fácil verificar que o guerreiro tem direito a gozar com paz seus bons contentamentos, também agora parece não ser difícil aceitar que A. Ferreira conclua, apoiado, aliás, em toda uma tradição tão clássica como bíblica, que também o sábio pode, talvez até com maior razão, aspirar a um certo repouso longe do mundo vão. O ócio de que desfruta J. Rodrigues de Sá de Meneses é, segundo Ferreira, precisamente o tempo interior em que, acompanhado de bons livros, lhe é permitido verificar em si mesmo as suas próprias leis⁵⁴. Um descanso, essa distância do mundo, que, contudo, embora continue a exigir uma vigilância permanente, não deixa de ser a confirmação da indiferença a todas as circunstâncias e valores mundanos, uma vez que, no seu retiro, o herói já não teme

*príncipes, ou fortuna, ou morte, ou fados*⁵⁵.

Sejam quais forem as circunstâncias exteriores, a consciência pura, resultante dum distanciamento do mundo e, logo, da independência pessoal fundada na virtude e na razão – uma lição classicamente formulada, mas cristãmente assimilada – é, exemplarmente, o fundamento da paz interior. É natural que tal paz – se quisermos: tal serenidade de coração – aspire idealmente a inscrever-se numa pacificação exterior que pode identificar-se com esse «bom estado meo

[...] / [...] fortuna honesta»⁵⁶, ideal que o autor dos *Poemas Lusitanos* desenvolveu precisamente na carta I.9⁵⁷ enviada ao já mencionado D. João de Lencastre. E, mesmo que o poeta volte a aprofundar, como se sabe, noutros poemas maiores esse ideal de *aurea mediocritas*, nunca como nesta carta terá deixado vincado quanto e como esse ideal, essa mediania vivida longe do mundo identificado com as vãs cortes, as vãs cidades, deve permitir a descoberta, no verde campo, da inocência, da verdade, da justiça, da fé, da castidade, ou seja,

[...] *as derradeiras
pegadas que cá deixaram, aos céus subindo
da terra, às suas moradas verdadeiras*⁵⁸.

A *aurea mediocritas* revela-se, deste modo, como o maior sinal de independência pessoal e, logo, o melhor meio de se opor ao mundo, essa oposição que literariamente se afirma pelo ódio ao profano vulgo e que A. Ferreira identifica, na mesma linha, com o povo vão, isto é, com aqueles em que há baixos intentos, logo, em quem não pode haver paz.

Ao mesmo nível literário, o do seu reiterado ódio ao povo vão, António Ferreira, numa das importantes cartas que dirigiu a Pêro de Andrade Caminha⁵⁹, demora-se a insinuar – talvez o poeta julgasse demonstrar – que as letras são portadoras e organizadoras da paz, essa paz que seria seguramente redutor identificar apenas com o fim de guerras literárias, fossem quais fossem.

Efectivamente, quando Ferreira, invocando as Musas, lhes pede:

[...] *vinde, desfazei
tal guerra contra vós, deixai-nos paz*⁶⁰,

o seu pedido tem um alcance que vai muito além de qualquer possível “guerra” literária: ele visa alcançar por seu intermédio um tempo perdido, mas sempre recordado e, por isso mesmo, sempre possível, o tempo em que

*levavam pedras, levantavam muros,
amansavam liões os doces cantos*⁶¹.

⁵² FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 273, vv.112-120.

⁵³ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 274, vv.130-135.

⁵⁴ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 274, vv.145-147.

⁵⁵ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 274, v. 160.

⁵⁶ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 290, vv.97-98.

⁵⁷ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 287-292.

⁵⁸ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 292, vv.154-156.

⁵⁹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 279-287.

⁶⁰ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 284, vv.146-147.

⁶¹ FERREIRA, António – *Poemas Lusitanos*. Ed. cit., p. 284, vv.169-170.

Em cada poeta, um novo Orfeu ou um novo Anfião são de novo possíveis. O poeta é um pacificador, nesse tempo concreto do humanismo renascentista que poderia, emblematicamente, ser enunciado como o tempo das Letras para a Paz. Com toda a naturalidade, daqui arranca – como é bem sabido – a exposição coerente de António Ferreira não só em defesa da subordinação das Armas às Letras – das «fortes armas» às «sãs letras» – mas também da obrigação que o Poder (o Rei, neste caso) tem de proteger as mesmas Letras, como meio de garantir a paz.

MILÍCIA E «SANTIDADE» NO AGIOLOGIO LUSITANO DOS SANTOS, E VAROENS ILUSTRES EM VIRTUDE DO REINO DE PORTUGAL, E SUAS CONQUISTAS(1652,1657,1666,1744) DE JORGE CARDOSO E D. ANTÓNIO CAETANO DE SOUSA

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

RESUMO: Partindo dos exemplos de «santos» militares incluídos nos quatro tomos do *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas* (publicados entre 1652 e 1744), de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa, este artigo procura chamar a atenção para a perenidade do prestígio que acompanha este modelo hagiográfico e as várias (re)atualizações de que foi sendo alvo, inscrevendo-se num contexto marcado pela tentativa de construção de uma história da «santidade» territorial do reino português, que lhe permitisse ombrear com os outros espaços católicos europeus.

PALAVRAS-CHAVE: Santidade, Literatura Hagiográfica, Portugal, Séculos XVII-XVIII.

ABSTRACT: Based on the examples of military «saints» included in the four volumes of *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas* (published between 1652 and 1744), by Jorge Cardoso and D. António Caetano de Sousa, this article seeks to draw attention to the sustainability of the prestige that accompanies this hagiographic model and the various updates that it suffered, in a context marked by the attempt to construct a history of the territorial «sanctity» of portuguese kingdom, enabling it to rival with other European catholic spaces.

KEY-WORDS: Sainthood, Hagiographic literature, Portugal, XVII-XVIII Centuries.

1. Como uma ampla bibliografia já realçou, as posições e as reacções cristãs em relação à guerra foram, desde sempre, variadas e complexas¹. Como

¹ Para uma panorâmica geral, veja-se MCCORMICK, R. A. e; CHRISTIANSEN, D. – *Morality of War*. In *New Catholic Encyclopedia*. Detroit/New York/San Diego/San Francisco/Cleveland/New Haven/Waterbury, Maine/London/Munich: Thomson/Gale, s/d, vol. 14, p. 635-644; MINOIS, Georges – *La Chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*. Bari: Edizioni Dedalo, 2003; VENTURA, Margarida Garcez – *A «Guerra Justa»: tradição, doutrina e prática nos inícios da modernidade. O caso português*. In *Homo Viator – Estudos em Homenagem a Fernando Cristóvão*. Lisboa: Edições Colibri, 2004, p. 565-586; TREBOLLE BARRERA,

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

sublinhou Javier Cabrero Piquero, «aunque el posicionamiento de los cristianos parece contrario a la guerra, o al menos muy dudoso, no sucede lo mismo con los judíos»². Por outro lado, «la llegada del Mesías introduce nuevos matices a la hora de tomar partido por una o otra postura (belicista o pacifista)»³. De acordo com o mesmo autor, que retoma teses de A. Bigelmair e A. von Harnack, foi a partir da segunda metade do século II que a Igreja marcou a sua posição relativamente ao exército e à guerra, «cuando la presencia de los cristianos en el ejército comienza a ser importante, cosa que hasta ese momento no había sucedido, y para los militares convertidos al cristianismo había sido un problema compaginar su nueva fe con su vida militar que el exigía el derramamiento de sangre, sacrificios y práctica del culto imperial»⁴. Paralelamente a este quadro, alguns autores «antimilitaristas», como Orígenes, Tertuliano e Hipólito, vão dando, através da escrita, o seu contributo, no sentido claro de uma condenação da prática bélica⁵. Mas, para um enquadramento adequado da problemática da guerra, tornar-se-á fundamental realçar o contributo de Cícero, nomeadamente através das suas obras *De Officiis* e *De Republica*, na medida em que influenciaram decisivamente o contexto político-jurídico do Império Romano, sobretudo no que diz respeito à formação do conceito ou doutrina de *bellum iustum* ou *jus ad bellum* («guerra justa»)»⁶. Este conceito será, posteriormente, objecto de reflexão por parte de autores como Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Francisco Suárez, Francisco de Vitória e Hugo Grócio. Segundo Antonello Calore, Hugo Grócio será, provavelmente, o autor que mais se dedicou à reelaboração do conceito e da sua doutrina, como o parece mostrar a sua obra intitulada *Jure*

Julio – *Guerra Santa y Guerra Justa en la Biblia*, e CABRERO PIQUERO, Javier – *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*. «Revista de Historia Militar». Instituto de Historia y Cultura Militar. Año LIII, número extraordinário: «Guerra Santa, Guerra Justa» (2009), p. 13-38 e 79-111, respectivamente.

² CABRERO PIQUERO, Javier – *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*. Art. cit., p. 79. O mesmo autor sublinha que «en el Antiguo Testamento no hay una oposición radical a la guerra, es más, en muchas ocasiones, Yahweh anima a sus fieles a emprender la guerra, e incluso llega a combatir a su lado o libra las batallas por ellos, así sucede en el *Éxodo*, cuando los egipcios atraviesan el Mar Rojo en persecución de los israelitas» (art. cit., p. 79-80).

³ CABRERO PIQUERO, Javier – *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*. Art. cit., p. 82. Sublinha o mesmo autor que «fue una postura tradicional ver en el ascenso del cristianismo como una de las causas de la debilidad del ejército romano y como consecuencia de ello su incapacidad para hacer frente a las necesidades de defensa que tenía el Imperio Romano, lo que en definitiva llevaría a su caída» (art. cit., p. 83).

⁴ CABRERO PIQUERO, Javier – *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*. Art. cit., p. 83.

⁵ CABRERO PIQUERO, Javier – *El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín*. Art. cit.

⁶ CALORE, Antonello – “*Guerra giusta*” tra presente e passato. «Diritto & Storia». Nº2 (2003). Disponível em < <http://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Calore-Guerra-giusta.htm>>. [Consulta realizada em 24/08/2013].

Belli ac Pacis (1625)⁷. Tendo em conta este quadro, parece-nos que valerá a pena evocar que Erasmo dedicou também dois textos à temática irénica, a saber, o *Dulce Bellum Inexpertis* (A Guerra), publicado pela primeira vez em 1500, e a *Querella Pacis* (Queixa da Paz), que viu a luz do prelo em Basileia, em Dezembro de 1517⁸.

2. Como é bem sabido, ao longo dos séculos, os vários e diversos contextos culturais, históricos e religiosos ditaram a emergência de modelos de santidade distintos: de acordo com Réginald Grégoire, os santos são «lo specchio dell'uomo»⁹ e, nesse sentido, constituem um reflexo do ambiente em que se inseriram. No entanto, é importante notar que o seu (alto) exemplo é proposto para admiração e imitação aos vindouros, assinalando, assim, a vitalidade que enforma este processo.

Como sublinhou Francesco Scorza Barcellona, na Antiguidade tardia, foram venerados como santos figuras que poderíamos inscrever em determinadas tipologias: homens e mulheres mártires e leigos (alguns até muito jovens), ascetas, monges, bispos, virgens consagradas e viúvas, que não só foram apresentados e propostos como exemplos de virtude cristã, como também as fontes que deles conservaram a memória, como as *Passionae* e as *Vitae*, juntamente com os relatos relativos a personagens exemplares do Antigo e do Novo Testamento e da literatura apócrifa, constituíram os modelos literários para a posterior produção de textos pertencentes a diversas tipologias¹⁰. Entre o elenco de personagens propostas, através de uma ampla literatura, como modelos dignos de admiração e de imitação, desde o cristianismo primitivo, contam-se alguns santos militares ou guerreiros, cujo exemplo assumiu um papel fundamental na difusão e no triunfo desta nova religião. Como já realçou Hippolyte Delehaye, o número de santos, sobretudo pertencentes à Igreja Grega, que desempenharam funções

⁷ CALORE, Antonello – “*Guerra giusta*” tra presente e passato. «Diritto & Storia». Nº2 (2003). Disponível em < <http://www.dirittoestoria.it/tradizione2/Calore-Guerra-giusta.htm>>. [Consulta realizada em 24/08/2013].

⁸ Veja-se, a propósito, ROTERDÃO, Erasmo de - *A Guerra e a Queixa da Paz*. Introdução, tradução do latim e notas de PINTO, A. Guimarães. Lisboa: Edições 70, 1999. Todavia, importa sublinhar que, também em outros textos que não se centram na temática da guerra, Erasmo adopta uma posição irénica, como na obra *Vidua Christiana* (Basileae: in Officina Frobeniana, 1529), dedicada a Maria, rainha de Hungria e Boémia e irmã do imperador Carlos V: «En el innumerable y variado cortejo de males que por todos lados constrñe y asedia la vida de los mortales, María, singular decoro de las heroicas hembras, que empuñaron cetro, siempre pensé que no exista otro mal, ni más grave ni más pernicioso, que la guerra, la cual también es más detestable porque, por regla general, nace del hombre y va contra el hombre» (cf. ROTERDÃO, Erasmo de - *La viuda cristiana*. In *Obras Escogidas*. Tradução de RIBER, Lorenzo. Madrid: Aguilar, 1964, p. 349).

⁹ GRÉGOIRE, Réginald – *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. 2ª edição. Fabriano: Monastero San Silvestre Abate, 1996, p. 10.

¹⁰ BARCELLONA, Francesco Scorza – *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 62-63.

militares, é relativamente considerável, como o demonstra uma ampla literatura e várias representações iconográficas¹¹. No Império Romano, as perseguições aos cristãos, iniciadas por Diocleciano e continuadas pelos imperadores seguintes, forneceram um contexto real para que a literatura hagiográfica que tinha como protagonistas os militares ou guerreiros conhecesse um significativo cultivo e difusão. Entre os tópicos que, em regra geral, constituem o travejamento que estrutura estes textos hagiográficos contam-se os seguintes: um soldado das legiões romanas converte-se ao cristianismo e recusa-se a participar nos rituais ligados ao culto imperial, ou recusa-se a obedecer a ordens consideradas injustas ou a pegar em armas em período de tréguas; o militar cristão é submetido a várias torturas e punições, recusa abjurar a sua fé e acaba por ser martirizado. As perseguições de que os cristãos foram alvo, no Império Romano, antes da conversão de Constantino, conduziram a uma generalização de epítetos como *miles Christi* e *athleta Christi*, reflectindo, deste modo, a conciliação de duas dimensões aparentemente opostas: por um lado, o cristianismo, como religião da paz e do amor¹², e a milícia, enquanto instituição ligada à prática da guerra. Segundo Hippolyte Delehaye, «on distingue, en effet, dans le groupe des saints appartenant à la milice, une sorte d'état-major, choisi parmi les plus populaires d'entre eux: ce sont les saints militaires par excellence. (...) S. Georges (...) apparaît ici comme le chef de cette troupe d'élite formée par les deux Théodore, Démétrius et Procope»¹³. A propósito dos santos militares, o mesmo autor considera que os textos que relatam os seus grandes feitos bélicos e o seu martírio distinguem-se dos seus congéneres, na medida em que apresentam uma certa uniformidade na trama narrativa, o que se traduz numa certa estilização hagiográfica¹⁴.

A figura e o culto de São Jorge conhecerão um desenvolvimento fulgurante durante a Idade Média, sobretudo no contexto das cruzadas, que se converteram no arquétipo de «guerra santa» contra os Infieis¹⁵. Mas as conjunturas adversas,

¹¹ DELEHAYE, Hippolyte – *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1909, p. 1. Na Igreja Ortodoxa, alguns dos santos militares representados com indumentária de combate (armadura, armas, etc.) são São Jorge, São Demétrio de Tessalónica, São Teodoro, o General, e São Teodoro, o Recruta. Para as suas representações iconográficas, veja-se RÉAU, Louis – *Iconographie de l'Art Chrétien*. Paris: PUF, 1958, tome III.

¹² Repare-se, no entanto, como São Paulo utiliza, na passagem que adiante transcrevemos, várias metáforas bélicas: «Revesti-vos da armadura de Deus, para que possais resistir às ciladas do Demónio... Portanto tomai a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e ficar de pé depois de ter vencido em tudo. Estai, pois, firmes, tendo os vossos rins cingidos com a verdade, vestindo a couraça da justiça, tendo os pés calçados, prontos para ir anunciar o Evangelho da Paz; sobretudo tomai o escudo da fé, com que possais apagar todos os dardos inflamados do Maligno. Tomai também o elmo da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus» (Ef, 6, 11-17).

¹³ DELEHAYE, Hippolyte – *Les légendes grecques des saints militaires*. Ob. cit., p. 2.

¹⁴ DELEHAYE, Hippolyte – *Les légendes grecques des saints militaires*. Ob. cit., p. 6.

¹⁵ GARCÍA-PELAYO, Manuel – *El Reino de Dios, Arquetipo Político*. Madrid: Revista de Occidente, 1959,

sobretudo políticas e económicas, que a Europa atravessou ao longo da Baixa Idade Média, favoreceram a emergência de novos santos ligados à milícia: de entre este conjunto, o exemplo mais conhecido será talvez o de Joana d'Arc, que constitui, com efeito, uma novidade, devido ao facto de esta ser do género feminino, o que não era comum entre os santos pertencentes a esta tipologia.

No Renascimento, a redescoberta dos textos e dos ideais heróicos da Antiguidade clássica, potenciada pelos círculos humanistas da época¹⁶, fomentou a emergência de um novo modelo de «cavaleiro cristão», divulgado através de obras como o *Enchiridion militis christianis* (primeira edição de 1503), de Erasmo de Roterdão. Por sua vez, Pedro Sainz Rodríguez, na sua clássica obra *Introducion a la historia de la literatura mística en España*¹⁷, chamou, precisamente, a atenção para a estreita relação entre ascetismo e ideal cavaleiresco – ainda muito presente na mentalidade ibérica, devido ao processo da Reconquista cristã – e o itinerário rumo à perfeição desenvolvido por Santo Inácio de Loyola¹⁸. Deste modo, este autor atribui o surgimento, em Espanha, de um modelo de varão ou cavaleiro cristão, guerreiro e cortês, à existência de um quadro religioso e espiritual, influenciado pelas correntes neoplatónicas e pelo ideal cavaleiresco¹⁹. No

p. 168-169: «Las constantes apelaciones a la tregua y a la paz de Dios serían pruebas, si no hubiera otras, de que los cristianos se hacían la guerra. Pero las guerras cristianas – como toda guerra llevada a cabo entre los pertenecientes a un mismo círculo cultural – tenían muy distinta naturaleza de las llevadas a cabo contra los paganos. Puesto que la cristiandad era concebida como una unidad sustancial, sus guerras eran calificadas de guerras intestinas, de *bella socialia*, de forma que sólo la guerra contra el pagano era auténtica guerra, pues sólo ella estaba a favor y no en contra de la misión histórica de la cristiandad. Puesto que lo constitutivo de la sociedad dada por Dios al género humano como el mayor de los bienes, es patente que la guerra entre los pueblos cristianos tenía que ser obra del diablo (*diabolica fraus*), mientras que la guerra contra los infieles era la guerra de Dios, pues era, allí donde se hacía imposible la misión, la única manera de propagar su reino». Sobre o mesmo assunto, cf. também p. 170-179.

¹⁶ Ángel Gómez Moreno defende que «la extraordinaria difusión de los clásicos greco-latinos, con sus ideas e mitos, encajaba a las mil maravillas en semejante panorama, en que, por ejemplo, la figura de Hércules (el guerrero y orador por excelencia) lograba captar el interés desde perspectivas distintas y a menudo enfrentadas» (GÓMEZ MORENO, Ángel – *La 'militia' clásica y la caballería medieval: las lecturas de 're militari' entre Medioevo y Renacimiento*. «Euphrosyne». Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Nova série, XXIII (1995), p. 83-97, esp. p. 88-89. Do mesmo autor, veja-se também: *Autores pátrios, antiguos y modernos*. In *España y la Italia de los Humanistas. Primeros ecos*. Madrid: Editorial Gredos, 1994, p. 146-148.

¹⁷ Madrid: Editorial Voluntad, 1927.

¹⁸ SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro – *Introducion a la historia de la literatura mística en España*. Ob. cit., p. 195. Veja-se também os estudos reunidos em *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. Valerá a pena lembrar que, como resposta às críticas e reservas de que os livros de cavalaria vinham sendo objecto, por parte de moralistas e de teólogos, e do tolerante controlo de que estes eram alvo por parte da Inquisição e da legislação civil, surge, no século XVI, um novo e «extravagante» género ficcional, os *libros de caballerías a lo divino*, que, segundo Menéndez Pelayo, se materializou num conjunto de obras morais e ascéticas sob uma moldura alegórica, cujo exemplo mais conhecido será talvez o do *Libro de caballería celestial* (1554), de Jerónimo de San Pedro. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino – *Orígenes de la Novela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961, tomo I, p. 447-452.

¹⁹ SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro – *Introducion a la historia de la literatura mística en España*. Ob. cit., p. 195.

Agiológico Lusitano, encontramos, por exemplo, o sugestivo caso de Fr. António de Cristo, O.F.M. (†1636), religioso no mosteiro de São Francisco de Alenquer, que ilustra uma profunda relação entre ascetismo e ideal de cavalaria. Sobre este franciscano, conta-nos Jorge Cardoso que, durante dezassete anos,

teue por cama no verão hũa taboa, & no inuerno hũa cortiça, com que se achaua abrigado, vzando sempre de Cruz por cabeceira. Tomaua todas noites hũa larga, & seuera disciplina, já de cordas cheias de nós, já de cadeas de ferro, já de rosetas de vidro, com que se esgotaua de sangue. Vestia todos os dias hum cilicio ao carão da carne, tecido de arames, & tinha tanta variedade delles, que era hum medo, cada qual mais áspero, & penetratiuo. E perguntandose-lhe hum dia: Para que erão tantos. Respondeo: Para sair com elles nas maiores Festas; pois estas erão as suas mais prezadas gallas. E assi nas vigílias de grandes solemnidades, cingia hum Rosario de contas ameloadas, com viuas quinas, & sobre ellas hũa cinta de ferro, para as chegar, & apertar ao corpo. E não contente cō isto hũa jaqueta de meias mangas, & calçoens, tudo de áspero cilicio, mortificando tambem as curuas das pernas, & canas dos braços, cō braceletes, & ligas de pontas de ferro²⁰,

afirmando que desta forma «se armaua caualleiro para conquistar o Ceo»²¹.

No domínio mais estritamente hagiográfico, verificamos também a utilização de vocabulário ligado à milícia, mais concretamente do epíteto «soldados de Cristo», no título da obra *Historia de los dos soldados de Christo, Barlaan, Y Yosafat*²², traduzida do grego por Juan de Arce Solorzeno, a partir do original de São João Damasceno.

3. O projecto de construção de uma história da «santidade nacional» portuguesa, no conhecido contexto europeu do século XVII, já estudado por Bruno Neveu²³, iniciado por autores como o P.^e Álvaro Lobo (S.J.)²⁴, será retomado com maior força e expressão por Jorge Cardoso, no seu monumental *Agiológico Lusitano*, cujos três primeiros volumes, da sua responsabilidade, foram

²⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666, tomo III, p. 474. Edição fac-similada de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP, 2002.

²¹ CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano*. Ed. cit., tomo III, p. 474.

²² Madrid: en la Empronta Real, 1608.

²³ NEVEU, Bruno - *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Albin Michel, 1994, sobretudo o capítulo *L'Érudition Ecclésiastique*, p. 334-363.

²⁴ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memória, história e devoção na Época Moderna em Portugal*. In *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. A cura di GAJANO, Sofia Boesch; MICHELI, Raimondo. Roma, Carocci Editore, 2002, p. 227-240.

impressos em 1652, 1657 e 1666²⁵, e que foi reeditado e estudado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Esta era, efectivamente, a empresa que já tinha em mente quando, pelos anos vinte do século XVII, materializou o seu *Officio Menor dos Santos de Portugal* (1629)²⁶, tendo como objectivo dar a conhecer e fomentar a devoção dos «Santos deste Reino», incluindo aqueles que, ainda em vida, «forão conhecidos e venerados por insignes em sanctidade»²⁷.

No caso português, como já foi acentuado por Maria de Lurdes Correia Fernandes em diferentes trabalhos sobre o *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso, assistiu-se ao que a autora designa por crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», não só religiosos ou eclesiásticos, como também seculares, o que mostra uma profunda conexão entre a santidade e a história e a identidade do reino português, que autores como Henrik Fros²⁸ já designaram como uma espécie de «santidade territorial» e que pode funcionar não apenas para o contexto do Portugal «europeu», no sentido da relação com Espanha, no quadro das guerras da Restauração, travadas depois de 1640, mas também no exaltar de «exemplaridades» no Oriente ou no Brasil, como já realçou Zulmira C. Santos²⁹. No caso português, a união entre a identidade política e a identidade católica acentuou-se com o tópico, sobretudo na sermonária da Restauração³⁰, mas também recorrente em alguma da literatura portuguesa do século XVII, do carácter providencial da nação portuguesa, na medida em que esta fora, desde sempre, e sobretudo desde Ourique, distinguida por dons e sinais divinos de eleição.

²⁵ Veja-se, a propósito: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *História, santidade e identidade. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*. «Via Spiritus». Porto: CIUHE. Vol. 3 (1996), p. 25-68; IDEM - *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*, ob. cit.; IDEM - *O Agiológico Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa*. In *Agiológico Lusitano*. Estudo e índices de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP, 2002, tomo V, p. 7-38; AFONSO, Carlos Alberto – *No tempo em que todos eram santos. Estudo sobre o “Martirólogo Nacional Português”*: o Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso. Universidade do Minho, 1988. Trabalho de síntese para Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, policopiado.

²⁶ Lisboa, por Pedro Craesbeeck.

²⁷ Como sublinhou FERNANDES, Maria de Lurdes Correia, «ainda que se tivesse apenas ocupado, neste *Officio Menor* (...), dos santos canonizados, beatificados ou de culto imemorial, Jorge Cardoso lamentou que Portugal não se tivesse empenhado com «mais devoção, solicitude e diligencia» na canonização daquelas figuras que aguardavam, desde há muito, o reconhecimento oficial da Santa Sé, referindo, mais concretamente, os casos do infante D. Fernando, a princesa D. Joana, o beato Fr. Bernardo, o beato Tadeu, São Gonçalo de Lagos, Espinela de Arouca, Fr. Pedro, porteiro do mosteiro de São Domingos de Évora, e D. Fr. Bartolomeu dos Mártires» (cf. *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*, ob. cit., p. 229).

²⁸ FROS, Henrik - *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*. «Analecta Bollandiana». Tome 100 (1982), p. 729-735.

²⁹ SANTOS, Zulmira C. - *A literatura “hagiográfica” no Brasil do tempo do P.^e António Vieira: da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos*. «Românica». Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Vol. 17 (2008), p. 151-166.

³⁰ MARQUES, João Francisco – *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989, 2 vols.

Assim, como já sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, Jorge Cardoso pretendeu elaborar um vasto hagiológico, resgatando do esquecimento «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude», provando que Portugal que, como sabemos, quase não tinha santos canonizados³¹, era uma «pátria de santos». Ainda que estas questões estejam já estudadas, como afirmámos, valerá a pena lembrar que, como acentuou Carlos Alberto Afonso, Jorge Cardoso utilizou cinco critérios de «patrialidade», de modo a engrossar o número de «santos» portugueses, a saber: o nascimento; a dignidade (como o «benefício eclesiástico» ou o ofício político); a habitação; a morte; e a posse de relíquias³².

Haverá que concluir, com Maria de Lurdes Correia Fernandes, que esta espécie de «história da santidade em Portugal» completaria, sobretudo, a história política e institucional do reino que «parecia adquirir maior urgência devido ao estado de esquecimento em que, segundo quase todos os autores, permanecia, fazendo com que o silêncio historiográfico significasse, particularmente para os estrangeiros, não existência»³³.

No monumental *Agiológico Lusitano*, Jorge Cardoso e, posteriormente, D. António Caetano de Sousa não deixaram de incluir, à semelhança dos autores de outras compilações congêneres, como a *Legenda Aurea* ou os vários *Flos Sanctorum*, exemplos de santos e de varões «ilustres em virtude» militares ou guerreiros antigos, medievais e modernos, reflectindo, deste modo, não apenas o reconhecimento desta tipologia de santidade, como também o prestígio que Portugal poderia alcançar, no concerto das nações europeias católicas, se ostentasse um grande número de «santos», que lhe permitisse ombrear com aquelas. Deste modo, passaremos a apresentar os casos analisados, tentando chamar a atenção para os aspectos da vida temporal ou espiritual dos biografados que Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa realçaram e valorizaram.

³¹ Com excepção dos santos da Antiga Lusitânia e da Galiza Bracarense, considerados de culto imemorial, os únicos santos portugueses canonizados, até ao final do século XVII, eram São Teotónio, Santo António, Santa Isabel de Aragão e São João de Deus.

³² AFONSO, Carlos Alberto – *No tempo em que todos eram santos. Estudo sobre o “Martirologio Nacional Português”*: o *Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. Ob. cit., p. 43-46. Segundo o mesmo autor, «este imaginário da patrialidade dos santos forjado por Cardoso é, por outro lado, uma condição *sine qua non* que permitiu engrossar o número de santos e varões do nosso martirologio nacional, apresentando a dimensão do *Agiologio Lusitano* como a prova de ser Portugal, uma pátria de santos: se, por um lado, a inserção sistemática de personagens e a multiplicação dos santos ao longo de um tempo mais antigo que o próprio reino português depende da reivindicação do direito a um espaço-tempo histórico ancestral, contudo este objectivo só se completa alargando-se, por outro lado, o leque de princípios que regem a pertença do santo à pátria ou aos seus lugares, qualquer que seja o período histórico em que vivem» (cf. ob. cit., p. 46).

³³ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *História, santidade e identidade*. Art. cit., p. 38.

3.1. «Santos» antigos

O número de «santos» antigos incluídos nos quatro tomos do *Agiológico Lusitano* é muito escasso, certamente devido à escassez de fontes fidedignas que pudessem sustentar a veracidade e o rigor do relato de Jorge Cardoso e de D. António Caetano de Sousa.

O primeiro caso que encontramos é o do Imperador Teodósio (†395)³⁴, que é incluído neste catálogo de «santos» portugueses devido ao facto de ter nascido em Coca, situada na antiga província da Galiza Bracarense. Jorge Cardoso justifica a sua inclusão nesta compilação devido ao facto de este imperador ter sido «um benemérito da Igreja Romana, claro espelho de Catholicos Principes, vigilante destruidor de idolatras, acerrimo perseguidor de hereges, pio restaurador dos sagrados templos, restituídor cuidadoso da paz, i em summa, terror grãde de Sarmatas, Hunos, & Godos, poucos Settentrionaes»³⁵, realçando, assim, a sua faceta de «perfeito príncipe» cristão e defensor da fé católica. Segundo Jorge Cardoso, os «gloriosos, & preclaros triumphos» do imperador Teodósio foram profetizados pelos «sanctos Anachoretas do Egypto», «aos quaes consultaua primeiro, que entrasse nas batalhas»³⁶, revelando, deste modo, o recurso a um dos muitos topoi utilizados pelo discurso hagiográfico, a saber, a profecia. A preparação para as batalhas assumia contornos que podemos considerar de raiz monástica, na medida em que envolviam jejuns, orações, invocação do auxílio divino e até mesmo peregrinações, «visitando os sagrados lugares de Hyerusalem, como fez antes de trauar batalha com o impio Eugenio, cujo copioso exercito (com outro muito menor em numero, confiado na protecção diuina) venceo, & desbaratou; assegurando-lhe a noite antes os sanctos Apostolos João, & Felipe a milagrosa victoria; em reconhecimento da qual bateo moeda d’ouro com medalhas dos Sanctos nella sculpidas»³⁷, enquadrando, assim, a sua prática guerreira em uma moldura de matriz devota e cristã, em tudo oposta à dos «hereges» e «idolatras» que combatia. O papel de Teodósio enquanto propagador da fé cristã é também valorizado por Jorge Cardoso, nomeadamente a sua acção interventiva na convocação de concílios, «nos quaes as heregias de Arrio, & Macedonio se condenarão, & castigarão a muitos hereges Apollinarios,

³⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Officina Craesbeckiana, 1652, tomo I, p. 167-168. Edição fac-similada de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP, 2002.

³⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 167.

³⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 167.

³⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 167.

& Manicheos»³⁸, assim como a sua «religiosa piedade», demonstrada quando Santo Ambrósio, por meio do Édito de Tessalónica, lhe negou a entrada no templo³⁹. Atendendo a estas «heroicas acções», o autor não se esquece de comparar o imperador a outras importantes figuras veterotestamentárias, na medida em que «na fé, & obediência» foi «semelhante ao Patriarcha Abraham, a Daid na penitencia, & mansuetude, & a Noè na propagação, & felicidade de descendentes»⁴⁰.

O maior número de casos de «santos» militares antigos incluídos no *Agiológico Lusitano* inscrevem-se na tipologia dos mártires. Os exemplos apresentados dizem respeito a mártires que viveram na antiga Lusitânia ou na Galiza Bracarense ou cujas relíquias foram trasladadas para o território português. Começamos pelo caso do mártir São Vítor († século I)⁴¹, natural de Paços, aldeia situada nos arrabaldes de Braga, cidade onde padeceria o martírio, sob as perseguições do imperador Nero aos cristãos. Vítor foi convertido ao cristianismo pelo capitão Vítor Photino, filho da samaritana do poço de Sicar, a quem Cristo trouxe à nova religião⁴², e serviu valerosamente nas campanhas militares de Nero, tendo sido premiado com o cargo de «Adiãdo de Italica (hoje Seuilha a velha)»⁴³, onde, «rebelados certos poucos nos contornos de Braga, os sujeitou ao Romano Imperio», procurando, contudo, «com dissimulação render ao de Christo algũs Gentios»⁴⁴, aproximando-se, assim, do exemplo de vários outros santos mártires da mesma época. De facto, a estrutura narrativa desta «Vida» de São Vítor incluída no *Agiológico* obedece ao modelo que, como já realçou Hippolyte Delehay, encontramos mais frequentemente nas hagiografias de mártires dos primeiros séculos do cristianismo, evidenciando uma certa estilização do relato: neste caso concreto, Vítor, o protagonista, recusa-se a participar nas festividades em honra de Silvano e Ceres, deuses romanos dos bosques e das searas, a quem «os gentios» ofereciam sacrifícios, e a colocar na sua cabeça coroas e grinaldas

³⁸ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 167.

³⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 167.

⁴⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 167.

⁴¹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: na Oficina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, tomo II, p. 521-523. Edição fac-similada de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP, 2002. Segundo Jorge Cardoso, é opinião comum que São Vítor era irmão da mártir Santa Susana (cf. ed. cit., p. 528-com. a).

⁴² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 521.

⁴³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 522.

⁴⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 522.

de flores «profanadas nas gentílicas aras», sendo levado à presença de Sérgio, governador de Braga, que, perante a sua obstinação em não cumprir as leis romanas, «o fez despir nũ, & attado a hũa aruore, açoutar cruelmente por robustos algozes, confessando em altas vozes a lei, que ja tinha no coração, mostrandose cada vez mais firme, & roborado na virtude da constancia»⁴⁵, a que se seguiram outros tormentos que lhe foram despadaçando o corpo, tais como «ardentes laminas, & pranchas encendidas de ferro, & (...) pentes, & vnhas do mesmo», que culminaram com a sua decapitação⁴⁶. O seu corpo seria resgatado, à noite, após o final das festividades, pelos cristãos, que o «sepultarão em parte occulta, mas próxima ao lugar do certame, onde se lhe erigio depois Igreja em sua honra, & veneração, que veio pelo tempo adiante a ser opulento Priorado da Ordem de S. Bento»⁴⁷.

O relato sobre os mártires São Vítor, soldado das legiões romanas, e seus irmãos, Stercacio e Antinogenes (†séc. IV), apresenta também uma estrutura narrativa que Hippolyte Delehay considerou paradigmática do modelo martirológico antigo: Daciano, governador de Mérida, descobre que os três protagonistas eram cristãos e prende-os, seguindo-se um diálogo entre o tirano e Vítor:

Nós somos nascidos nesta Cidade, daqueles que souberam seguir vida nas nobres Milicias Romanas, que eu tambem sigo, alistado debaixo da Insignia da Aguiã; porém nem por isso deixo de professar, e seguir a Ley de JESU Christo, como verdadeiro Deos, observando os preceitos do Evangelho, sem que falte às obrigações da vida Militar, dando o que he de Cezar a Cezar, e o de Deos a Deos; mas com tal condição, que não encontrem as ordens Imperiaes aos preceitos Divinos. O Presidente lhe responde: logo esse vosso Christo foy mayor, que os nossos Cezares, e do que os nossos Principes? A que o valeroso Soldado resolutamente disse: por este Senhor a quem eu sigo reynão os Reys, e os vossos Cezares, não são dignos de lhe desatar a correa do çapato»⁴⁸.

Perante esta heróica resistência, Daciano «os mandou por no ecúleo, e com

⁴⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 523.

⁴⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 523.

⁴⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 523.

⁴⁸ SOUSA, D. António Caetano de – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1744, tomo IV, p. 272. Edição facsimilada de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: FLUP, 2002.

pentes de ferro despedaçar» e, posteriormente, degolar⁴⁹.

No segundo filão, inclui-se o caso das relíquias do mártir São Sebastião, cuja memória se celebra a 20 de Janeiro, «que sendo soldado nobre, & valeroso, & por isso mui valido do Emperador Dioclesiano, que o fez Capitaõ da primeira cohorte (cargo que se não daua senão a fidalgos mui ilustres) em secreto era Christão»⁵⁰; quando o imperador descobriu a fé que o seu capitão professava, retirou-lhe todas as mercês que lhe havia feito e ordenou que fosse atado a um madeiro para ser sagitado. Como acentua Jorge Cardoso, «por este Sancto ser dos mais insignes Martyres da Igreja, & auogado da peste, a piedade Portuguesa não só lhe erigio templos, & consagrou altares, mas celebra sua festa com publicas procissões, dias de guarda, & maiores officios, tomandoo por Patrono contra aquelle riguroso mal, que por muitas vezes affligio este Reino; de cujas sagradas reliquias, & milagrosas imagens todo elle se vê gloriosamente enriquecido»⁵¹.

Jorge Cardoso inscreve também no seu catálogo o caso da cabeça do mártir São Gereão, general romano que Maximiano fez degolar à espada, juntamente com outros trezentos e dezoito soldados, conhecidos como os mártires da Legião Tebana, na cidade de Colónia Agripina (actual Colónia, na Alemanha), no século IV, que se contava entre as relíquias depositadas pela rainha D. Catarina no convento dos monges jerónimos de Vale Benfeito, em Peniche⁵². Esta relíquia foi oferecida à referida rainha pelo rei Fernando de Hungria, tendo sido, por seu intermédio, operados muitos milagres: todavia, pareceu à infanta D. Maria, filha de D. Manuel I e de sua terceira mulher, D. Leonor de Habsburgo, «que não estaua co a decencia deuida, em meio corpo de madeira estofado, o mandou fazer de prata, dourado por partes, com tal excellencia, & artificio, que he hũa marauilha, porque tem alguns agulheiros na superficie, por onde se vê o sagrado casco, & tocão Rosarios, & Medalhas os deuotos»⁵³.

Jorge Cardoso apresenta ainda o caso de um mártir militar cujas relíquias se veneravam no reino português: o de São Jorge, «a quem a piedosa nação Portuguesa, reconhecida a tanto valor, & fortaleza celestial, cõsagrou Templos, & levantou Colonias em todas idades, inuocandoo intercessor nas batalhas, & cõflictos militares (...) experimentando por seu meio innumeraueis vezes

⁴⁹ SOUSA, D. António Caetano de – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo IV, p. 272.

⁵⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 197.

⁵¹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 198.

⁵² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 5-6.

⁵³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 6.

venturosos sucessos nas armas, como apregoão nossas antigas historias», principalmente na batalha de Aljubarrota, pois, em reconhecimento da vitória alcançada frente aos castelhanos, o condestável D. Nuno Álvares Pereira mandou construir, no meio do campo, uma igreja, consagrada à Virgem Maria e ao referido mártir⁵⁴; sob o patrocínio de São Jorge, foi reedificado o castelo de Lisboa com o mesmo nome, por iniciativa de D. João I⁵⁵, que ordenou também que «na solemne procissão do Corpo de Deos, fosse hũa pessoa a cauallo, vestida de armas brancas, com lança vibrada, i escudo embraçado, que representasse ao viuo o proprio Sancto, como vemos ainda hoje em todas cidades, & villas deste reino, cõ tanto aparato, & bizarria»⁵⁶.

3. 2. «Santos» medievais

Os exemplos de «santos» militares ou soldados medievais que respigámos ao longo do *Agiologio Lusitano* dizem respeito a personagens que exerceram a actividade bélica no contexto da Reconquista cristã da Península Ibérica⁵⁷, nas batalhas contra os Infieis, em outros territórios europeus, ou no movimento das Cruzadas. Em qualquer uma destas situações, a prática guerreira é sempre considerada como justa e necessária e, por conseguinte, os actos «valerosos» dos «heróis» são percebidos como um indício da sua «santidade».

Um número muito significativo de «santos» militares medievais incluídos nos quatro tomos do *Agiologio Lusitano* inscreve-se na tipologia do «santo nobre», unindo, deste modo, santidade e nobreza de nascimento. Com efeito, esta tradição, que foi designada por André Vauchez como *beata stirps*⁵⁸, devedora da ideia de que santidade e nobreza de nascimento estariam estreitamente ligadas, desenvolveu-se sobretudo ao longo da Alta Idade Média, devido ao aumento do prestígio da nobreza senhorial, e acabou por se tornar num *topos* hagiográfico. O exemplo mais antigo de «santo rei» que encontramos no *Agiologio Lusitano* é o de Vamba (†688), rei visigodo nascido em Egitânia, actual Idanha-a-Velha. Neste

⁵⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 683.

⁵⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 683.

⁵⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 683.

⁵⁷ Ainda que sobre um «santo» cavaleiro não incluído no *Agiologio Lusitano*, valerá a pena ler o estudo de PEREIRA, Armando Pereira de – *Guerra e santidade: o cavaleiro-mártir Henrique de Bona e a conquista cristã de Lisboa*. «Lusitania Sacra». Universidade Católica Portuguesa. 2ª série, vol. 17 (2005), p. 15-38.

⁵⁸ Cf. VAUCHEZ, André – «Beata stirps»: *sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XII^e siècles*. In *Famille et parenté dans l'Occident medieval. Actes du Colloque de Paris, 1974*. Org. de DUBY, Georges, LE GOFF, Jacques Rome: École Française de Rome, 1977, p. 397-407, e IDEM - *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les process de canonization et les documents hagiographiques*. École Française de Rome, 1988, p. 185-287.

relato de tónica hagiográfica, Jorge Cardoso valoriza, sobretudo, o exercício da autoridade temporal por parte de Vamba que se conjuga harmoniosamente com os interesses da propagação e da ortodoxia do cristianismo, «erigindo muitas Igrejas em Cathedraes, diuidindo, & assignando limites certos a cada Bispado, que até seu tempo não estauão bem repartidos, mandado celebrar muitos Concilios, nos quaes (para reformação dos presentes abusos, & vniuersal vtilidade do estado Ecclesiastico) se estabelecerão muitos, & sanctos decretos, com que maravilhosamente se propagou em Hespanha a Fè Catholica»⁵⁹. À semelhança de muitos outros varões «ilustres em virtude», o rei Vamba, após um período de enfermidade, «trocou o estado secular, pelo Ecclesiastico, querendo antes a vida monástica, que o sceptro, & coroa», recebendo a cógula da Ordem de São Bento, no mosteiro de Pampliega⁶⁰.

Por sua vez, Liderico (†808), que, de acordo com Jorge Cardoso, foi o primeiro conde de Flandres, nasceu, segundo alguns autores, como Manuel Sueiro, em Lisboa⁶¹, sendo «illustrissimo per geração, & da primeira nobreza dos Godos»⁶². Devido ao facto de os seus pais se terem convertido à «impia seita de Mafamede», Liderico resolve abandonar a pátria e rumar em direcção «às partes do Norte», juntando-se ao exército de Carlos Martel, rei de França, em que «fez gloriosas proesas na guerra, ganhando dos inimigos muitas, & mui assinaladas victorias», que lhe granjearam os cargos de «Adiantado na terra, & Almirante do mar» do referido reino⁶³. Liderico foi também bastante estimado pelo sucessor de Carlos Martel, o imperador Carlos Magno, que lhe fez doação dos «Estados de Flandes, para si & seus descendentes», que governou durante dezasseis anos, «com rara prudencia, & satisfação; liurandoos de muitos bandos de salteadores de que erão infestados; dando-lhes sanctissimas leis, & desterrando delles a todos os infieis, que não quizerão aceitar a Fé de Iesu Christo»⁶⁴, edificando templos e consagrando altares à Virgem Maria, de quem era devotíssimo, assumindo, deste modo, um papel importantíssimo enquanto paladino da religião católica na Flandres, que lhe valeu o epíteto de *Malleus haereticorum*⁶⁵. Parece-nos

⁵⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 198.

⁶⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 198-199.

⁶¹ Opinião diferente encontramos em ÇAMALLOA, Estevan de Garibay y – *Compendio Historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*. Barcelona: por Sebastian de Cormellas, 1628, tomo II, p. 730, que afirma ser Liderico natural da província da Flandres.

⁶² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 58.

⁶³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 1.

⁶⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 51.

⁶⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal,*

também muito significativo que Jorge Cardoso, para comprovar e sustentar a *fama sanctitatis* do conde Liderico, inclua, no seu relato, o episódio relativo a um «prodígio raro, que foi aparecer dous annos antes [da sua morte] huma fermosa Cruz na Lua, em testemunho da Fé Catholica, que Lyderico promoveo naquelles Estados»⁶⁶, mostrando, assim, que apesar das muitas reservas e críticas que o «maravilhosismo» e os milagres vinham suscitando, estas continuavam a ser duas dimensões cultivadas e exploradas pelos autores e apreciadas pelos leitores.

Entre os exemplos de nobres falecidos com *fama sanctitatis*, parece haver-se operado um certo tipo de evolução na percepção dessa excepcionalidade. Com efeito, se nos centrarmos nos casos de nobres medievais falecidos em «odor de santidade», estes são quase sempre homens ligados à carreira das armas, que aliam a sua bravura nos campos de batalha – e muito especialmente quando se trata de lutas contra os Infieis, entendidas enquanto «Guerra Santa» – ao esforço de evangelização do actual território português. É, por exemplo, o caso de D. Soeiro Mendes da Maia (†1163), «homem de tanto esforço, & reputação nas armas, que foi nomeado Fróteiro mór deste Reino pelo Conde D. Raymundo, genro delRei D. Afonso VI de Leão» e pelejou depois na «celebre batalha do Campo de Ourique, & noutras muitas contra Mouros, não leuando nunca a melhor delle, mostrando em todas a ousadia de seu animo, & o valor de seu braço», vivendo «no vltimo quartel da idade» «como o mais perfeito Monge, & retirado Anacoreta, mandandose enterrar fóra da Igreja, por humildade»⁶⁷.

As guerras contra Castela, na sequência da crise de 1383-1385 e da aclamação do Mestre de Avis, D. João, como rei de Portugal, potenciaram a afirmação de um quadro que permitiu a notabilização de alguns «santos» militares.

Começemos pelo caso de Pero Rodrigues de Moura, senhor de Azambuja e Rolins⁶⁸, filho de Álvaro Gonçalves e Urraca Fernandes. O seu casamento com Teresa de Novais, filha de Rui Pereira o Bravo, primo coirmão de Álvaro Gonçalves, prior do Crato, pai do Condestável Nuno Álvares Pereira, aparentou-o às mais ilustres casas e famílias do reino, aproximando-o, deste modo, do caso de tantos outros «santos» nobres, em uma época em que santidade e nobreza constituíam duas esferas estritamente ligadas.

Segundo Jorge Cardoso, «foi pessoa nas armas de grande valor, & na virtude,

e suas conquistas. Ed. cit, tomo I, p. 58.

⁶⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 52.

⁶⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo III, p. 815-816.

⁶⁸ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 226-228.

& religião muito maior, que o fizerão algum tanto retirado, perdendo muitos serviços, & merces dos Reis, que seus pães tinham de juro, & herdade, que se elle assi como soube imitar ao sancto Condestable em hũa destas cousas, o soubera em ambas, não deixara tam defraudada a casa, pois não erão incompatíveis a virtude, & o augmento»⁶⁹. Efectivamente, Pero Rodrigues de Moura acompanhou D. Nuno Álvares Pereira em várias campanhas militares: todavia, «vendose impossibilitado por parte do matrimonio, de seguir as pizadas do Sancto Condestable na religião, se retirou da Corte com sua casa, & familia a viuer na ditta villa d'Azábujas»⁷⁰, onde «ordinariamente pousava no mosteiro de S. Domingos de Lisboa, porque como tiuesse aprendido de seu capitão, não menos as regras da milícia, que as da virtude, ja toda sua conversação era com gente religiosa, & timorata, com quem conferia os negocios de sua consciencia, excedendo nos procedimentos, & costumes a todos nobres do reino, na piedade, & oração aos retirados anacoretas, mostrandose em todas suas acções verdadeiro espelho de perfeição»⁷¹. A sua *fama sanctitatis* seria corroborada, em 1416, quatro anos após a sua morte, quando se abriu a sua sepultura e «se achou o corpo (...) tam ileso, & inteiro, como hora, que alli fora sepultado (espacio grande para hum corpo humano se consumir, & gastar em qualquer parte, quanto mais naquela, que por demasiada humidade he mais apta para a corrupção)»⁷², ilustrando, de forma claríssima, como os fenómenos relacionados com o «corpo santo» assumiam uma função importantíssima no quadro de percepção da santidade⁷³.

Um outro caso de santo nobre e cavaleiro é o de D. Nuno Álvares Pereira (†1431), Condestável do reino de Portugal, «tronco da Serenissima Casa de Bargaça» e «acerrimo flagelo de Castella, cuja soberba abateo nas gloriosas victorias, que muitas vezes (por fauor da Soberana Rainha dos Anjos) alcançou della, a quem inuocaua Intercessora, antes de entrar nas batalhas, dispondo-se para ellas, não só com jejuns, & disciplinas, mas com votos, & orações, attribuindo sempre a felicidade de suas armas (como Artur de Inglaterra) ao poderoso Senhor dos exércitos, como se vio em diversas ocasiões, principalmente na de Aljubarrota, na qual sentindose apertado, recorre ao piedoso asylo de

⁶⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 235.

⁷⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 227-228. D. Pero Rodrigues de Moura era devotíssimo de Nossa Senhora do Carmo; o seu corpo foi achado, largo tempo após a sua morte, incorrupto (cf. ed. cit., p. 228).

⁷¹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 227.

⁷² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 228.

⁷³ Veja-se, a propósito, a importante síntese de GAJANO, Sofia Boesch – *La Santità*. Roma-Bari: Laterza, 1999, p. 19-24.

Maria Sanctissima»⁷⁴.

Para além desta dimensão, Jorge Cardoso valoriza a entrada de D. Nuno Álvares Pereira na religião carmelitana, centrando, sobretudo, a sua atenção no rigor da sua vida ascética, no exercício das virtudes e nas práticas penitenciais e mortificatórias⁷⁵.

Por sua vez, antes de optar pelo estado eclesiástico, o cardeal D. João Esteves (†1415) combateu, ao lado de D. João, Mestre de Avis, nas já referidas guerras de Portugal contra Castela, onde deu provas da sua bravura no serviço das armas⁷⁶, assim como Mendo de Seabra (†século XV), que «foi hum dos insignes caualleiros de seu tempo, em cujo exercicio, se fez famoso pelas armas, com que grangeou a beneuolencia, i estima do ditto Rei em paz, i em guerra, & nos mesmos fauores continuarão seus sucessores D. Duarte, & D. Afonso V»⁷⁷, tornando-o num «aluo da inueja» dos «cortezões»⁷⁸. Contudo, Mendo de Seabra resolveu dar «as costas ao mundo, & a todas suas priuanças, & fauores», adoptando, assim, uma postura consentânea com a concepção do *contemptus mundi*: com efeito, recolheu-se «ao seguro porto da vida solitária, fundando hum Oratorio junto a Setual», sendo, mais tarde, «eleito Maioral» dos Eremitas de Serra d'Ossa e «Gouernador de todos os que auia daquela familia entre Tejo, & Odiana»⁷⁹. De facto, este relato biográfico de Mendo de Seabra ilustra bem como, em Portugal, nos finais da Idade Média, a vida eremítica acabou mesmo por fascinar certos sectores da nobreza de corte⁸⁰, reflectindo, assim, de certo modo, o sucesso que este tipo de santidade vinha conhecendo desde largo tempo⁸¹.

Por outro lado, encontrámos um muito significativo número de «santos»

⁷⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 199.

⁷⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 199-202.

⁷⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 237.

⁷⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 237.

⁷⁸ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 237.

⁷⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 237.

⁸⁰ ROSA, Maria de Lourdes – *Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religioso (fins do século XIV-século XV)*. In *História Religiosa de Portugal*. Direcção de Carlos Moreira de Azevedo. Lisboa: Temas & Debates, 2004, vol. I, p. 492-495, e IDEM – *D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça*. In *O Tempo de Vasco da Gama*. Direcção de CURTO, Diogo Ramada. Lisboa: Difel, 1998, p. 325-329. Cf. também SUSI, Eugenio – *L'Eremita Cortese: San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993.

⁸¹ Uma leitura atenta dos quatro tomos do *Agiologio Lusitano* permitir-nos-á, de facto, verificar a presença de um número bastante considerável de eremitas, sobretudo medievais, entre o conjunto dos varões «ilustres em virtude» e falecidos em «odor de santidade».

que, antes de tomarem o estado religioso ou eclesiástico, notabilizaram-se na carreira das armas, o que parece evidenciar uma certa «sacralização» da prática guerreira.

Tomemos como exemplo o caso do beato Sesnando, bispo do Porto e cónego regular, natural da Gasconha, que veio para a Península Ibérica para participar na Reconquista cristã: de acordo com Jorge Cardoso, ajudou os cristãos a recuperarem a referida cidade, que se encontrava sob o domínio árabe⁸².

Por sua vez, o infante D. Pedro Afonso (†1169), filho bastardo do conde D. Henrique de Borgonha e monge no mosteiro de Alcobaça, foi, de acordo com Jorge Cardoso, um incansável e valeroso militar, combatendo ao lado de seu meio-irmão, D. Afonso Henriques, e obrando «estupendas façanhas», como se comprovou aquando da conquista de Santarém⁸³. O extenso relato de pendor hagiográfico que Jorge Cardoso nos disponibiliza sobre o infante D. Pedro Afonso torna-se ainda mais significativo se tivermos em conta a curiosa referência à cerveja bendita por São Bernardo e oferecida aquando da visita que aquele e outros cavaleiros portugueses fizeram à abadia de Claraval:

*sabendo que S. Bernardo estaua indisposto, [D. Pedro Afonso] persuadiu a todos o fossem visitar, aos quaes o Sancto recebeo com muita alegria, & na pratica trabalhou grandemente, para que deixassem o exercicio da milicia temporal, & seguissem a spiritual, mas como todos erão mancebos solteiros, amigos de ganhar honra, & fama pelas armas, não dêrão per ora ouuidos a seus conselhos. O Sancto então os brindou com hum vaso de cerueja, bendita poe elle, & foi ella de tanta efficacia, que todos os que a prouãrão, mudarão tarde, ou cedo de vida, & acabarão em Religião*⁸⁴.

Um outro caso relativo a um militar que abandonou a vida no século para ingressar na religião é o do venerável Fr. Pedro Melgar (†1516), fundador da Província da Piedade. Conta-nos Jorge Cardoso que este varão «inclinouse de tenra idade ao exercicio bellico, & nelle se ocupou alguns annos, mostrando nas ocasiões estremado valor, & intrépido animo, como se vio claramente nas competências, que ouue em seu tempo, entre Castella, & Portugal, cerca da Beltraneja, porque seruiu a elRei D. Fernando o Catholico, com demonstraçoens de fidelidade, ganhando-se por sua industria a Villa de Alcochete, tres legoas de

⁸² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 291.

⁸³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 131.

⁸⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 132.

Lisboa»⁸⁵.

Como já mostrou António Pestana de Vasconcelos, o *Agiológico Lusitano* ostenta alguns casos de «santos» pertencentes a ordens militares⁸⁶. Neste conjunto de freires e cavaleiros «santos», parece-nos que valerá a pena evocar o exemplo do beato D. Garcia Martins (†1306), da Ordem de Malta, que «por suas heroicas proesas na guerra, & virtudes na paz», foi nomeado «Bailio, & graõ Commendador, não sômente em Portugal, mas em outros quatro Reinos de Hespanha»⁸⁷. D. Garcia Martins foi sepultado na igreja do convento da Ordem de Malta, em Leça do Bailio e, à semelhança de outros varões falecidos em odor de santidade, também o seu «sancto corpo» «foi por largo tempo, com grande frequência, & deuoção vestido, & venerado dos fieis»⁸⁸, sendo-lhe atribuídos inúmeros milagres. Efectivamente, desde a Antiguidade, os corpos de santos⁸⁹ (e de «varões e senhoras ilustres em virtude») eram objecto de grande veneração⁹⁰, sendo as suas relíquias consideradas testemunhos da presença divina que, por seu intermédio, operava milagres e, como tal, a eles atraía um grande número de fiéis. Mas importa notar que, neste contexto de veneração do «corpo santo», os extraordinários fenómenos manifestados pelos cadáveres assumem uma importância fundamental no quadro da percepção pública da «santidade», continuando a seduzir e a atrair muitos fiéis, como muitos relatos o testemunham. No caso concreto do «beato» D. Garcia Martins, cuja sepultura, trezentos anos após a sua morte, foi aberta, encontrou-se o seu corpo inteiro,

⁸⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo III, p. 429.

⁸⁶ VASCONCELOS, António Pestana de – *Os Santos das Ordens Militares no Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso*. «Via Spiritus». Porto: CIUHE. Vol. 3 (1996), p. 69-80.

⁸⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 2.

⁸⁸ Conta-nos Jorge Cardoso que «a Infante D. Phelippa, filha do Infante D. Pedro, & neta del Rei D. Iãoõ o I indo em romagem a Sã-tiago de Galliza, foi tambem visitar as reliquias deste S. Caualleiro, acompanhada de muita nobreza, & da maior parte dos Prelados do Reino, & alli com deuoção se detee huma nouena, por causa de hum celebre milagre, que o Sancto obrou neste tempo em hum alejado, de que se passarão autênticos instrumentos» (*Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo I, p. 7).

⁸⁹ Para compreendermos esta prática, no contexto religioso e cultural de Setecentos, é imprescindível ler de DÁVILA Y TOLEDO, Sancho – *De la veneracion que se deve a los cuerpos delos Sanctos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nuestro Señor en el Santissimo Sacramento*. Madrid: por Luis Sanchez, 1611. Veja-se também: CANETTI, Luigi – *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella, 2002, esp. cap. I: *Corpi insepoliti e corpi gloriosi*, p. 23-75, e cap. II: *La città dei vivi e la città dei morti*, p. 77-104; CURTO, Diogo Ramada – *Vinte seis cabeças de santos*. In *Cultura Política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 95-106; SANTOS CAPELÃO, Rosa Maria dos – *El culto de reliquias en Portugal en los siglos XVI-XVII. Contexto, norma, funciones y simbolismo*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011. Tese de doutoramento em História, esp. p. 305-317.

⁹⁰ GAJANO, Sofia Boesch - *Reliques et pouvoirs*. In *Les reliques. Objets, cultes, symboles (Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer)*. Ed. de BOZÓKY, Edina; HEL-VÉTIUS, Anne-Marie. Brepols Publishers, 1999, p. 260.

com suavíssimo cheiro, «mas armado caualleiro có o manto roçagante da Ordem» e com a barba e as unhas crescidas⁹¹.

3. 3. «Santos» modernos

Este constitui o conjunto mais numeroso de «santos» militares incluídos no *Agiológico Lusitano*. Esta realidade dever-se-á, certamente, à menor distância cronológica que separa a sua vivência da época em que escreveram os autores, mas também ao facto de, visto constituírem exemplos mais recentes, poderem talvez suscitar mais admiração e um maior desejo de imitação por parte dos leitores coevos, tanto mais que, à época em que Jorge Cardoso vai editando os três primeiros tomos do *Agiológico*, o reino português via-se «embrenhado» em várias frentes bélicas, não só nas guerras da Restauração e em conflitos no Oriente, como também nos mares, na medida em que os navios portugueses eram frequentemente alvo de ataques de piratas e de corsários.

Antes de abraçar a religião, com o hábito da Ordem dos Mínimos, Fr. João do Porto (†1570) foi, no século, um dos «valerosos Capitães» do rei D. Manuel I⁹². Jorge Cardoso menciona também o caso do irmão João Ordonhez (†1605), natural de Castela-a-Velha, que, no século, foi «homem de importância, Alferes em Flandes, & grande soldado»⁹³.

Fr. João de Ataíde (†1595), filho de Luís Gonçalves de Ataíde, filho este de Simão Gonçalves da Câmara e de D. Isabel da Silva de Ataíde – e, portanto, parente de D. Luís de Ataíde, conde de Atouguia – e de D. Violante da Silva, antes de abandonar o século e abraçar o estado religioso, tomado o hábito franciscano, deu mostras de grande valor, no exercício das armas, no Oriente, quando o seu tio foi vice-rei da Índia⁹⁴. Após a morte deste, recolheu-se no mosteiro da Madre de Deus de Goa, onde professou e «apartado das perturbações do seculo, viuia quieto, procurando com todas suas forças contentar ao Creador»⁹⁵. Contudo, a requerimento do seu pai, D. João de Ataíde foi forçado a abandonar a Índia e a

⁹¹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo III, p. 8.

⁹² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 109.

⁹³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 171.

⁹⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 190. No relato das circunstâncias em que ocorreu o nascimento de D. João de Ataíde, Jorge Cardoso envolve-o em uma aura de predestinação divina, recorrendo, deste modo, a um dos tópicos mais comuns na hagiografia: com efeito, conta-nos que estando D. Violante da Silva «prenhe, assistindo à Missa (no ponto, que o Sacerdote leuantaua a sagrada Hostia) pario ao seruo de Deos, certo presagio de sua futura sanctidade» (ibidem, p. 190).

⁹⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo I, p. 190.

vir para Portugal, onde se recolheu no convento de São Francisco de Lisboa, da Província da Arrábida.

O contexto oriental seiscentista, marcado por inúmeros conflitos, aos mais diversos níveis, potenciou a emergência de uma série de «santos» militares portugueses, sendo alguns deles mártires. Um desses casos foi o do capitão Luís Monteiro, martirizado com alguns companheiros, em Achém⁹⁶. Natural de Lamego, o capitão Luís Monteiro destacou-se, sobretudo, no exercício das armas no Oriente, nomeadamente em Chaul e em Damão, tendo, posteriormente, sido general de «hũa grossa armada do Sul, onde an. 1583 depois de pelejar porfiadamente com os Achês, dando hũa balla no paiol, se desfez o petrechado baxel nũ asopro»; o militar acabaria por se salvar a nado, mas foi feito prisioneiro e levado perante o rei Rajamanacor. A partir desta parte, o relato retoma o já referido modelo narrativo característico da literatura martirológica: o tirano persuade o cristão a renunciar à sua religião, oferecendo-lhe, em contrapartida, «fauores, & promessas»; este recusa e, conseqüentemente, «o idolatra tyranno», vendo «que nada bastaua para derrubar sua fortaleza, exposto então na bocca de hũa bombarda, & feito balla della, lhe derão fogo, voando seu inuêciuel spiritu com horrendo estrôdo, por entre espessas nuues, no carro de suas chamas, ao ceo triumphante»⁹⁷.

Um outro exemplo de mártir militar é o de Filipe de Brito de Nicote (†1613), capitão-mor de Pegu, na Ásia Menor, e «famoso Argonauta». Nascido em Lisboa, Filipe de Brito de Nicote era filho de «nobres paes», a saber, Jules Nicot (ou Júlio de Nicote), francês que «veio a este reino em tempo da Rainha Dona Catharina, com o Embaixador D. Ioão de Nicote, seu irmão, & disse que ainda erão parentes da Casa real de França», e Marquesa de Brito, filha de Filipe de Brito, camareiro do infante D. Duarte e da princesa D. Maria Manuela, futura mulher de Filipe II, e neta de Lopo de Brito, presidente do senado de Lisboa⁹⁸. Aos dez anos, partiu para a Índia, «onde dandose à mercancia, veio pelo tempo adiante a possuir numerosas embarcações com perto de quatrocentos mil cruzados em fazenda»⁹⁹; aí casaria com D. Luísa de Saldanha, filha natural do vice-rei Aires de Saldanha, «de que ouue a Marcos de Britto, que estando (por mandado de seu pai) reformando a Christandade de Bengala, seguindo as

⁹⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 290-291. O seu martírio foi celebrado pelo poema heróico *Malaca Conquistada*, de Francisco de Sá de Meneses.

⁹⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 290-291.

⁹⁸ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 377.

⁹⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 369.

ordês del Rei de Portugal, morreo às mãos do de Arracam no Pegu»¹⁰⁰. Filipe de Brito de Nicote notabilizou-se no exercício das armas, acompanhando «o rei de Arracam em todas as guerras do Pegu», que lhe granjearam o governo e o senhorio deste reino: esta situação foi aproveitada pelo herói para propagar a fé cristã por aqueles domínios, como nos conta Jorge Cardoso:

Vendose Felipe de Britto cõ o que desejava, & que por esta via se faria grande sementeira Euangelica, fez logo Fortaleza em Syrião, porto marítimo na costa do mesmo reino», travando guerras com os reinos circunvizinhos, ao longo de doze anos, e «obrigando a muitos Reis admitirem nossa sancta Fè, & darem vassalagem ao de Portugal; adquirindo (por sua industria) muitos milhões, que liberal distribuiu em obras de piedade, & serviço desta Coroa; posto que acompanhado sempre da sombra da inueja, que dos Vice-reis da India lhe negava o fauor, com tudo não lhe pode tirar a desgraça (...) o premio da fama neste mundo, nem a palma do triumpho no outro»¹⁰¹.

Com efeito, o capitão Nicote foi feito prisioneiro, na sequência da guerra de Tangú, em que o rei de Brama sitiou a fortaleza portuguesa, que o obrigou a renegar a fé católica, se queria escapar com vida, ao que aquele respondeu: «Nós os Christãos (...) não adoramos mais que ao Creador do ceo, & da terra, & a seu Vnigenito Filho, que com o precioso sangue de suas veas redemio o género humano, pelo que estamos dispostos a dar por elle a vida, & mil se tiueramos»¹⁰². Perante a contumácia de Filipe de Brito de Nicote, o tirano «o mandou empalhar em hũ agudo pau na terra fixo, que atravessado pela inferior parte do corpo lhe veio sair à cabeça; cujo atrocíssimo tormento soffreo com inaudita constancia»¹⁰³, estando ainda durante um dia vivo no patíbulo e «ficando depois de morto tam rosado, olhos abertos, & tam viuos, que todos julgauão que o estaua», evidenciando, assim, o seu cadáver extraordinários fenómenos que, tradicionalmente, eram associados ao «corpo santo» e que, no quadro da percepção pública da «santidade», seduziam e atraíam muitos fiéis, como muitos relatos o testemunham¹⁰⁴. Jorge

Cardoso enumera ainda outros fenómenos, percebidos pelos coevos como milagres post mortem, que funcionam, no contexto da economia narrativa, como indícios que sustentam a fama de santidade do capitão Nicote:

Não consentio o Rei que d'alli o tirassem para a sepultura, durante mui largo tempo sem corrupção, nem perda de cor, do que seus inimigos viuão maravillhados, & muito mais de não ser tocado seu cadauer das aues de rapina, em lugar das quaes mandaua o ceo sobre elle brilhantes resplandores. E no fim de quarenta dias, que com estes milagrosos sinaes era visto de todos, foi furtado dos Pegus por ordês dos Portuguezes, & sepultado em lugar secreto, & appellidado d'elles pelo seu Sancto»¹⁰⁵.

Um outro exemplo de «santo» militar incluído no *Agiológico Lusitano* é o do capitão António Galvão (†1577), a quem Jorge Cardoso confere o epíteto de «Apóstolo das Malucas»¹⁰⁶. Nascido na Índia, António Galvão era filho bastardo de Duarte Galvão, «homem mui versado nas letras humanas», a quem o rei D. Manuel I encomendou a redacção da *Crónica de D. Afonso Henriques*. Devido à fama dos seus valerosos feitos, o vice-rei Nuno da Cunha ordenou-lhe, em 1536, que passasse às ilhas Molucas, cuja capitania «governou christãmente com felices sucessos na paz, & na guerra até o [ano] de 1540»¹⁰⁷. Neste sentido, a inclusão de António Galvão na galeria de «santos» do reino português e «suas conquistas» justifica-se pelo facto de as suas façanhas se enquadrarem no contexto evangelizador, no Oriente, durante o século XVI, e, como tal de «guerra justa»: com efeito, o ilustre militar, «chegado às Malucas, fez esclarecida a nação Portuguesa, não só co as milagrosas victorias, que (ajudado do ceo) alcançou dos inimigos de Deos, mas co a multitude de gentios, e mouros, que trouxe a N. S. Fé, florescia naquelas partes a Christandade grandemente em seu tempo»¹⁰⁸.

mesmo autor afirma que «parmi les signes qui révèlent l'existence d'une *virtus* chez un saint, de son vivant, les plus évidents sont ceux qui concernent son apparence physique. L'impression produite par la vue de certains personnages semble avoir joué un rôle important dans la naissance de leur *fama sanctitatis*. De façon générale le visage était considéré comme le reflet de l'âme: on pouvait y lire les vertus des saints et le simple fait de le contempler suffisait souvent à convertir les coeurs les plus endurcis» (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Ob. cit., p. 508). Veja-se também, a propósito, LE GOFF, Jacques – *Observações sobre corpo e ideologia no Ocidente Medieval*. In *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 59-62.

¹⁰⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 372.

¹⁰⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 140.

¹⁰⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 140.

¹⁰⁸ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 130.

¹⁰⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 377.

¹⁰¹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 370.

¹⁰² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 371.

¹⁰³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit, tomo II, p. 371.

¹⁰⁴ Ao enumerar sinais exteriores de santidade, VAUCHEZ, André - *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École Française de Rome, 1988, p. 509-511, refere os fenómenos luminosos como um dos tipos mais frequentes. O

À semelhança de outros varões «ilustres em virtude» apresentados no *Agiolégio*, também António Galvão, ainda que vivendo no estado secular, «dispunhase com orações, penitencias, esmolos, jejuns, & outras obras pias, antes que entrasse nas batalhas, ou empreendesse semelhantes acções, como fez quando ouue de acometer aos quatro Reis coligados na ilha de Tidore, que com 120 Portuguezes sómente, & 230 naturaes, venceo, & desbaratou em suas próprias terras»¹⁰⁹. O seu zelo evangelizador parece ter sido, efectivamente, o móbil que norteava as suas acções no Oriente: neste sentido, para que muitos jovens indígenas que foram convertidos ao cristianismo e batizados continuassem a perseverar na fé católica, «ordenou com grande despeza sua hum Seminario (o primeiro que ouue no Oriente) para serem nelle doutrinados»¹¹⁰.

O exemplo de António Galvão aproxima-se, assim, do ideal de *contemptus mundi*¹¹¹, pois, segundo o autor, «tudo em prejuízo seu, porque leuando consigo cabedal a Maluco, que valia dez mil, de contratos, emprestimos, & ordenados, que cobrou, gastou todos, não em jogos, ou juntar pessas ricas, mas em trazer muitos Reis com poucos innumeraveis á Igreja Catholica»¹¹². Vendo-se em uma situação de inegável pobreza, o capitão recolheu-se, «como pedinte», ao hospital, onde residiu durante dezassete anos, «occupádo-se em tratar dos corpos dos enfermos, & incuraveis»¹¹³. Mas é importante notar que pelo discurso de Jorge Cardoso perpassa também um tom de crítica ao rei D. João III e aos seus «mal informados» ministros – rol a que poderíamos acrescentar aos rogos do heróico capitão, que, em virtude dos seus feitos, pedia uma tença que lhe permitisse garantir a sua sobrevivência¹¹⁴. António Galvão viria para Lisboa, onde acabaria por falecer «pobríssimo» e «miseravelmente», em 1577, «deixando dous mil cruzados de diuidas, parte que trouxe da India, parte que amigos lhe prestarão»¹¹⁵.

O governador da Índia André Furtado de Mendonça (†1610), por antonomásia o *Grão Capitão*, é um dos militares que maior atenção recebeu

¹⁰⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 130.

¹¹⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 132.

¹¹¹ Para uma visão global da questão do *contemptus mundi*, veja-se DELUMEAU, Jean – *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983, esp. p. 15-40.

¹¹² CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 132.

¹¹³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 132.

¹¹⁴ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 133.

¹¹⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 140.

por parte de Jorge Cardoso: efectivamente, o autor, desde logo, o compara a Judas Macabeu, «porque se este desbaratou exercitos, destruiu cidades alheas, defendeo as proprias, habateo a soberba de Reis, amedrontou inimigos, hõrou a patria, i encheo o Vniuerso de sua fama, adquirindo para si nome gloriosíssimo; aquelle nada menos, afugẽtou exercitos, venceo armadas, conquistou cidades, assolou reinos, sopeou inimigos, auassalou rebeldes, & triumphou de Reis, arriscando muitas vezes a vida pela defesa do estado Oriental, & augmento da Fè Catholica, zelando sempre o bem cõmum, & a verdade, desprezando os perigos, & riquezas, alcaçado no mẽdo gloria sempiterna»¹¹⁶. Filho de Afonso Furtado, comendador de Borba e de Rio Maior, ambas da Ordem de Avis, e de D. Joana Pereira, André Furtado de Mendonça começou por servir a pátria aos dezasseis anos, «passando a primeira vez com elRei D. Sebastião a Africa, d'onde (parece) lhe ficou a inexausta sede, que tinha de derramar sangue Mauritano, & o entranhuel odio contra inimigos da Fè, que o acompanhou toda a vida»¹¹⁷: efectivamente, por todo o relato escrito por Jorge Cardoso, perpassa a ideia de que o *Grão Capitão*, ao contrário de muitos outros nobres que passaram à Índia, com o propósito de alcançaram poder e riquezas, principalmente através da mercancia, norteava as suas acções sobretudo com o intuito de dilatar a fé cristã e aniquilar os inimigos de Cristo, conferindo a esta prática um sentido de guerra justa, porque necessária. Esta moldura poderá ser tanto ou mais significativa se tivermos em conta que, alguns anos mais tarde, o agostiniano Fr. António Freire encontraria, entre os «curiosos livros» de Jorge Furtado de Mendonça, sobrinho de D. Afonso Furtado de Mendonça, arcebispo de Lisboa, e primo de André Furtado de Mendonça¹¹⁸, uma obra anónima e manuscrita intitulada *Primor e Honra da Vida Soldadesca no Estado da Índia* – que veria a luz do prelo, em 1630¹¹⁹, pela mão do religioso da Ordem de Santo Agostinho –, na qual se defende o ideal evangelizador e um «exército forte, disciplinado e ordenado que combata os inimigos da fé e imponha pelo primor das armas a honra dos

¹¹⁶ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 578.

¹¹⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Ed. cit., tomo II, p. 578.

¹¹⁸ Jorge Furtado de Mendonça era filho de Martim de Castro do Rio, II senhor de Barbacena, e de D. Margarida de Noronha e Mendonça, filha esta de Jorge Furtado de Mendonça, comendador das Estradas e Represas, e de D. Mécia Henriques e, portanto, irmã de D. Afonso Furtado de Mendonça, que foi bispo da Guarda e de Coimbra e arcebispo de Lisboa. O avô materno de Jorge Furtado de Mendonça, que tinha o mesmo nome do neto, era filho de António Furtado de Mendonça, que, por sua vez, era filho de Jorge Furtado de Mendonça e de sua segunda mulher, D. Maria de Sousa (filha do mordomo-mor da rainha D. Leonor, mulher de D. João II), e, portanto, irmão de Afonso Furtado de Mendonça, pai do governador André Furtado de Mendonça. Cf. GAYO, Manuel José da Costa Felgueiras – *Nobiliário de Famílias de Portugal*. Braga: Pax, 1940, tomo XX, p. 45-46.

¹¹⁹ Lisboa: por Jorge Rodrigues.

Portugueses no Oriente»¹²⁰. Na «Dedicatória», Fr. António Freire justifica a necessidade de dar este texto à estampa através dos seguintes argumentos:

*E assi comunicando eu a mesma lição (pela haver achado tal) a homens de grande juízo, erudição e autoridade, me quizeram persuadir, a que pois dera esta mina, de tão boa e necessária doutrina no tempo presente, assi para todos os que professam a milícia, como em particular para os que têm algum mando e governo nela, fizesse que todos dela se aproveitassem, tratando de tirar à luz este livro: porque inda que a matéria dele por ser de guerra não era de religioso (rezão com que eu deste cuidado me escusava), de letrado religioso era ministrar saudável, e conveniente pasto das almas a todo o estado e que nisso prosseguiria os intentos do bem comum, que noutras impressões minhas tivera*¹²¹.

4. Por tudo isto, a questão que nos propusemos abordar neste estudo parece-nos sugerir algumas reflexões.

Por um lado, a inclusão de um significativo número de «santos» militares no *Agiológico Lusitano* reflecte a perenidade do prestígio que acompanhava este modelo hagiográfico, envolto em uma certa aura de «sacralização» da prática bélica. Este quadro mostra também que, a par dos modelos mais tradicionalmente conotados coma santidade, ou seja, o dos mártires, das virgens ou dos religiosos, foram emergindo alguns casos de «santos leigos», como os de alguns militares, reflectindo, deste modo, as recomposições religiosas, políticas e sociais que foram, paulatinamente, metamorfoseando as representações de santidade, face à concepção doutrinariamente generalizada, desde a Idade Média e ainda nos começos do século XVI, da preeminência da vida religiosa sobre a vida laical¹²². Tendo em conta que, nos tempos pós-Trento, o mimetismo dos modelos propostos pela hagiografia e pela biografia devota assume um ponto culminante, no âmbito do processo de redefinição sofrido pela «santidade» e de disciplinamento imposto a todas as esferas da sociedade, estes casos apresentados neste monumental catálogo de personagens «ilustres em virtude» e em «santidade» poderiam suscitar, dado o seu carácter exemplar, o desejo de imitação por parte dos leitores e, sobretudo, daqueles que, por estes tempos, seguiam a carreira das armas. Por outro lado, valerá a pena ter em conta,

¹²⁰ *Primor e Honra da Vida Soldadesca no Estado da Índia* (anónimo do séc. XVI). Edição actualizada, introdução e elucidário de PEREIRA, Laura Monteiro. Eriçeira: Mar de Letras Editora, s/d., p. 41.

¹²¹ *Primor e Honra da Vida Soldadesca no Estado da Índia* (anónimo do séc. XVI). Ed. cit., «Dedicatória», p. 73-74.

¹²² VAUCHEZ, André – *Les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987; BARONE, Giulia – *Nuove proposte per nuovi ceti*. In *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. A cura di BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLO-NA, Francesco Scorza. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 143-147.

como já mostrou Norman Housley, que, por toda a Europa, o acto sacrificial de morrer por Deus e pela pátria traduziu-se num fenómeno de «patriotismo santificado», que substituiu o ideal de cruzada¹²³. De facto, não só as guerras da Restauração, como também os diversos conflitos que tiveram como palco o Brasil e o Oriente, potenciaram oportunidades várias para que muitos portugueses morressem em prol da pátria e da fé cristã.

Não deixa também de ser muito significativo o facto de Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa não terem incluído nenhum caso de mulheres «ilustres em armas» nos quatro tomos do *Agiológico Lusitano*¹²⁴, o que parece representar ou testemunhar, como sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, «uma grande resistência, pelo menos de certos sectores culturais da época, em olhar a mulher fora do quadro doutrinário da vida religiosa ou da vida matrimonial»¹²⁵. Com efeito, como já realçou a mesma autora, «em Portugal, só o século XVIII repôs com clareza esta dimensão», como o testemunha a edição de obras como o *Portugal ilustrado pelo sexo feminino. Notícia histórica de muitas heroínas portuguesas que floresceram em virtude, letras e armas* (1734), de Diogo Manuel Aires de Azevedo, e o *Theatro Heroino, abecedário histórico e catálogo de mulheres ilustres em armas, letras, acções heróicas e artes literárias* (1736 e 1740), de Damião de Froes Perim¹²⁶; mas será talvez importante lembrar que uma obra seiscentista, que se inscreve no filão histórico-geográfico, a saber, a *Descrição do Reino de Portugal* (1610), de Duarte Nunes de Leão, incluía já alguns casos de mulheres que se distinguiram no exercício das armas ou em práticas guerreiras¹²⁷. Este

¹²³ HOUSLEY, Norman (1998) – *Pro Deo et patria mori: le patriotisme sanctifié en Europe, 1400-1600. In Guerre et concurrence entre les États européens du XIV^e au XVIII^e siècle*. Sous la direction de CONTAMINE, Philippe. Paris: PUF, 1998, p. 269-303. Como sublinha o mesmo autor, «Parce qu'il était au service de l'État, le patriotisme sanctifié possédait un potentiel actif qu'avait perdu la croisade, car la croissance de la capacité à faire la guerre de l'État européen à cette période offre un contraste instructif avec le déclin qui frappait la pratique de la croisade. Dans une certaine mesure, ce dernier fut causé par la revendication par l'État de ce qui était, en pratique, un monopole du contrôle des ressources de ses sujets, et puisque ce contrôle était lié à la croissance du sentiment national, les deux procès étaient indirectement liés. Il est possible d'aller plus loin et d'énoncer l'hypothèse d'une tendance naturelle des hommes de l'époque à rechercher une conjonction entre guerre et religion, ce qui signifie que l'État, par le biais du patriotisme sanctifié, apportait ce que le mouvement des croisades n'était plus capable d'offrir» (ob. cit., p. 302). Todavia, DE WITTE, Charles-Martial – *Un projet portugais de reconquête de la Terre Sainte (1505-1507)*. In *Congresso Internacional de História dos Descobrimientos. Actas*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961, Vol. V, I Parte, p. 419-449, lembrou que, pelos anos 1505-1507, D. Manuel I, em virtude do bloqueio económico do Egipto e do desvio do comércio das especiarias, planeou uma reconquista de Jerusalém, o que motivou a viagem de Fr. Henrique de Coimbra (O.F.M.) a Inglaterra, para solicitar o apoio de Henrique VIII.

¹²⁴ O mesmo acontece para as letras.

¹²⁵ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Introdução*. In ANJOS, Fr. Luís dos – *Jardim de Portugal*. Porto: Campo das Letras, 1999, p. 26.

¹²⁶ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Introdução*. In ANJOS, Fr. Luís dos – *Jardim de Portugal*. Ed. cit. p. 26.

¹²⁷ SILVA, Maria Regina Tavares da – *Heroínas da Expansão e Descobrimientos*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1989, recolheu alguns casos de mulheres portuguesas ilustres em armas.

facto poderá ser tanto mais significativo se tivermos em conta que, em Portugal, durante a Época Moderna, nunca foi editada nenhuma «Vida» de Joana d'Arc, a mais célebre «santa guerreira», ao contrário do que se verificou em Espanha, onde foi editado um romance cavaleiresco, de contornos hagiográficos, sobre a sua vida, dedicado à rainha Isabel, a Católica¹²⁸. Mas esta realidade poder-se-á dever ao facto de, como já sublinhou Romeo De Maio, uma guerreira representar «el reverso moral de la mujer: (...) estaba (...) contra las Sagradas Escrituras, según las explicaciones de Nicola de Lyra en un libro corriente en las bibliotecas del Renacimiento»¹²⁹. Todavia, no século XVI, assistiu-se, na literatura e na iconografia, a um ressurgimento do tema da *virgo bellatrix*, que se desdobra em duas variantes: a da donzela guerreira, que, por circunstâncias diversas, enverga a indumentária de cavaleiro e, encobrindo o seu género, pratica a milícia¹³⁰, e a da figura mitológica da amazona, ou seja, a guerreira por natureza e educação e inicialmente andrófoba¹³¹, que, por esta época, revela uma clara sintonia com o contexto político: como realçou Éliane Viennot, para o caso francês, «à partir du milieu du XVIe siècle, (...) les Amazones et leurs consoeurs demeurent des figures incontournables des listes vantant les grandeurs des femmes, aux côtés d'autres reines ou d'autres guerrières célèbres. À la fin du siècle, les guerres de religion commencent à faire du mot amazone un terme générique désignant les femmes engagées dans des actions militaire d'éclat, quelle que soit leur classe sociale»¹³². Neste sentido, como já acentuou Romeo De Maio, a «milícia» feminina era, por estes tempos, a castidade¹³³. Esta realidade parece reflectir a continuidade de uma tendência que vinha, desde a Antiguidade, marcando o contexto da percepção da santidade e da produção hagiográfica: a (re)valorização

¹²⁸ LOBATO OSORIO, Lucila – La Poncella de Francia: *la doncella-caballero y su relación con Isabel I de Castilla*. «Signos Literarios». Vol. 9 (2009), p. 55-74. De acordo com esta autora, «la receptora inicial de la obra comparte algunos rasgos con la protagonista: su sexo y aparente debilidad, el conflicto de enfrentarse a un reino desolado por los invasores y, particularmente, la misión que tienen de legitimar un trono, y con ello la monarquía» (art. cit., p. 65). Sobre esta rainha, veja-se de RUBIN, Nancy – *Isabel, a Católica (1451-1504)*. Tradução de MENEZES, Salvato Telles de. Lisboa: Bertrand Editora, 2005.

¹²⁹ DE MAIO, Romeo – *La mujer en la biografía*. In *Mujer y Renacimiento*. Madrid: Mondadori, 1988, p. 157-195, esp. p. 143.

¹³⁰ Sobre o *topos*, importado da novela bizantina, das santas travestidas, veja-se de SERRA, Pedro – *Santas que foram monges: cross-dressing feminino, máquina celibatária, genealogia da hagioidadura*. «Estudios Portugueses. Revista de Filologia Portuguesa». Vol. 6 (2006), p. 75-103.

¹³¹ MARÍN PINA, María Carmen – *Aproximación al tema de la Virgo Bellatrix en los libros de caballerías españoles*. «Críticón». Vol. 45 (1989), p. 81-94.

¹³² VIENNOT, Éliane – *Les Amazones dans le débat sur la participation des femmes au pouvoir à la Renaissance*. In *Réalité et représentations des Amazones*. Dir. de LEDUC, Guyonne. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 1. Disponível em <<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00423097>>. [Consulta realizada em 23/08/2013]. Veja-se também de VERRIER, Frédérique – *Les Amazones: des phobies masculines aux rêves de femmes...* «Laboratoire italien». Vol. 2 (2001), p. 151-171. Disponível em <<http://laboratoireitalien.revues.org/287>>. DOI : 10.4000/laboratoireitalien.287>. [Consulta realizada em 23/08/2013].

¹³³ DE MAIO, Romeo – *La mujer en la biografía*. Ob. cit., p. 146.

da virtude da castidade feminina, na linha de São Paulo e dos Padres da Igreja e a sua proposta, enquanto modelo de comportamento ideal, para todos os estados femininos. De facto, as décadas pós-tridentinas testemunharam o esforço de reafirmação da superioridade do celibato religioso e clerical, considerados «estados de perfeição», o que influenciou, efectivamente, a recuperação de vários exemplos de mártires antigas e altomedievais¹³⁴. Por outro lado, não deixa de ser curioso notar como algumas narrativas hagiográficas produzidas em pleno século XVIII continuam a valorizar o domínio do maravilhoso e a devoção em torno de relíquias, imagens e santuários. Como sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, «esta continuidade de gostos é tanto mais significativa quanto a viragem do século XVII para o século XVIII é muitas vezes olhada como um momento determinante da afirmação do 'racionalismo' e como um tempo que determinou a mudança de rumo da cultura religiosa e política. E, contudo, essa mesma época que assistiu ao crescendo das desconfianças em relação a muitas fontes hagiográficas foi também a mesma pela qual passou o forte investimento na escrita ou reescrita, na edição ou reedição de vidas de santos e de muita gente virtuosa»¹³⁵.

De todos os casos evocados, apenas o de D. Nuno Álvares Pereira teve um desfecho positivo, na medida em que os processos que correram para a sua beatificação e canonização, que culminaram em 1918 e 2009, respectivamente, oficializaram o seu culto e a sua subida aos altares. Mas, em todo o caso, parece-nos que a escrita e a divulgação de «Vidas» destes «santos» militares, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, terão sempre que ser compreendidas num contexto marcado pela tentativa de construção de uma história da «santidade» territorial portuguesa e pelo equilíbrio entre o disciplinamento e a modelização de comportamentos e atitudes, impostos pela ofensiva contrarreformística, por meio do exercício das virtudes teológicas e cardeais, de práticas espirituais e devotas e da ortodoxia da fé, propostas através dos altos exemplos veiculados, e o entretenimento dos leitores, numa tentativa de alimentação do seu gosto pelo maravilhoso e pelo heroísmo, procurando convencê-los de que a perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, era algo acessível a todos os fiéis e possível em todos os estados.

¹³⁴ Para o caso espanhol, veja-se VINCENT-CASSY, Cécile – *Les Saintes Vierges et Martyres dans l'Espagne du XVII^e siècle. Culte et Image*. Madrid: Casa de Velásquez, 2011.

¹³⁵ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *O Agiologio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa*. Ed. cit., p. 37.

A GUERRA INTERIOR (1743) DE MATIAS DE ANDRADE. DA “MISSÃO DE INTERIOR” À DIRECÇÃO ESPIRITUAL

ZULMIRA C. SANTOS
UNIVERSITÉ DE PORTO - CITCEM
zcoelho@letras.up.pt

RESUMO: Este artigo pretende estudar a(s) forma(s) como o texto do Pe Matias de Andrade, O.C., *A Guerra Interior*, se enquadra na moldura da tratadística espiritual do Oratório português, sobretudo depois da contribuição dada pelas obras do Pe Manuel Bernardes, O.C., dando especial relevo às questões relacionadas com a direcção espiritual.

PALAVRAS-CHAVE: Congregação do Oratório, Direcção espiritual, Oração mental.

ABSTRACT: This article aims to study the form(s) as the text of Father Matias de Andrade, O.C., *A Guerra Interior*, fits into the frame of the spiritual treatises of the Portuguese Oratory, especially after the contribution given by the works of Father Manuel Bernardes, O.C., with particular emphasis on issues related to spiritual direction.

KEY-WORDS: Congregation of the Oratory, Spiritual direction, Mental prayer.

As reflexões que propomos neste breve estudo muito devem à publicação que, em boa hora, Sara Augusto fez da obra inédita do oratoriano Matias de Andrade [1680-1747] da casa de Freixo de Espada à Cinta, intitulada «A Guerra Interior»¹, cujo manuscrito se encontra datado de 1743. Matias de Andrade não era, como bem sublinha a autora, um nome desconhecido. Embora Barbosa Machado e Inocêncio da Silva lhe tenham dedicado breves – e nem sempre absolutamente correctas – linhas que, no entanto, traçam o seu percurso essencial, e lhe anotam a produção escrita, édita e inédita, Eugénio dos Santos tinha já, no seu fundamental trabalho sobre a congregação do *Oratório no norte de Portugal*², traçado um perfil muito completo, a partir da informativa «Relação dos Padres e Irmãos que tem florecido em virtudes e letras nesta Congregação do

¹ Manuscrito guardado no Fundo Antigo da Biblioteca Municipal de Viseu, com dedicatória a D. Júlio Francisco de Oliveira, Bispo de Viseu (1741 –1765), datada de maio de 1743.

² SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC, 1982.

Oratorio da Villa de Freyxo de Espada à Cinta», um itinerário intelectual que o artigo de Telmo Verdelho sobre a obra «Viva Jesus. Filho instruído pelo melhor pai» (1731) ajudou a completar³. Relembremos apenas os marcos essenciais da sua biografia, sintetizando as informações dispensadas pelos estudiosos já citados. Nascido em Castelo Rodrigo, em 24 de Fevereiro de 1680, Matias de Andrade entrou como noviço na Congregação de Freixo de Espada à Cinta, em Maio de 1706, tendo sido ordenado em 1707. Deverá ter começado por ensinar filosofia e teologia especulativa. Regeu Teologia em Braga e em 1730 regressou a Freixo. Eugénio dos Santos chama justamente a atenção para o zelo missionário de Matias de Andrade, nas chamadas «missões de interior», acentuando que era «afeiçoadíssimo às obras de S. Bernardo, S.to Agostinho, S. Francisco de Sales e S.ta Teresinha de Jesus» e para a frugalidade com que viveu «desprendido, sendo reduzido e muito pobre o mobiliário do seu quarto. Tudo o que recebia (...) ia distribuindo pelos pobres e era tal a sua prodigalidade que, quando faleceu, seu irmão teve que pôr do seu bolso certa quantia para se poderem cumprir as cláusulas do seu testamento»⁴. Independentemente do tom «hagiografizante» que todas estas relações possuíam, fosse qual fosse a ordem ou o instituto religioso visado – não podemos esquecer que todos estes escritos pretendiam coagular a «memória» edificante da congregação⁵ -, Matias de Andrade parece, efectivamente, ter-se empenhado na dimensão missionária, não apenas em sentido estrito, pelo que se prende com a intervenção nas muito importantes missões de interior⁶, mas também de um modo mais amplo, através da escrita de obras que pudessem colaborar nesse esforço de «disciplinamento»⁷ e controle de consciências que a Reforma Católica vinha empreendendo, desde a segunda metade do século XVI, em tempos e modos diferenciados, como é óbvio. Se pensarmos que o Padre Manuel Bernardes, o mais prolífico autor oratoriano português, escrevia que pretendia «suprir, pelos voos da pena, os

³ VERDELHO, Telmo – *Matias de Andrade, Viva Jesus filho instruído pelo melhor pai. Um livrinho escrito em Freixo de Espada à Cinta (1731)*. In *Belarmino Afonso, in honorem*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança, 2002, p. 105-117.

⁴ SANTOS, Eugénio dos – *A crise de consciência em Portugal no século XVIII: uma tentativa de análise e superação. A obra do P.º Matias de Andrade (1680-1747)*. «Revista de História». Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Vol. I (1978), p. 253-254

⁵ MICHETTI, Raimondo – *Le raccolte di vite di santi come fonti per la storia degli ordini religiosi d'età moderna*. In *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e nuovo mondo (secoli XV-XVII)*. A cura di PELLEGRINO, Bruno. Presentatione di ZARRI, Gabriella. Postfazione di MICHETTI, Raimondo. Congedo Editore, 2009, tomo I, p.27-28.

⁶ PALOMO, Federico – *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

⁷ Embora o conceito de «disciplina» possa configurar posições historiográficas divergentes, continua a possuir validade hermenéutica, sobretudo na relação com o conceito de «confessionalização». V. o debate resumido por ZARRI, Gabriella – *Storia della direzione spirituale. L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2009, tomo III, p. 9-11

passos que por meus achaques não posso dar nas Missões, que mandam os estatutos desta minha Congregação»⁸, teremos a dimensão da importância que os discípulos de S. Filipe de Néry, de acordo com os respectivos Estatutos, concediam à actividade missionária. No capítulo denominado «Acção pastoral e pedagógica»⁹, do já referido *O Oratório no Norte de Portugal*, Eugénio dos Santos mostra bem, através de muitos e documentados exemplos, o peso que a Congregação atribuía à missionação de interior, na sequência, muitas vezes, de informações veiculadas pelas regulares visitações¹⁰, feitas a muitas dioceses, que forneciam importantes dados sobre o «estado moral, espiritual, social e até material»¹¹ das populações.

Entre a temática da «missão de interior» e a direcção espiritual

Ao estudar a «estrutura alegórica» de *Guerra Interior*, Sara Augusto adverte que «não é fácil definir de forma exclusiva o género da *Guerra Interior*, uma vez que, assentando numa narrativa simples, onde as personagens e o tratamento do espaço adquirem primazia sobre as restantes categorias, as características definidoras do diálogo e do tratado moral assumem também um papel importante»¹². De facto, embora a questão do «género», em termos literários, não se revista em textos desta natureza – literatura espiritual de dimensão catequética – de relevo especial, talvez deva dizer-se que o texto de Matias de Andrade, um longo diálogo entre «um soldado e outro companheiro, que se encontra com ele em o caminho e se supõe ser o seu Anjo» não releva, salvo melhor opinião, do universo da ficção narrativa coeva - falta-lhe em diegese o que lhe sobra em tratadística moral e espiritual - mas enfileira, sim, na longuíssima tradição dos tratados em diálogo que debatem uma ou várias questões de natureza filosófica, literária, espiritual ou moral, na revalorização que o Renascimento fez de tal registo discursivo, como forma privilegiada de apresentar um tema, uma questão ou um problema, na medida em que tal estratégia enunciativa permite um «olhar» de variados pontos de vista. É sabido como o diálogo permaneceu, praticamente até finais do século XVIII, como «forma» privilegiada, na tratadística em geral,

⁸ BERNARDES, P.º Manuel – *Luz e Calor*. In *Obras do Padre Manuel Bernardes*. Porto: Lello, s/d., vol. II, «Ao Leitor Benévolo».

⁹ SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*. Ob. cit., p. 221-326.

¹⁰ CARVALHO, Joaquim Ramos de; PAIVA, José Pedro – *Visitações*. In *Dicionário de História Religiosa*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica – Círculo de Leitores, 2001, vol. 4, p. 365-370.

¹¹ SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*. Ob. cit., p. 259.

¹² *A Guerra Interior de Matias de Andrade (1743)*. Estudo e edição de AUGUSTO, Sara. Prefácio de ANACLETO, Marta Teixeira. Viseu: Quartzo Editora – Centro de Literatura Portuguesa, 2012, «Estudo introdutório», p. 35.

para divulgação de correntes de espiritualidade, de normas de civilidade¹³, de princípios e práticas científicas, enquadrado por uma teorização que o reclamava para contextos mais prestigiados que os da ficção narrativa, embora partilhando com esta os comuns objectivos da utilidade e do deleite. Porém, de um modo geral, os tratados em diálogo, mesmo quando se aproximavam da ficção nos títulos, estratégia que, seguramente, pretendia captar a atenção do eventual leitor – e o contrário também acontecia –, distanciavam-se desta pela opção por temáticas não amorosas, no sentido da relação entre um par de protagonistas, enquadrado por um contexto diegético de «aventuras» e não, naturalmente, no debate sobre o «amor», objecto também de uma ampla tratadística. De resto, a ficção narrativa alegórica de cariz espiritual percorre bastante sistematicamente os caminhos da versão «ao divino», de larga tradição, usando o vocabulário poético do «amor profano» para cantar louvores a Cristo ou mesmo à Virgem Maria. Em todo o caso, as fronteiras entre a ficção narrativa e a tratadística em diálogo estão muitas vezes esbatidas, originando formas compósitas, na medida em que este último registo discursivo implicava também a caracterização de personagens, de molde a que as respectivas intervenções – no respeito pelo «decorum» - fossem adequadas à origem social, à formação intelectual, ao perfil traçado pelo autor no início da obra. O próprio Matias de Andrade qualifica a sua obra como «opúsculo», dispensando a parafernália argumentativa que usualmente sustenta a legitimidade da ficção narrativa e a que todos os autores recorrem como justificação em dedicatórias ou prólogos¹⁴. Verdadeiramente, apresentando-se, nas palavras do autor como um «opúsculo», uma «obra» ou «obrazinha» sobre a «guerra interior»¹⁵, vocacionada para o «proveito espiritual para o próximo»¹⁶, o texto enfileira, até mesmo simbolicamente, no tipo de produção do Padre Manuel Bernardes, inspirada, seguramente, por escritos do tipo do *Pão Partido em Pequeninos* (1697) - «Diálogo entre um religioso e um secular» - ou na tradução e nas anotações que o mesmo oratoriano fez ao *Paraíso de Contemplativos*¹⁷ de Frei Bartolomeu Saluzzo, sobre o diálogo da

¹³ «Indagare sulla storia dei concetti di diserzione e disimulazione nell'età moderna significa dunque muoversi su un crinale che separa, ma al tempo stesso congiunge, letteratura spirituale e letteratura comportamentale, coscienza e libertà, dottrina e disciplina». ZARRI, Gabriella – «Introduzione». In *Storia della direzione spirituale. L'età moderna*. Ob. cit., p. 7.

¹⁴ V. no contexto de uma ampla bibliografia, SANTOS, Zulmira C.; NEMÉSIO, Inês – *O centro e as margens: paratextos e ficção em prosa em Portugal no século XVII. Contributos para um percurso de investigação*. «Estudos Portugueses. Revista de Filologia Portuguesa». Salamanca: Universidad de Salamanca (no prelo).

¹⁵ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 49.

¹⁶ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 50.

¹⁷ SALUZZO, P: Bartolomeu – *Paraíso de contemplativos. Opúsculo devotíssimo e utilíssimo para as almas que aspiram à perfeição espiritual e vida contemplativa. Composto pelo V. Padre Frei Bartolomeu de Salúcio. Religioso da Seráfica Família dos Observantes reformados. Traduzido do italiano e ilustrado com anotações pelo Padre Manuel Bernardes, Da congregação do Oratório da cidade de Lisboa*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1761.

alma com o seu anjo, prosseguindo um dos principais caminhos da literatura espiritual de Seiscentos, ao propor, através de uma espécie de «artes de vida», contemporâneas da fortuna das «artes de morrer», modelos de perfeição espiritual e de comportamento devoto.

Ao estudar as missões de interior, no contexto da acção da congregação do Oratório no norte de Portugal, Eugénio dos Santos chama acertadamente a atenção para o relevo que para os discípulos de S. Filipe de Néry tinha a «missão pelo interior do país como tarefa prioritária, tendente a contribuir decisivamente para a salvação do próximo»¹⁸, convocando passagens dos Estatutos bem claras face a tal determinação: «He grande a necessidade que o Reyno tem de Missionarios, pela crassa ignorância que geralmente há dos mysterios da Fé, confissões nullas de muytos annos por negligência, ou por pejo, com notável perda das almas por este respeyto e grande descuydo da salvação em que se vive, por falta de Despertadores, como tudo nos consta já por experiência»¹⁹. O mesmo autor relembra, no mesmo contexto, o início da actividade missionária de Bartolomeu do Quental e seus companheiros no patriarcado de Lisboa, estudando, depois, o zelo missionário dos congregados pelo país e mostrando como a fundação da Casa de Viseu se deveu «às missões feitas na cidade por um dos congregados de Freixo, o Padre José de Caldas, que viria a ser o motor dessa nova congregação»²⁰ e como a casa de Freixo se lançara «definitivamente na missão, precisamente com a entrada e talento do Padre Caldas», concedendo a esta actividade um peso tão marcante que, quando se falou do encerramento da Casa, foi invocada «a sua utilidade missionária para que tal não ocorresse». Eugénio dos Santos anota ainda que «os três maiores missionários setecentistas da casa de Freixo de Espada à Cinta foram, sem dúvida, Matias de Andrade [...], Manuel Carneiro [...] e António Geraldês [...]»²¹. E é justamente neste contexto que o mesmo autor chama a atenção para a estratégia e temática das missões, estudando a «táctica guerreira» e a «linguagem de foro militar».

É muito provável que o Padre Matias de Andrade, seguramente habituado a recorrer a esta «linguagem de foro militar», na pregação em contexto de missão de interior, manejasse com bastante destreza um inventário vocabular e um conjunto de recursos retóricos que permitiam dispor este material, quase tónico, de formas, em registos discursivos variados. No caso particular do texto da «Guerra Interior», o texto parece relevar do modelo da direcção espiritual,

¹⁸ SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*. Ob. cit., «Acção pastoral e pedagógica», p. 247.

¹⁹ DIAS, José Sebastião da Silva – *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade, 1966, nº 15.

²⁰ SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*. Ob. cit., p. 250

²¹ SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*. Ob. cit., p. 255.

no contexto da relação directa entre o «director» - o Companheiro (Anjo) – e o dirigido – o Soldado – que de muitos modos determina o paradigma de comparação escolhido. A alguém que conhece bem os mecanismos e a forma da guerra «exterior» será bem mais fácil, verosimilhança obriga, perceber as estratégias da «guerra interior».

Oração mental e direcção espiritual

Apesar desta muito aparente indefinição de fronteiras, a *Guerra Interior* de Matias de Andrade parece enquadrar-se e depender em termos formais e temáticos da tratadística em diálogo, que de muitos modos procura mimetizar a direcção espiritual, recriando práticas, de natureza modelar, em que o director procura «modelizar» o comportamento religioso e espiritual do «dirigido», recorrendo a um conjunto de estratégias que permitam fazer perceber, com clareza, uma pauta comportamental moral, espiritual e religiosa, contribuindo para a interiorização dos paradigmas propostos. Nesta espécie de ligação comunicativa entre a «amizade» e a «conversação» que em muito enforma e informa as técnicas de direcção espiritual em voga nos séculos XVII-XVIII, na esteira e na inspiração de modelos de matriz salesiana, que o Oratório português muito apreciou²², sublinha-se a ideia, comum a todos os textos que visam a direcção espiritual, de que para obter uma direcção espiritual correcta é absolutamente necessário que o director seja alguém claramente especializado, de modo a que não se corram riscos em questões tão controversas quanto, por exemplo, o exercício da oração mental: «Por cuja causa disse ao seu Companheiro: não há dúvida que estes segredos do espírito são muito recônditos e intrincados, e que [62v] ainda aquilo mesmo que a alma experimenta dentro de si, o ignora, pelo que é preciso que tenha director prudente, com quem o consulte, sob pena de se expor a muitos erros e enganos»²³. Basta olhar para o índice da «Guerra Interior» para verificar

²² Como é sabido – e está neste momento em fase de conclusão uma tese de doutoramento sobre a presença de S. Francisco de Sales, na Península Ibérica –, o bispo de Genebra foi uma das grandes referências do Oratório português, desde o início e durante todo o século XVIII, bastando para tal pensar nas múltiplas referências feitas no final de Seiscentos pelo P.º Manuel Bernardes e na segunda metade de Setecentos, por exemplo, por Teodoro de Almeida [1722-1804]. Por outro lado, as «Vidas» de S. Francisco de Sales, editadas em Portugal, ao longo do século XVIII, constituem também um significativo testemunho da importância que, ao nível espiritual e religioso, o bispo de Genebra foi alcançando no reino português (V., a título de exemplo, JOAQUIM, P.º António – *Vida de S. Francisco de Sales, Bispo e Príncipe de Genebra, Patriarca da Ordem da Visitação de Sancta Maria*. Lisboa: por Francisco Luis Ameno, 1791, 2 tomos). Ao longo da *Guerra Interior* são várias as alusões directas, de que citamos apenas um exemplo, justamente no contexto da questão da oração mental: «Mas, mais claramente que todos, nos asseverou e explicou esta verdade aquele grande místico do século passado, São Francisco de Sales, no seu livro de ouro, *Prática do amor de Deus*. Traduzirei aqui fielmente as suas palavras, porque por suas trazem consigo a maior veracidade e inergia.» (*A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 175).

²³ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 177. V. também BERNARDES, P.º Manuel

que entre os capítulos 23º e 30º o tema é a oração mental: Capítulo 23º: «Declara o Companheiro ao soldado as circunstâncias que concorreram naquela visita do Templo. Explica-lhe que cousa é oração mental, e a necessidade que dela tem para alcançar a perfeição»²⁴. O Capítulo 24º alerta para a definição da «oração que chamam de Contemplação»: «Mostra o Companheiro ao Soldado que para a oração concorrem as três potências da alma, e que se exercitam nela quasi todas as virtudes. E qual a oração que chamam de contemplação»²⁵, acentuando que «Para a oração mental, como obra da parte superior da alma concorrem principalmente as três potências da mesma alma: memória, entendimento e vontade»²⁶, concedendo, depois, muita atenção à oração de quiete, procurando, em questão ao tempo ainda espinhosa, definir com rigor, sobretudo o papel da «Vontade»:

De maneira que, para a contemplação, concorre o entendimento com o simples, quieto e suspenso intuito do objecto divino, mas, pelo mesmo caso que este intuito é simples e não discursivo, fica a parte afectiva mais desembaraçada e (digamo-lo assim) mais senhora do campo para poder amar e gozar mais a seu gosto o mesmo divino objecto e, por isso, parece ter a vontade tanta parte nesta acto que é quasi todo seu: contemplatio est ipsa dulcedo. Pelo menos não pode negar-se que a contemplação se não pode chamar perfeita e consumada enquanto só se conhece a verdade sobrenatural com a luz do entendimento, senão quando se ama ardentemente com a vontade, como diz o anjo das escolas, Santo Tomás: haec est ultima perfectio contemplativae vitae, diz ele, scilicet, ut non solum ipsa veritas videatur, sed etiam ut ametur»²⁷.

Não seria preciso citar os títulos dos restantes capítulos – do 25º «Satisfaz o Companheiro ãa grande dúvida que excitou o soldado e mostra que na contemplação, por alta que seja, não se suspendem totalmente as operações das potências da alma»²⁸ ou do Capítulo 28º «Recomenda o Companheiro ao Soldado que persevere no exercício da oração e dá-lhe avisos de como se há-de haver, quando nela experimentar distrações, securas e tédios»²⁹ - para que ficasse bem claro o peso da oração mental, da necessidade da sua prática, mas, essencialmente das cautelas, cuidados e reservas a observar, sobretudo na

– *Luz e Calor*. In ob. cit., p. 12: «Escolherei a matéria, que proponho, consultando-a primeiro com Deus na Oração e com o meu Director espiritual, ou alguma outra pessoa prudente na ciência da salvação.»

²⁴ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 157-160.

²⁵ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 161-165.

²⁶ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 161.

²⁷ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 164.

²⁸ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 167.

²⁹ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 185

controversa «oração de quiete».

É conhecida a importância da oração mental no seio da congregação do Oratório, plasmada na letra dos já citados Estatutos. Para não repetir a bibliografia sobre o assunto³⁰, recordem-se as palavras iniciais desta legislação que consignam os objectivos e intencionalidades da ordem: «Entendão os que entrarem nesta congregação que para dous fins entram nella; para a reforma de suas pessoas, aspirando a mayor perfeição, e para tratarem com todo o cuydado da salvação, e aproveitamento espiritual de seus próximos, movendo com o exemplo de sua vida e efficacia de sua doutrina os peccadores à converção, e os convertidos à perfeição e vida espiritual»³¹, frisando, na letra do nº 1, o peso da oração mental: «Começando pella Oração mental, como fundamento de toda a reforma, e perfeição da vida espiritual, terão os nossos Congregados pella manhã huma hora de Oração [...]. Terão à tarde mays meya hora da mesma oração [...] [Darão] os nossos Congregados o mays tempo livre de suas ocupações à prática deste sancto exercício, e doa mays espirituais, como homens que hão de ter por officio inculcalos, e ensinalos aos outros»³². Cerne da espiritualidade oratoriana³³, a oração mental está presente na produção escrita dos nêris portugueses, com especial relevo para os Padres Bartolomeu do Quental e Manuel Bernardes. Na edição dos *Exercícios Espirituais e Meditações da Via Purgativa*, as palavras dirigidas ao «Pio Leitor» evidenciam a divulgação da prática deste tipo de oração, responsabilizando a congregação por esta actividade:

O Exercício da Oração Mental, não há muitos anos apenas conhecido, e praticado só de pessoas religiosas, hoje por beneficio de Deus e indústria desta santa congregação, e de outros obreiros do Senhor, se acha tão público, e frequentado dos fiéis, que pode, quando não cessar de todo, ao menos moderar-se aquela queixa do profeta Jeremias, em que se lastimava que os caminhos do Céu

estavam desertos, por não haver quem aspirasse à perfeição [...] Ao passo, pois, que foi entrando nos corações a meditação das coisas eternas entrou também, como irmã sua inseparável, a lição de livros espirituais, especialmente daqueles que dão matéria, e fundamento dela; e por conseguinte se descobriu a falta que deles há na nossa língua portuguesa: e esta foi uma das causas que me obrigaram a escrever este»³⁴.

Tendo em conta o relevo concedido à «oração mental», no contexto da produção escrita oratoriana, nada haveria a assinalar, desse ponto de vista, no «opúsculo» de Matias Andrade, a não ser a prova da pervivência de uma marca específica da espiritualidade filipina que não ignorava os «perigos», em termos de «excessos» interpretativos, da oração de quiete e que valorizava a esta dimensão. Relembre-se a anotação que acompanha o título *Exercícios Espirituais e Meditações da via Purgativa*³⁵ de Manuel Bernardes: «com uma instrução breve de modo prático com que os principiantes podem exercer a Oração Mental, e resolução de principais dúvidas que nela ocorrem»³⁶. Com efeito, a definição pormenorizada, os diferentes tipos de cuidados e cautelas a observar, tão claros e persistentes nos diferentes textos de Manuel Bernardes, e muito especialmente na *Luz e Calor*, persistem nas temáticas seleccionadas por Matias de Andrade, de resto na sequência de uma temática de larga fortuna: as características e acção da «Rainha Vontade», a «Prudência», o combate dos Vícios e das Virtudes e finalmente o «tempo» e o «lugar» da oração mental como percurso privilegiado para alcançar a perfeição. Aliás, a obra de Matias de Andrade parece uma espécie de síntese, sob outro registo discursivo e outra figuração alegórica, da primeira parte da *Luz e Calor*, embora se deva assinalar que as temáticas tratadas percorrem outros textos que também serviram de fontes directas e indirectas ao Padre Manuel Bernardes, e que, portanto, estaremos, em alguns aspectos, também perante leituras comuns. É difícil também resistir à tentação de «ler» no opúsculo de Matias de Andrade, como já foi dito em relação a *Luz e Calor*, relevando, mas não obliterando, as óbvias diferenças cronológicas, uma resposta, nas cautelas a observar na escolha do director espiritual e na definição da oração de quiete, e, muito especialmente, na questão da suspensão das potências da alma – o Capítulo 25º da *Guerra Interior* intitula-se explicitamente «Satisfaz o Companheiro a ùa grande dúvida que excitou o Soldado e mostra que na contemplação, por alta que seja, não se suspendem totalmente as operações das potências da alma»³⁷ - a memória, ainda que já algo afastada no tempo, do

³⁰ DIAS, José Sebastião da Silva – *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade, 1966; GIRODON, Jean – *Les origines de l'Oratoire de Portugal*. «Bulletin des Études Portugaises». T. 28/29 (1967-1968), p. 145-162; SANTOS, Eugénio dos – *O Oratório no Norte de Portugal*. Ob. cit.; PIRES, Maria Lucília Gonçalves – *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais» do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa: INIC, 1980; SANTOS, Zulmira C. – *Literatura e Espiritualidade na Obra de Teodoro de Almeida*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007; BERGONZINI, Massimo – *Ascética, mística e retórica na Obra do Padre Manuel Bernardes*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011, 2 vols. Tese de Doutoramento.

³¹ DIAS, José Sebastião da Silva – *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*. Ob. cit., p. 28

³² DIAS, José Sebastião da Silva – *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*. Ob. cit., p. 7.

³³ PIRES, Maria Lucília Gonçalves – *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais» do Padre Manuel Bernardes*. Ob. cit., esp. p. 48-53.

³⁴ BERNARDES, P.º Manuel – *Exercícios Espirituais*. In ob. cit., «Ao Pio Leitor», p. 7.

³⁵ BERNARDES, P.º Manuel – *Exercícios Espirituais e Meditações da Via Purgativa*. In ob. cit.

³⁶ BERNARDES, P.º Manuel – *Exercícios Espirituais*. In ob. cit.

³⁷ *A Guerra Interior de Matias de Andrade (1743)*. Ed. cit., p. 167.

processo do ex-oratoriano António da Fonseca «clérigo e Pregador espiritual [...] se recolheu na congregação de S. Phelipe de Neri de Viseu», também ele um missionário de missões de interior, de Arcângela do Sacramento (1697-1701) e do foco «quietista» de Mídões³⁸, cuidadosamente estudado por Pedro Tavares.

Os «lugares» da memória

Tratado espiritual em diálogo, se bem que constituído por longuíssimos monólogos da responsabilidade do Companheiro, verdadeiro director espiritual, a *Guerra Interior* é, do ponto de vista da técnica compositiva, um texto do seu tempo, no sentido do recurso a paradigmas seiscentistas, nesta primeira metade do século XVIII. Preso à visualidade «barroca» pela transposição e refiguração do «olhar», na expressão de Ottavia Nicolini «vedere com gli occhi del cuore»³⁹, mobiliza um verdadeiro arsenal de imagens tópicas, visando a ordem e classificação da matéria espiritual, seguindo os esquemas típicos das «artes de memória», na procura de lugares cada vez mais pequenos, na tentativa de catalogar e dispor conceitos, frases, explicações pontuais. É sabido como a oração mental, na sequência da técnica inaciana da «composição do lugar», deixava amplo espaço à imaginação, estando a oração estreitamente ligada à «presença» das imagens, verdadeiramente à «ficção» da descrição de uma imagem real que constitui, porém, um esforço para tornar presente, por exemplo, perante uma espécie de olhar «interno», uma cena da Escritura⁴⁰. O poder das imagens «mentais» e a respectiva capacidade comunicativa, que a produção de matriz jesuíta desenvolveu e divulgou de muitas formas conhecidas, está bem presente no modo como Matias de Andrade equaciona o campo de batalha da *Guerra*

³⁸ TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2005, essencialmente Capítulos V, VI e VII, pp. 135-268. Sobre Arcângela do Sacramento v. também PAIVA, José Pedro – *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*. «Gaudela». Nº 1 (Agosto de 2000), p. 4-28.

³⁹ NICCOLI, Ottavia – *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Bari: Laterza, 2011.

⁴⁰ Sobre a complexa questão das relações entre a pintura jesuíta e os «Exercícios espirituais», v. BAILEY, Gauvin Alexander – *La contribution des Jésuites à la peinture italienne et son influence en Europe 1540-1773*. In *L'art des Jésuites*. Sous la direction de SALE, Giovanni, S. J. Éd. franç. Paris: Mengès, 2003, p. 123-146. V. também FABRE, Pierre-Antoine – *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIe siècle*. Paris: J. Vrin, 1992; IDEM – *Les "Exercices spirituels" sont-ils illustrables?*. In *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Sous la direction de GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, p. 197-221; IDEM – *Quelques éléments pour une théorie jésuite de la contemplation visuelle*. In *Baroque, vision jésuite*. Catalogue d'exposition (Caen, Musée des beaux-arts, 12 juillet – 13 octobre 2003). Dir. de TAPIÉ, Alain. Paris: Somogy, 2003, p. 27-37.

Interior, numa evidente evocação das temáticas do «castillo interior» de matriz teresiana⁴¹, se bem que retome o património de uma literatura espiritual anterior, traduzindo os movimentos de interiorização inspirados pela *devotio moderna*⁴². Por virtude de um «licor suavíssimo» [...] dilatou-se o coração «em um tão veemente e sobrenatural júbilo, que difundindo-se suavemente aos sentidos externos e internos lhós deixou alienado, sem algum uso, ou exercício, ficando insensível e como morto [...] Logo, sem saber como, nem de que modo, abriu os olhos do espírito e viu o seu Companheiro ao lado direito [...] Estendeu a vista [...] O que via não eram campos, não outeiros, não montes, não vales [...] Pareceu-lhe pois, que viu, mediante ãa claríssima luz, um mundo interior abreviado dentro de si mesmo [...]»⁴³. A insistência no verbo «ver», quase obsessivamente repetida ao longo do texto, convoca o «poder» das imagens, numa estratégia a que a literatura de espiritualidade seiscentista profusamente recorreu. E é porque o Soldado «vê» duas populosas cidades, numa espécie de «geografia» da alma, que «reside no coração», e que identifica a parte superior, onde reside o espírito, e a parte inferior, tiranizada pelo apetite⁴⁴, que o leitor assiste à «guerra e batalha» entre ambas:

*Basta (disse o soldado) que tenho para ver com os meus olhos próprios esta guerra e batalha? Certo que me não podieis prometer espectáculo de maior gosto, e que cuida me não será de menos proveito, porque [18v] com o que vir creio ficarei bastantemente instruído para aprender a batalhar nesta gloriosa guerra, de cuja vitória pende, como me tendes dito, a minha felecidade eterna [...]. O que viu e admirou o nosso Soldado dirá o seguinte capítulo*⁴⁵.

A escolha de um soldado, como «dirigido», confere consistência argumentativa ao texto e inscreve-o na larga tradição da temática das «guerras» das paixões.

Missão de interior e direcção espiritual

Não surpreenderia que a vocação e a experiência missionária de Matias de

⁴¹ «O que sobretudo a fazia inexpugnável a todo o poder creado era um castelo.» (*A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 67-68).

⁴² VANNINI, Marco – *La discretio spirituum tra Gerson e la Devotio Moderna*. In *Storia della direzione spirituale. L'età moderna*. Ob. cit., p. 57-83.

⁴³ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 67.

⁴⁴ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 73.

⁴⁵ *A Guerra Interior de Matias de Andrade* (1743). Ed. cit., p. 81.

Andrade se espelhassem nestes símiles de fácil identificação e que este opúsculo resultasse de uma reconstituição fragmentária de temas disseminados pelos sermões, conferindo ao texto uma outra funcionalidade no domínio da direcção espiritual. A insistência na temática da oração mental e nas cautelas e reservas a observar na oração de quiete, evitando os «excessos» e fugindo das erróneas interpretações em âmbito «molinosista», revelam, por um lado, a insistência na clarificação de uma temática facilmente sujeita a deficientes entendimentos e, por outro, o investimento numa «gramática» de domínio das paixões que coagulou num muito amplo conjunto de textos de larguíssima pervivência. Um confrade de Matias de Andrade, da congregação do Oratório de Lisboa, o Padre Teodoro de Almeida [1722-1804], publicará, mais tarde, em 1779, num ambiente politicamente diverso, uma obra que qualificará de «poema em prosa», afastando as conotações que acreditava menos prestigiantes da palavra «novela», uma obra cujo título se anunciava como um verdadeiro programa de «Felicidade», *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna ou Arte de Viver Contente em quaesquer trabalhos da vida*⁴⁶. No entanto, apesar de uma temática aparentemente semelhante, o texto de Teodoro de Almeida não possui, até pela natureza «diegética», o cariz de tratado de direcção espiritual que a obra de Matias Andrade claramente assume, na linha de muitos dos textos do Padre Manuel Bernardes que muitas vezes parece seguir e resumir, até no domínio das fontes, viabilizando um caminho que possa conduzir com segurança à oração mental, mesmo na dimensão da oração de quiete. Mais do que um texto sobre o domínio das paixões, ou da guerra interior, o texto de Matias de Andrade prolonga e sintetiza as temáticas que Manuel Bernardes disseminou num conjunto de obras que o tornam um autor fundamental no modo como «compendiou» uma muito ampla temática espiritual que ao longo de Setecentos conhecerá caminhos mais diversos e complexos.

VARIA

⁴⁶ ALMEIDA, P.º Teodoro de – *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna ou Arte de Viver Contente em quaesquer trabalhos da vida*. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1779.

ESPIRITUALIDADE PORTÁTIL. UM MUNDO A RECONHECER?

JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO
UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM
gracafreitascarvalho@gmail.com

RESUMO: Depois de contextualizar a edição e a tradição da leitura de obras de espiritualidade – desde os devocionários até aos tratados de teologia espiritual – em pequenos ou mesmo pequeníssimo formato – o que se concorria para as tornar acessíveis tanto pelo seu custo como pelo seu porte, também delas fazia objectos «perecíveis» –, estudam-se duas obras em pequeníssimo formato e de extrema raridade – a *Paraphrasis do Psalmo Beati immaculati...* (Lisboa, 1630) de Pedro Calvo, O.P., e a *Declaração do Padre Nosso* (Lisboa, 1624) de Martim Afonso de Miranda, um militar *doublé* de moralista –, procurando integrar esses comentários na sua tradição bibliográfica e devocional.

PALAVRAS-CHAVE: Salmos, «Pai Nosso», Oração, Paráfrase.

ABSTRACT: After contextualizing the edition and the tradition of the reading of spirituality books - from prayer books to treatises of spiritual theology - in small or even tiny format - which competed to make them accessible by their cost and by their size, also making them «perishable» objects –, we study two works in very small format and of extreme rarity - the *Paraphrasis do Psalmo Beati immaculati...* (Lisbon, 1630), by Pedro Calvo, O.P., and the *Declaração do Padre Nosso* (Lisbon, 1624) by Martim Afonso de Miranda, a soldier *doublé* in moralist - trying to integrate these comments in their bibliographical and devotional tradition.

KEY-WORDS: Psalms, «Our Father», Prayer, Paraphrase.

...e pera que nunca lhe faltace este exercicio em levantar o pensamento vocal, todo, todo, andava [D. Leão de Noronha] rodeado de livros de horaçam no ceio e nas algibeira e em muitas partes do pelote donde tinha seus lugares. E aconteseulhe hum dia que pedindo-lhe hum dia seu filho D. Thomas huns livros prestados, lhe respondeu: Filho, nam me pidais estes livros emprestados, porque sam meus companheiros e tem aqui seus apouzentos, mostrando-lhe o pelote e as partes em que andavam. A rezam era por nam estar fora do exercicio de contemplaçam ou liçam que he meio principal para alevantar e recolher os sentidos, como ensinam todos os santos. Que segredos, que mimos lhe descobria Christo Senhor Nosso a sua alma! Nada dezia, tudo guardava pera si. Eram tantos os livrinhos de devação com as partes de Santo Thomas em tomboos pequenos que naquelle tempo se uzavam e o Mestre das Sentenças que dizem

as pessoas de sua caza que ainda hoje são vivas que tomá-los nas mãos que pezavão hũa grande quantidade de pezo e que lhe parece que mais os trazia por penitencia disfrasada deste pezo...¹.

Aceitemos, porque era muito «douto», que D. Leão fosse capaz de ler e doutrinar-se na *Summa theologiae* de Santo Tomás – se por partes entendermos, como usualmente, a *prima pars* e *secunda pars* dessa obra – e nos *Sententiarum libri IIII* de Pedro Lombardo. Admiramos-nos, contudo, tanto por esse antigo noviço franciscano possuir entre os 5.000 míticos volumes da sua livraria a *Summa* do Aquinense em alguma rara edição de «tomos pequenos» – em geral, até aos fins do século XVI, eram *in folio*² – como por os conseguir meter, alguma vez, pelo menos, nas algibeiras do pelote esses tomos em intricada mistura quer com os *Sententiarum libri IIII* de Pedro Lombardo – destes, sim, existiam edições *in 4º* e *in 8º*³ – quer, se lemos correctamente, com «tantos livrinhos de devoção». Aceitemos e admiremos tudo isto, mesmo que a arrumação fosse difícil ou até fosse diferente da que hoje imaginamos – para resolver as dificuldades estavam os santos e os seus hagiógrafos –, mas lastimemos que não nos tenha deixado qualquer exemplo de um desses «livrinhos de devoção» por que lia D. Leão «para alevantar e recolher os sentidos», isto é, para interiorizar a oração ou, como diz o hagiógrafo, «levantar o pensamento vocal». Santo Tomás e o Mestre das Sentenças, por muito que o ilustre senhor de Azambuja os lesse para a sua formação teológica – quem frequentava assiduamente o coro dos dominicanos de S. Domingos de Lisboa bem se podia dar a tais voos –, parece que os traria mais por ascese – o seu peso corresponderia no comentário do biógrafo ao dos ferros que levavam outros santos – e não tanto como textos de lição espiritual nas etapas da oração mental. Estas forneciam-lhas os «livrinhos

de devoção». De qualquer modo, independentemente de qualquer «com-fusão» entre livros e livrinhos e de qualquer superlativação hagiográfica, o que neste momento nos interessa é chamar a atenção para um exemplo de uma prática que o texto hagiográfico nos permite visualizar, prática que, por sua vez, nos justifica a abundante – ou que assim nos parece – literatura de espiritualidade, sobretudo de carácter devocional, em pequenos e pequeníssimos formatos – *in 12º*, *in 16º*, *in 24º*, *in 32º* –, que chegou quase aos nossos dias antecipando, de certo modo, o «livro de bolso», cómodas edições que verdadeiramente quase ninguém traz hoje no bolso. Seria de alto interesse, mesmo que o resultado imediato fosse um tanto discutível, tentar quantificar essa «abundância» – e a sua possível evolução ao longo dos séculos XVI a XIX – descrevendo-a nos respectivos formatos. E, sempre que igualmente possível – porque não? – os preços de venda que, em atrevimento de *sutor* aventamos, poderiam ser correlativos... Barbosa Machado que, como quase todos os oficiais do mesmo ofício «bibliotecário», teve o cuidado de procurar não esquecer a indicação dos formatos das edições que registava para cada autor e obra, poderia fornecer uma primeira e bem-vinda informação global, globalidade que poderia atenuar, à hora das contas, oscilações e despistes nos seus critérios classificatórios. De qualquer modo, uma contagem rápida e seguramente muito incompleta sugeriu que os livrinhos *in 16º* e *in 24º* vão em aumento a partir de 1670 e que os *in 32º* só parecem surgir verdadeiramente nos começos do século XVIII. Em tais formatos publicava-se de tudo – tratados de espiritualidade, manuais de orações e devoções (com particular relevo para as novenas), comentários de salmos, obras de passatempo, de filosofia política... –, como poderão comprovar alguns exemplos que agrupamos por formatos e ordenamos cronologicamente⁴: Santo Inácio de Loyola, *Exercitia spiritualia* (Coimbra: João Barreira, 1554) *in 24º*; S. Pedro de Alcântara, OFM., *Tratado de la oracion e meditacion* juntamente com *Un tratado de los tres votos de la Religion* de Fr. Jerónimo Savonarola (Lisboa: J. Blavio, s. d. = 1557-1558⁵) *in 24º*; Fr. Luis de Granada, OP., *Vita Christi en el qual se contienen los principales passos y misterios de la vida de Christo...* (Lisboa: J. Blavio, 1561) *in 24º*; *Jácome Carvalho do Canto, *Horas da cruz de Christo. Arte e aparelho santo para bem morrer* (Lisboa: P. Craesbeeck, 1613) *in 24º*; *Fr. António Freire, ESA., *Manual dos Evangelhos em versão paraphrastica e*

¹ BNL – Cod. 4287, *Vida e mercês que Deus fez ao veneravel Dom Leão de Noronha filho de Dom Henrique de Noronha Comendador mor de Santiago e Mordomo-mor de El Rey D. Joam o segundo de Portugal, e bisneto de El Rey D: Henrique o segundo de Castela e de El Rey D. Fernando de Portugal*, fl. 55v-56v. (Atualizamos, alguma vez, a grafia e pontuamos em alguma momento segundo a norma actual e desenvolvemos as abreviaturas). A biografia em causa aparece anónima na cópia que utilizamos e que, segundo cremos, é a única conhecida, tendo sido seu autor Jerónimo de Melo Coutinho, parente, por afinidade, do biografado. A D. Leão de Noronha dedicamos, há anos, alguma atenção em *Vida e mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*. «Via Spiritus». Nº 3 (1996), p. 81-161.

² Exemplos dos diversos formatos das edições da *Summa theologiae* de Santo Tomás podem ver-se em *Short-title catalogue of books printed in Italy and italians books printed in other countries from 1465 to 1600 nom in the British Museum*. London: Trustees of the British Museum, 1958, p. 670-671.

³ Exemplos destas edições constam em *Short-title catalogue of books printed in Italy and italians books printed in other countries from 1465 to 1600 nom in the British Museum*. Ed. cit., p. 508-509; Victor Infantes dedicou a sua suma e sempre elegante erudição à divulgação destes formatos, especialmente ao *in 8º* depois de celebrizado pela edição de Virgílio por A. Manuzio (1501), *En Octavo*. In *Del Libro áureo*. Madrid: Ca-lambur, 2006, p. 137-145.

⁴ Seguimos as informações de D. Barbosa Machado para o formato editorial de cada obra; em alguns casos assinalados com * recorremos, porém, a exemplares de uma biblioteca particular, sendo, pois, nossa a definição do seu formato, para o que tivemos presente as noções de PEIXOTO, Jorge – *Técnica bibliográfica. Subsídio para a Bibliografia Portuguesa*. Coimbra: Atlântida, 1961, vol. I, p. 25, 73-75, bem como LAUFER, Roger – *Introduction à la textologie. Vérification, établissement, édition des textes*. Paris: Librairie Larousse, 1972, p. 111-118.

⁵ Esta data é a que aceita SÁNZ VALDIVIESO, Rafael – *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*. Madrid: BAC, 1996, p. 223.

meditações. I tomo (Lisboa: Vicente Álvarez, 1626) in 16^o; P. António Vaz de Sousa, *Conselheiro celestial para o exercício santo da vida activa e contemplativa...* (Lisboa: J. Rodrigues, 1627) in 16^o; António da Cruz, *Ordem de rezar o rosário de N^a S^a com a Coroa de Christo no fim* (Lisboa: D. Lopes Rosa, 1647), in 24^o – reeditado em 1668 e 1688 –; P. Francisco Fernandes Prata, *Tratado da declaração do credo dos Apóstolos...* (Lisboa: António Álvares, 1648), in 16^o; P. António Lopes Castelo, *Officio de N^a Senhora com as rubricas em portuguez, e outras advertências para com mayor perfeição se rezar* (Lisboa: P. Craesbeeck, 1659) in 24^o; Fr. André dos Reis, OCD., *Epitome de pias, e doutas considerações sobre o Divino Sacramento sacrilegamente roubado* (Lisboa: D. Carneiro, 1671) in 16^o; *Fr. Fradique Espinola, OCis., *Chave do Paraíso com que à hora da morte, por meio dos sacramentos, se abrem as portas do ceo a todo bom, e fiel christão* (Lisboa: A. Pedrozo Galvão, 1697) in 16^o; P. Anastácio Duarte, COrat., *Novena da Senhora da Oliveira* (Lisboa: A. Pedrozo Galvão, 1721) in 16^o; Fr. Manuel de Santo António, ESA., *Subida do Monte Calvário pela sagrada via dos sete passos...* (Lisboa: Of. da Música, 1713) in 24^o; *Manuel Bernardes, COrat., *Pão partido em pequeninos para os pequeninos da casa de Deos. Tratado espiritual...* (Lisboa: 1694), in 16^o; *Martim Afonso de Miranda, *Declaração do Padre Nosso com suas meditações* (Lisboa: P. Craesbeeck, 1624) in 24^o; *Fr. António Freire, ESA., *Thesouro espiritual com seu commento theologico, e duas practicas espiritaues. E hũa breve Exposição do Pater Noster* (Lisboa: Antonio Álvarez, 1624) in 24^o; *Fr. Pedro Calvo, OP., *Paraphrasis do Psalmo Beati immaculati...* (Lisboa: J. Rodrigues, 1638), in 24^o; P. Diogo Areda, SJ., *Exame de consciência, e modo fácil para se fazer confissão geral* (Lisboa: Domingos Carneiro, 1670) in 24^o; Diogo da Costa da Sylveira, *Novena do glorioso patriarcha S. Jozé* (Lisboa: Miguel Manescal, 1711) in 24^o; P. António de Siqueira da Gama, *Novena das almas do Purgatorio* (Lisboa: Paschoal da Silva, 1712, com reedições em 1718 e 1719) in 24^o; Fr. Pedro da Silva, OFM., *Novena da illustre Virgem, e insigne martyr Santa Iria* (Lisboa: A. Pedrozo Galvão, 1712), in 24^o; Fr. Tomaz de Cantuária, OFM., *Novena do portento da penitência, o glorioso S. Pedro de Alcântara* (Lisboa: Philippe de Sousa, 1724) in 24^o; Diogo da Costa da Sylveira, *Novena do glorioso S. Sebastião* (Lisboa: Off. Real Deslandesiana, s. a) in 24^o; *P. Manuel dos Anjos, SJ., *Coroa dos doze principaes privilégios da Santissima Virgem simbolizados nas doze estrelas de que apareceu coroada no Ceo...* (Coimbra: Real Colegio das Artes, 1735) in 24^o; *Compendio das obrigações da venerável ordem terceira de S. Francisco... para que melhor saibão o que devem observar e serem verdadeiros filhos

⁶ Não pudemos verificá-lo, mas deverá ser a tradução ou adaptação da difundidíssima obra do P. Pedro CALA-TAYUD – *Corona de doce estrellas, de doce elogios y deprecaciones a la Santissima Virgen, para celebrar sus festividades y conseguir su patrocinio*. Murcia, 1734, que assinala BUIGUES, Jean-Marc – *Las lecturas más comunes de los españoles en el siglo XVIII*. «Bulletin Hispanique». Vol. 100, n^o 2 (1998), p. 515-530 (523).

de N. Padre, sl.: s.ed., s.a. (Licenças de 1736/ 1737) in 24^o; P. António Esteves, *Método practico para que todas as almas saibão exercitar-se na oração mental* (Lisboa: A. Pedrozo Galvão, 1731) in 32^o, Fr. Faustino da Graça, ESA., *Espelho devoto de orações para todo o dia: no fim se buscará o áureo numero, a Epacta, letra dominical e as festas moveis de cada anno* (Lisboa: A. Pedrozo Galvão, 1734) in 32^o; *Fr. Manuel de Deos, OFM., *Luz e methodo fácil para todos os que quizerem ter o importante exercício da oração mental...* (Lisboa: Of. de Domingos Gonçalves, 1781) in 32^o; **Officium defunctorum* (Conimbricæ, 1744) in 32^o; **Milagre que fez Nosso Senhor Jesu Christo* [a huma mulher que vivia nas montanhas], (s. l.: s. i, s. a.⁷) in 32^o; *Manoel Borges de Figueiredo, *Novena das almas do Purgatorio... tirada do Livro que se intitula Gritos das almas do Purgatorio, como no fim deste livrinho se verá* (Lisboa: Of. de Pedro Ferreira, 1725) in 32^o ... Lembremos ainda dois exemplos de literatura profana de diferente âmbito: Fernando Alvía de Castro, *Aphorismos y exemplos políticos y militares sacados de la Primera Decada de Juan de Barros* (Lisboa: P. Craesbeeck, 1621) in 16^o; Francisco Lopes, *Passatempo honesto de advinhações em verso, declarações delle em prosa. Primeira parte* (Lisboa: P. Craesbeeck, 1603, com reedição em 1658) in 24^o; Id., *Segunda parte* (Lisboa: H. Valente de Oliveira, 1659, com reedição em 1677) in 24^o...

Um primeiro comentário, tendo por horizonte o texto sobre D. Leão de Noronha, talvez deverá assinalar quanto esta literatura espiritual, de carácter devocional sobretudo, era difundida em pequenos formatos que a transformavam em textos tão íntimos como fáceis de transportar e, logo, de desfrutar sempre que e onde se quisesse⁸. Tal acessibilidade talvez pudesse mesmo – em alguns casos? em muitos casos? – indiciar uma leitura mais frequente e mais atenta... Apesar de que, dado seu pequeno tamanho e pequeno número de páginas, nem todos seriam considerados livros à hora de possíveis inventários⁹, em tais formatos se difundiam em maiores tiragens e, ao parecer, mais económicas¹⁰ algumas de «las lecturas más comunes» – devoções incluídas – de espanhóis e portugueses no século XVIII¹¹. Eram, pois, textos de leitura pessoal e «companheiros» que se

⁷ O papel e o tipo de impressão parecem indicar tratar-se de uma edição popular dos fins do século XVIII.

⁸ Para alguns dos aspectos aludidos, v. INFANTES, Victor – *En Octavo*. In *Del libro áureo*. Ed. cit., p. 138-139, especialmente.

⁹ INFANTES, Victor – *Las ausencias del libro en los inventarios*. In *Del libro áureo*. Ed. cit., p. 173-188.

¹⁰ BUIGUES, Jean-Marc – *Las lecturas más comunes de los españoles en el siglo XVIII*. «Bulletin Hispanique». Vol. 100, n^o 2 (1998), p. 523, se pensa que «el precio de las novenas no llega en muchos casos al medio real», também acentua a dificuldade de calcular o preço dos livros dos inventários que estuda (p. 518-519).

¹¹ BUIGUES, Jean-Marc – *Las lecturas más comunes de los españoles en el siglo XVIII*. «Bulletin Hispanique». Vol. 100, n^o 2 (1998), p. 523, 524; INFANTES, Victor – *Los impresos de una sola hoja en los tiempos áureos*. In *El libro áureo*. Ed. cit., p. 133-134, oferece perspectivas complementares (e antecedentes) para a difusão da literatura de espiritualidade em pequenos formatos.

levavam «no seio»¹² e ou «nas algibeiras», modo de indicar a personalização do transporte – acompanhavam o seu leitor – e a intimidade da companhia. Daí a relutância de D. Leão em os emprestar, já que, como diz ao negá-lo a seu filho, era tirá-los dos seus «apouzentos» próprios, quer dizer, quebrar a intimidade desse convívio. Por outro lado, parecem sugerir como, desde os meados do século XVI, quer o latim quer o vulgar – neste caso, o português e o castelhano – servem os propósitos divulgativos desses formatos editoriais, embora, compreensivelmente, as duas línguas vulgares mencionadas tenham uma presença quase exclusiva com o rodar dos anos. E se passarmos as condenações dos *Índices* inquisitoriais (1561... 1564..., 1581) de velhas orações como, por exemplo, a *Oração da empardeada*¹³ ou a *Oração de Santa Marina* e dos «*Livros de horas*» (muitos com erros e superstições), não se dirá – a menos que ainda desconhecidos manuscritos venham a revelar essa «censura literária» de carácter devocional preventiva como a que têm revelado investigações italianas¹⁴ – que, para além do texto bíblico propriamente dito e da literatura sobre ou para a oração mental, tenha havido, nos fins de Quinhentos ou ainda nas primeiras décadas de Seiscentos, impedimentos mais ou menos sistemáticos à publicação em vulgar e leitura de comentários e glosas – de carácter menos erudito ou aparentemente menos erudito – de orações – *Pater noster*, ladainhas e novenas, por exemplo¹⁵ –, de textos de conteúdo bíblico – *Vita Christi*, também por exemplo – ou de alguns salmos. Exemplos confirmativos poderiam encontrar-se em edições em formatos um pouco maiores de textos de conteúdo bíblico – *Cursus de passione Christi* (Lisboa: J. Alvarez, 1563) in 12^o do Pseudo-S. Boaventura¹⁶ – e até de outros destinados, de certo modo, à prática da oração mental – as anónimas *Meditações sobre a oração do Pater noster* (Évora, A. de

Burgos?, 1557) in 8^o¹⁷, por exemplo. Um vasto campo que os estudos sobre a censura inquisitorial ainda terão que abordar com a sistematicidade possível¹⁸, tendo em conta petições de permissão de leitura, escrúpulos e dúvidas de peticionários e inquisidores, licenças e negativas de leitura¹⁹ e até em que tipo de autores se verificou, proporcionalmente, maior incidência (Religiosos? Clero secular? Leigos?)²⁰.

Dentre os apontados, tentaremos assinalar as virtudes e limitações de dois desses exemplos – Fr. Pedro Calvo, OP., *Paraphrasis do Psalmo Beati immaculati*, Lisboa: J. Rodrigues, 1638 e Martim Afonso de Miranda, *Declaração do Padre Nosso com suas meditações*. Lisboa: P. Craesbeeck, 1624 – que são hoje dois «livrinhos» raros, quer dizer, raramente ou nunca existentes em bibliotecas ou nomeados em catálogos e inventários bibliográficos, cujo «insignificante» formato, pese a possíveis tiragens relativamente altas, os destinava à perda ou à desqualificação.

O primeiro, existente na Biblioteca Nacional de Lisboa (Res. 6042 P)²¹ e na biblioteca particular onde o consultamos, não deve ter sido visto por Barbosa Machado, quem, com erro de data respeitante à edição, o atribui a Fr. Filipe das Chagas, OP., o autor, sob o seu nome no século (Filipe Nunes) de uma *Arte Poética, e da Pintura e Symetria, com alguns princípios da Perspectiva*²². Este, que é não só autor de *Hum modo breve de ter oração mental, e meditações da Paixão, repartidas pellos dias da somana* que encerra a edição da *Paraphrasis* de Fr. Pedro Calvo, mas também o curador da edição dessa obracinha do seu confrade, fornece ainda no «Prólogo» a data da sua morte – 11.8.1635 – e a sua idade nesse momento – 84 anos – que nos permite deduzir que nasceu em 1551, confirmando-se o que ele mesmo permitia saber ao dizer «Aos pios e devotos lectores» da «Parte I» das suas *Homilias da Quaresma* (Lisboa: Pedro

¹² FRAGNITO, Gigliola – *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. Bologna: Il Mulino, 1997, p. 71-72, chamou igualmente a atenção para estes formatos maneáveis de «portare “in seno”».

¹³ Desta oração, com base no exemplar da chamada «Biblioteca de Barcarrota», de uma edição (fac-símile e transcrição) com um «Estudio preliminar» de GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz; CARRASCO GONZÁLEZ, Juan M.. Badajoz: Junta de Extremadura / Consejería de Cultura y Patrimonio, 1996; o mesmo editor estudou de novo a referida oração em *A oração da Emparedada na Biblioteca de Barcarrota. «Veredas»*, 4 (2001), p. 173-181; ASKINS, Arthur L.-F. – *Notes on Three Prayers in Late 15th Century Portuguese (the Oração da Emparedada, the Oração de S. Leão, Papa, and the Justo juiz): Text history and Inquisitorial Interdictions*. «Peninsula», 4 (2007), p. 235-266, estuda a tradição editorial das referidas orações e oferece uma renovada edição da *Oração da Emparedada* segundo a lição de um *Livro de Horas de Nossa senhora*. Paris, 1500.

¹⁴ FRAGNITO, Gigliola – *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. Ed. cit., p. 326; CARVALE, Giorgio – *L'Orazione proibita. Censura ecclesiastica e la letteratura devozionale nella prima età moderna*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2003, p. 78-84 et passim.

¹⁵ CARVALE, Giorgio – *L'Orazione proibita. Censura ecclesiastica e la letteratura devozionale nella prima età moderna*. Ed. cit., p. 1-22; 130-131.

¹⁶ ANSELMO, António Joaquim – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926, nº 93.

¹⁷ *Livros impressos no século XVI existentes na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora*, I, *Tipografia Portuguesa*. [s.l.]: [s.e.], 1962, nº 690.

¹⁸ Cabe esperar que em próxima reedição da sua renovadora *História da Inquisição Portuguesa*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva possam atender, mesmo que a título de simples exemplos, a este campo da censura inquisitorial.

¹⁹ Baião, António – *A censura literária inquisitorial*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919, p. 59-60, 74, apresenta alguns exemplos do campo que acabamos de definir sendo de destacar a licença, pedida, em 1630, pelo Pe. Superior do convento de Tomar, para se poder ler no refeitório «o livro chamado *Vita Christi* em linguagem, por ter na mesma linguagem traduzida grande parte da *Escurtura*», licença que lhe foi concedida por D. Francisco de Castro, bispo da Guarda e nesse mesmo ano Inquisidor Geral.

²⁰ Dos exemplos acima apontados, além dos anónimos, a larga maioria dos autores são religiosos ou membros do clero secular, mas encontramos um cirurgião, um jurisconsulto, dois capitães como autores de novenas ou comentários de orações.

²¹ AROUCA, João F. Gusmão C. – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII – Letras A – C*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001, p. 318 (Por gralha dá-se 1618 por 1638 como data da publicação).

²² MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. Lisboa: Offic. de Ignacio Rodrigues, 1747, tomo II (aliás, Coimbra: Atlântida Editora, 1966), p. 69 (Dá-se, certamente por gralha, 1633 por 1638, como data da edição).

Craesbeeck, 1627) que nesta data tinha 76 anos. São dados que o Abade de Sever não alcançou, tal como Inocêncio que, repetindo exactamente o que vem na *Bibliotheca Lusitana*²³, veio a ser completado por Brito Aranha quanto à data do nascimento²⁴. Por sua vez, os grandes catálogos das livrarias de Azevedo – Samodães, Ameal, Ávila Peres, Ernesto de Vilhena, por exemplo, também não o registam. Regista-se, sim, na biblioteca de J. M. Nepomuceno²⁵, exemplar que, a julgar pela diferença das encadernações, não deverá ser o exemplar que manejamos, sendo que este pertenceu, como se vê pelo *ex-libris* que ostenta, à livraria de Miguel de Faria²⁶.

O dominicano Fr. Pedro Calvo, que é ainda o autor da *Defensam das lágrimas dos justos perseguidos* (Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1618) e da *Defensam das sagradas religiões, fructo das lágrimas de Christo* (Lisboa: Antonio Alvarez, 1618)²⁷, obra esta última de directa controvérsia e apologética em defesa da vida religiosa – monástica e conventual²⁸ –, com o seu «livrinho» oferece um dos

raríssimos comentários da referido salmo *Beati immaculati...*, sendo que apenas conhecemos outro da autoria do franciscano Fr. Faustino da Madre de Deus, *Primeira parte do Florilegio Espiritual, colhido da doutrina dos Santos Padres, e de outros Doutores, e mestres do espírito applicado à perfeição da vida religiosa sobre o Salmo Beati immaculati in via, etc., segundo a exposição do Doutor Seráfico Boaventura sobre o mesmo psalmo* (Coimbra: Manuel Dias, Impressor da Universidade, 1656).

Publicada, como dissemos, em 1638, a *Paraphrasis...* estava já acabada em 1624, como se vê pela declaração de submissão do autor «à censura da Santa Madre Igreja Romana, e à sua santa Inquisição», datada desse ano, vindo dedicado «Ao devoto leitor» que quer ser por Deus ensinado e instruído na Sua lei, tornando-se «com ella docto, não tanto na sabedoria que consiste na especulação do entendimento, quanto na practica da theologia da alma, com a qual às vezes os indoctos humildes alcanção mais dos mysterios divinos, que os sabios inchados...». Este destinatário tipo vem logo mais bem definido na

cours des misères de ce temps (1562/1563) de Pierre de Ronsard, de múltiplas edições no século XVII, sendo mesmo uma exactamente de 1617 (Paris: Macé). Entretanto, podemos verificar que o autor da *Quinta parte da historia de Santo Domingo y de su orden de predicadores* (Valladolid: Juan de la Rueda, 1622), o bispo de Monopoli, Fr. Juan López, OP., referido com precisão quer por Quétif-Echard quer por Barbosa Machado, ao discorrer longamente (III, caps LXII e LXIII) sobre Fr. Pedro Calvo e o tema oferecido pela sua *Defensam das lágrimas dos justos...*, permite, ainda que em páginas de aberta polémica e de dissimuladas dúvidas e ironias sobre a possível heresia de um autor que se diz católico – páginas que fazem eco às do P. Calvo –, pensar que a obra visada pelo dominicano português, e obviamente também por ele, é o *De gemitu columbae sive de bono lacrymarum libri tres...*, obra citada abreviadamente (*De gemitu columbae*), sem referência ao seu autor, pelo bispo dominicano espanhol (III, Cap. LXII, p. 416), no preciso contexto das suas referências a Fr. Pedro Calvo. Ora, tanta polémica e dissimulo de razões, acusações e silêncio sobre o nome do autor poderão explicar-se por o *De gemitu columbae* – obra editada em 1617, como indica o autor da *Defensam das lágrimas dos justos*, e, nesse mesmo ano, com 7 edições, pelo menos, do original latino (Paris: Lauret Sonnius, Lyon.; M. Cardon, Tulli: S.San-Martellum, Roma: B. Zanetti, Milão: ap. Haer. P. Pntij, Antuérpia: Off. Plantiniana) e 2 traduções: francês (Paris: L. Sonnius) e italiano (Roma: B. Zanetti) – tratar, segundo Fr. Juan López, «del miserable estado en que se halla la Iglesia», palpável na decadência das ordens religiosas... Daí que o seu título pudesse ser, como poderá insinuar a leitura de Fr. Juan López e parecem aceitar os que o seguiram, «la miseria de los tiempos»..., falso título em espanhol que Quétif e Echard deverão ter traduzido em francês..., a menos, e convirá verificá-lo, que derive ou de interpretação sua da tradução francesa ou da sua vontade de dissimular a velha polémica, pois, como bem se sabe, o autor do *De gemitu columbae* é, nem mais nem menos, o jesuíta cardeal Roberto Bellarmino... Este, depois do exame (*consideratio*) do estado decadente da ordem sacerdotal como quinta fonte das lágrimas, se ocupa *De sexto fonte lacrymarum, qui est consideratio ordinum religiosorum*, exame pouco abonatório que retoma na terceira parte para propor as linhas de reforma das ordens religiosas (*De sexto fructu lacrymarum, qui est reformatio regularium*), capítulos reformistas que foram especialmente – e exageradamente, em nosso entender – visados por Fr. Pedro Calvo. Se for correcta, a nossa hipótese permite compreender as falsas cautelas e ironias de Fr. Pedro Calvo – e do bispo Fr. Juan López – e situar a sua obra no contexto das polémicas inter-ordens religiosas que ressoaram, por vezes com estrondo, nos fins de Quinhentos e ao longo da primeira metade de Seiscentos. Agradeço vivamente ao Dr. Marco Paulo de Oliveira Marques o ter-me chamado a atenção para a notícia de *Scriptores ordinis praedicatorum* e da obra de Fr. Juan López e a precisa pesquisa que para isso desenvolveu e que me permitirá voltar a um assunto que levo pendente desde 1982 quanto patentei a minha ignorância numas páginas que dediquei ao livro de Fr. Pedro Calvo (*O portuense Fr. Pedro Calvo, O.P., e a polémica sobre as ordens religiosas nos começos do século XVII*. «Revista de História». Vol. III (1982), p. 5-18).

²³ SILVA, Inocêncio F. da – *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, vol. II, p. 304.

²⁴ SILVA, Inocêncio F. da – *Diccionario bibliographico portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894, vol. XVII, p. 195.

²⁵ TRINIDADE, Luís – *Catalogo da livraria do falecido distincto bibliographo e bibliophilo José Maria Nepomuceno*. Lisboa: Empreza Editora de Francisco Arthur da Silva, 1897, n.º 357 (p. 43).

²⁶ Para todas estas questões, permitimo-nos remeter para uma nota nossa: *Fr. Pedro Calvo: a importância da Paraphrasis do psalmo Beati immaculati in via* 118. «Via Spiritus». N.º 7 (2000), p. 227-230.

²⁷ As duas obras, com as todas as aprovações e licenças em comum, apareceram, logicamente, reunidas num único volume como primeira e segunda parte com paginação própria de uma obra cujo título é a aposição do de cada uma delas, e com uma única dedicatória a D. Diego da Silva, marquês de Alenquer, então Vice-rei de Portugal. É um pouco estranho que, tendo sido aprovada por Fr. Ignacio Galvão, OP., a sua publicação em 24.10.1617 e as outras aprovações da ordem, da Inquisição e do paço datem de Fevereiro / Março de 1618, o texto que se supunha acabado para aprovação em 1617, insira referências várias a 1618.

²⁸ As duas partes, estruturadas, quanto à sua matéria, como duas teses, acabam por remeter uma para a outra, pois, para o autor, os «justos» tanto são os que sofrem perseguição individual como os que a sofrem integrados numa – ou por pertencerem a uma – ordem religiosa, o que confere à obra uma unidade que aparentemente dir-se-ia não existir. Ambas as partes, segundo Pedro Calvo, brotaram da consideração de factos passados «nesta nossa idade» que o autor aponta na primeira, «hum justo com algũs envejosos» foi caluniado e «hum homem nobre», «magoado desta calumnia», «pedio [ao autor] quisesse mostrar ao mundo neste tratado, como as lágrymas derramadas na perseguição não diminuem o merecimento»; na segunda, «Nesta nossa idade de 1617 soou por nossas orelhas hum tom ou destom de hũa voz [...] nacida, se lhe avemos de crer, não de ódio que murmura, mas de charidade que chora a caída grande das sagradas religiões, que deram tal baixa (diz esta voz) e estão tam longe de sua primeyra instituiçam, que posto que nella aja ainda algũs varões verdadeiramente religiosos, e pios, todavia afirma serem muy poucos que a mayor parte por viverem esquecidos de sua salvaçam, e professam se pode temer que se percão». Fr. Pedro não dá qualquer pista para identificar essa «voz» – que, segundo diz, é católica – cujo zelo a teria levado à crítica do estado das ordens religiosas, coincidindo assim, até certo ponto, com os cristãos reformados. D. Barbosa Machado (*Bibliotheca lusitana*. Ed. cit., tomo III, p. 566), porém, diz que «a obra foi composta contra o livro intitulado *La misère des temps* em que se vituperavam os Religiosos Mendicantes», notícia que, incompleta, colheu, sem o dizer directamente, em QUÉTIF, J.; ECHARD, J. - *Scriptores ordeinis predicatorum*. Lutetiae Parisiorum: apud J-B-Chr. Ballard et N. Simart, 1721, p. 441-442 (*sub nomine* Petrus Calvus) onde se indica que *La misère des temps* foi publicada em Paris, 1618, o que dá um ano mais à data que refere o P. Calvo (1617). Confessamos que até hoje não soubemos identificar a obra referida, chegando a pôr a hipótese, por absurda que fosse, de se tratar de uma falsa identificação, dada a semelhança do título e até do parecido da disposição de alguma página, com o *Dis-*

«Introduçam» à paráfrase que, empreendida «por impulso divino»²⁹, se organizou numa obra composta a pedido de «pessoas devotas e nobres», destinada principalmente «para os que não sabem latim» – os «indoctos» –, de modo a que tenham «algũa noticia do sentido delle, e o rezarem no officio divino com maior devação, levando a [tenção?]»³⁰ não só na letra, mas nos mysterios que nella se encerrão...». Por isso, nessa mesma «Introduçam», o autor aborda o «particular, e admirável artificio» com que David o compôs, isto é, «por a ordem, e numero das letras do alphabeto hebraico», o que vem a perfazer «vinte e duas octavas, e 176 versos», o que faz deste salmo «o mais comprido que todos», embora «no uso da reza das horas canónicas [esteja] dividido em onze, para sem moléstia se poder cantar, ou rezar cada día todo». A estes avisos sobre a estrutura do texto, junta Fr. Pedro a explicação dos múltiplos nomes – «diversos nomes, e muitos, e muy honrados» – que nele o Profeta-rei, «porque de todo seu coração [a] amava» «e de dia e de noite meditava nella», dá «à ley de Deos»: «Ley porque nos governa; mandamentos por ter em si os preceptos que Deos nos pos...; caminho por ser guia, e estrada por onde avemos de caminhar para a pátria bem aventurada...», por exemplo... Em todos e cada um dos seus 176 versos, resume o P. Calvo, se louva a lei de Deus...

Por último, uma advertência do próprio autor sobre a aparente falta de erudição da sua paráfrase e respectivo comentário: «assi como aos doctos será fácil conhecer os lugares da divina Escripura, e doctrinas dos sanctos Padres nesta explicação incluídas, assi aos que não são nellas versados por ventura parecerá menos ornada, por claramente não alegar os lugares das divinas letras, e sentenças dos Doctores sagrados». É uma aparente e ponderada falta de «ornato», já que lhe pareceu «mais acomodado à gente pia compor esta paraphrasis em modo de colloquio espiritual de David com Deos, occultando as alegações das sentenças de que vai tecida por não cortar o fio delle, e com este estilo excitar mais a devação...». Efectivamente, não há notas nem chamadas laterais que, para além de «confundir» a autoridade do texto psalmódico e a da sua paráfrase, teriam exigido, dadas as pequeníssimas dimensões do livro, difíceis e provavelmente inestéticas soluções tipográficas. A título de meros exemplos lembremos que, por vezes, na *Paraphrasis* salta-nos um fugitivo eco paulino – «Se vos tiver, meu Deos, por mim, quem contra mim?»³¹, que é o *Si Deus pro nobis, quis contra nos?*, que leu em S. Paulo (*Ad Rom.*, 8, 31) –, outras, nela

ressoa algum versículo de outro salmo – «Se tomar as azas da manham, e para fugir de vós avoar com ellas do Oriente ao Occidente ali me prendera a vossa mão direita, e o braço da vossa justiça» - por que traduz livremente do Ps. 138 os v. 9 - 10: *Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris / enim illuc manus tua deducet me. Et tenebit me dextera tua*³². Aliás, invertendo a ordem versicular do mesmo salmo, continua – «Se voar para o Ceo lá estais, se descer ao inferno ahi vos acharei presente» - que traduz mais literalmente o v. 8 do mesmo salmo – *Si ascendero in caelum, tu illic es: si descendero in infernum, ades*. Mas se pergunta: «Como logo fugirei de vós?», que é o que pergunta o salmista nessa ocasião – *et quo a facie tua fugiam?* –, a resposta – «...senão tornando-me para vós?»³³ – não se segue do texto bíblico, antes parecendo um eco de alguma passagem das *Confessiones* de Santo Agostinho, alusão que dir-se-ia preparar outras mais evidentes ao texto agostiniano. Ainda, porém, no domínio bíblico, tendo presente o último versículo do salmo – *Erravit sicut ovis quae periit*... –, medita, conjugando-as, nas parábolas evangélicas do «Bom pastor» que não descansa até que encontre a ovelha perdida (Mat. 18, 12-14; Luc., 15, 4-7) que, por sua vez, o procurava³⁴, e a do «Filho pródigo» (Luc., 15,11-32) que, tal como a ovelha perdida, regressa à casa de seu pai³⁵. Como eles, também o «eu» que medita – o salmista..., Pedro Calvo..., o leitor actual – pode dizer: «Não tenho remédio se não tornardes, ó meu amor antigo, a buscar de novo este desconhecido servo...»³⁶, em que ecoa, num subtil aproveitamento, o *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi* de Santo Agostinho³⁷. E como conclusão de uma série de parágrafos de matriz agostiniana com que abre a *Paraphrasis*, Fr. Pedro Calvo medita e propõe como meditação: «Portanto, digo, Senhor, que como nos criastes para vós, sempre, e sempre inquieto, miserável, e faminto será nosso coração até descansar em vós»³⁸, em que se glosa o conhecidíssimo *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* que, por sua vez, abre as *Confissões*³⁹. Os exemplos alinhados poderão ter deixado transparecer como a *Paraphrasis* resulta, muitas vezes, numa mancha intertextual relativamente fácil de perceber formada por alusões, citações ou simples reminiscências do texto bíblico conjugadas com outras dependentes de

²⁹ A lição latina dos textos bíblicos está tomada de *Biblia Sacra Vulgatae Editionis, Sixti V et Clementis VIII Pont. Max. jussu recognita atque edita*. Parisiis: Typis Jacobi Vincenti, 1741.

³⁰ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 63v.

³¹ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 74v-75r.

³² CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 66r-67v.

³³ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 74r-74v.

³⁴ AGOSTINHO, Santo – *Las confesiones*. Edición crítica y anotada por VEGA, Angel Custodio, OSA. Madrid: BAC., 1963, 10, 27, 38, p. 410.

³⁵ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 4r.

³⁶ AGOSTINHO, Santo – *Las confesiones*, I, 1, 1. Ed. cit., p. 69.

²⁹ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 1v: «...movido por o divino impulso, determinei, em algum modo, declarar este Psalmo e mostrar aos homens os inefáveis thesouros, e innumeráveis riquezas, que vós me revelastes estarem incluídas na vossa lei...». (Nesta como noutras citações do texto corrigimos alguns erros de tipografia, e acentuamos de acordo com a norma actual).

³⁰ Trata-se de uma proposta de leitura nossa, pois a palavra está quase ilegível.

³¹ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 51r-51v.

outras leituras, muito especialmente das *Confissões* de Santo Agostinho, cujo texto, por seu turno, é uma apertada malha de citações e reminiscências do livro dos salmos.

Deste modo, o formato editorial, a estrutura coloquial do salmo posta em evidência pela própria paráfrase e o estilo profundamente afectivo com que nele, como explica Fr. Filipe das Chagas no «Prólogo», se «fala com Deos por ser o Psalmo cheo de jaculatórias divinas...», fazem do «livrinho», como propunha o seu autor, um pequeno manual de orações e de oração permanentemente acessível. É este aspecto que tentaremos analisar.

Explorando a sugestão do editor da obra – o próprio Fr. Filipe das Chagas, como sabemos – pode verificar-se que as orações que acabamos de referir são tanto muitos dos inúmeros versículos do salmo parafraseado que, tomados como breves unidades textuais independentes – cada um ou o seu conjunto –, podem dizer-se «jaculatórias», como outras unidades textuais igualmente breves, brotando da própria paráfrase. Entendidas na tradição da oração aspirativa, de carácter afectivo – «suspiros saídos da alma», há-de dizê-las Pedro Calvo –, consagradas, depois dos chamados místicos renanos terem explorado as suas origens agostinianas e pseudo-agostinianas, na *Pharetra divini amoris* (Colónia, 1532) de J. J. Lanspergio, obra largamente difundida ao longo dos séculos XVI e XVII⁴⁰, as jaculatórias eram tidas por um dos modos de oração mais eficazes para «andar na presença de Deus» e, logo, tidos em alta conta para favorecer o recolhimento e a união com Deus⁴¹. Fr. Pedro Calvo, sem chegar a explorar o género com a minúcia dos que formulavam jaculatórias para todos os momentos do dia, di-lo logo no começo da *Paraphrasis*: «Ó quam alegre será minha alma neste ponto se chegar a ver ser minha vida a vossa ley em tudo, e por tudo conforme, que quem com ella se conforma, em vós se transforma»⁴². E este conformar-transformar – banal, mas nem por isso menos subtil eco platonizante – em que se manifesta e se conclui essa «busca» que é a presença de Deus, pode revestir-se de formas de louvor confiante em Deus – «Com vosco, minha fortaleza, que não poderei?»⁴³ –, de desconfiança em si próprio – «Se me largardes certa está minha ruína, se me lançardes de vós, e me entregardes a mim, que más pezares fareis de mim?, pois sou o maior inimigo que tenho...»⁴⁴ –, de desejo e saudade de Deus – «Psalms, e versos não era outra cousa senão vossos

preceptos, e só esse alívio tinha em minha penoza ausencia dispidir para vós suspiros saídos dalma compondo e cantando amorosos versos em vosso louvor»⁴⁵ –, de desejo de união da alma com Deus e do dia do Juízo – «Quantos são os dias de vosso servo? Restão inda muitos desta penosa vida? Quão compridos nos fazem os trabalhos que padeço? Quem me vira já o que tanto desejo? Quando fareis, Senhor, juízo dos que me perseguem?»⁴⁶ –, de confiança na imutabilidade da lei de Deus – «Para sempre, Senhor, permanece nos Ceos vossa palavra, não há nelles desobediência como nos homens, guardão o ponto em seus cursos, e movimentos à ley que lhes pusestes, izentos de alterações, nem mudanças»⁴⁷ –, de culpa e arrependimento – «Não quero dar-vos desculpas da minha culpa...»⁴⁸ –, de urgência da misericórdia de Deus – «Vinde, vinde, outra vez, ó luz da minha alma, tornai a buscar o vosso servo, que se vos não tornardes, ay desta perdida ovelha!»⁴⁹ –, etc.

Naturalmente, os «suspiros da alma» não condicionam a meditação que a lição parafrástica, por vezes longa, do salmo fornece. Aqui não nos interessa estudar a técnica de paráfrase de Fr. Pedro Calvo, mas, sim, chamar a atenção, igualmente por meio de alguns exemplos, para certos aspectos dessa lição.

Como acontece, segundo já sugerimos a propósito das jaculatórias, alguma vez a paráfrase, explorando uma dupla dimensão autoral do texto – salmista (David) e Fr. Pedro Calvo –, permite que o leitor-meditante venha a poder também «considerar» como suas, isto é, brotando do seu «eu», algumas reflexões «autobiográficas» que lhe permitem meditar na felicidade presente em função dos benefícios recebidos até esse dia. Se o salmista dizia *Et ambulabam in latitudine: quia mandata tua exquisivi* (v. 45), Fr. Pedro, dando corpo ao subentendido em *ambulabam in latitudine*, diz:

*Atégora, Senhor, vos pedi mercês, e para mais vos obrigar a mas fazerdes, quero-vos referir algüas que de vós já recebi, porque o agradecimento de benefícios recebidos, he grande meio para de vós alcansar outros de novo. Primeiramente, alcancei de vós hũa vida alegre, e hũa alma desabafada, com a qual andava, e vivia no caminho largo e espaçoso, onde se me não apertava, mas dilatava o coração, nem me via em aperto e perplexidades, em que tantas vezes se vem os servidores do mundo, e tudo isto me veo, porque amei e com muito cuidado inquiri vossos mandamentos*⁵⁰.

⁴⁰ Demos algumas indicações sobre esta difusão da obra do cartuxo de Colónia em *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981, p. 122-124.

⁴¹ ANDRÉS MARTÍN, Melquiades – *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976, p. 64-65, 68, 254, 485, et passim.

⁴² CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 8r.

⁴³ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 8v.

⁴⁴ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 8v.

⁴⁵ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 25v.

⁴⁶ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 38r.

⁴⁷ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 39v.

⁴⁸ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 74v.

⁴⁹ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 74v.

⁵⁰ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 22r-22v.

Se nas palavras que dirigiu «Ao devoto lector» advertia, na sequência de «outro lugar» de David, que «bemaventurado o homem quem vós, Senhor, ensinardes, e instruídes na vossa ley, tornando-o com ella docto, não tanto na sabedoria que consiste na especulação do entendimento, quanto na prática theologia da alma, com a qual às vezes os indoctos humildes alcanção mais dos mystérios divinos, que os sábios inchados»⁵¹, ao discorrer pelo v. 66 – *Bonitatem, et disciplinam, et scientiam doce me, quia mandatis tuis credidi* – do salmo, insiste explicativamente nesse tradicional anti-intelectualismo que oscila entre o saber e o sabor:

*Tanta he a depravação da natureza humana que a vontade levada de seu corrupto appetite abraça o mal por bem, e o entendimento sego de sua paixão aprova e julga por verdadeiro o falso. Por tanto, Senhor, dai-me sentir, gostar, e julgar das cousas como são. Dai à vontade bondade com a qual rectificada só alcance o verdadeiro bem. Dai ao entendimento sciencia com a qual illustrado não erre no luizo, e estimação dos bens terrenos, e tenha eu tão puro gosto, que tudo me saiba a que hé, dai-me experimentar o que me deste a crey*⁵².

E a mesma lição, de certo modo, perpassa na *Paraphrasis* ao «comentar» o v. 73 – *Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me: da mihi intellectum et discam mandata tua* –, mas agora como consequência da nobreza do homem, já que, de todo o universo, foi ele o único ser moldado directamente por Deus. Na sequência de David, Fr. Pedro Calvo, apelando a Moisés – e não a Moisés e *Timeo*, como fazia G. Pico della Mirandola na abertura do seu *De hominis dignitatis* –, perfila o homem como trabalho directo das mãos de Deus e, logo, como matriz da sua nobreza – «Quizestes, Senhor, ennobrecer o homem tantas quantas vezes tocáveis, e figuráveis aquelle barro» –, entendamos, *more humanistico*, a sua «dignidade», o que, enquanto seu parafraseador, lhe permite pedir, como o salmista e o futuro leitor: «Dai-me entendimento para que aprenda, e saiba como como vos hei-de amar, e servir ocupando-me todo em cumprir vossos mandamentos, pois tanto cuidado pusestes em me criar»⁵³.

O «desejo de Deus» ou a «saudade de Deus» é um tema que, como no texto dos salmos, atravessa, mais de uma vez, com diferentes formulações, o «livrinho» de Fr. Pedro Calvo. A lição final é sempre a de conseguir que Deus apresse ou urja o seu encontro ou união com a alma. Assim, quando chega a vez de parafrasear o v. 82 – *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum, dicentes: Quando*

consolaberis me? –, dando a essa espera um tom escatológico e apresentando esse encontro – para David a chegada do Messias, para Fr. Pedro e para o seu leitor a segunda vinda de Cristo – como a transformação última que, fazendo do Mundo um paraíso – ou restaurando-o? –, instaura, parece dever sugerir-se sem violência, o reino final de Cristo:

*Desfalecerão também meus olhos esperando quando cumpririeis vossa palavra, e como a esperança que se dilata, e aflige a alma, vendo que tardáveis a meu desejo, posto que não ao merecimento, cansada não só a alma, mas a vista de esperar, com os olhos longos, elles que na matéria e saudades quando chorão fallão, vos diziam: quando, Senhor, me consolareis? Quando meus olhos verão o que tanto desejão? Quando virá aquelle ditoso dia, e hora da saúde no qual comprindo vossa palavra, e ouvindo nossos gemidos, alegrareis com vossa presença esta nossa terra, e tornareis este valle de lágrimas em prado de flores que com vossa vinda arrebentarão, tornando-se as ortigas em rosas, os espinhos em árvores cheirosas, e proveitosas, os peccados em virtudes, os pensamentos do mundo, em suspiros do Ceo*⁵⁴.

Algumas vezes, a lição da *Paraphrasis* estabelece-se em função da actualização do texto psalmódico não em relação a grandes princípios e temas da vida espiritual, de que focámos alguns exemplos, mas, sim, em função de opções precisas do parafraseador-leitor. É o caso, por exemplo, da paráfrase do v. 108 – *Voluntaria oris mei beneplacita fac Domine, et iudicia tua doce me* – em que os *voluntaria oris mei beneplacita* vêm aplicados às «obras de precepto» e, mais concretamente ainda, às de «conselho». Estas vêem-se logo identificadas com os votos religiosos que se prometeram guardar «e não só com a alma», pois «solemnemente prometi, e com minha boca jurei, e professei a guarda e observância dellas [obras] naquelle dia, que de mim vos fiz total entrega, e voluntário sacrificio»⁵⁵. Fr. Pedro Calvo alude aqui ao valor dos votos enquanto obras meritórias, uma matéria que, como demoradamente trata na *Defensam das lágrimas dos justos perseguidos* e *Defensam das sagradas religiões, fructo das lágrimas de Christo*, em que, naturalmente, visa a doutrina dos Reformados (Lutero e Calvino, muito especialmente), desvalorizadora dos votos de religião. E neste contexto parece que se não-de perceber, mais que a paráfrase, os comentários ao v. 112 – *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in aeternum propter retributionem* – em que, depois de ponderar o verdadeiro amor a Deus – «não he mercenário, nem toma forças com a esperança do retorno, ama a Deos só por

⁵¹ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., «Ao devoto lector», s.p.

⁵² CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 30v.

⁵³ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 33r-34r.

⁵⁴ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 37r-37r.

⁵⁵ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 46v.

Deos» –, passa à consideração dos «grandes prémios» prometidos por Deus «nesta vida e na outra» para que fosse amado «não só como causa final, e principal de nosso amor, mas também como causa motiva, e menos principal inclinássemos o coração a vosso serviço». E ainda que este «serviço» – «a respeito de quem sois, huns nadas» – estivesse «dante mão bem galardoado com o benefício da criação em que nos destes o ser e vida sem preceder merecimento algum nosso, e com o benefício da conservação...», ainda assim, «além de tudo isso prometestes-nos tantos e tão grandes prémios por nossos serviços, pagando-nos como amigos, ao que já estávamos obrigados como servos...». E, no rasto do salmista, precisa, visando o contexto histórico post-Reforma do debate em torno do mérito da Fé e das obras e da liberdade do cristão: «eu, voluntariamente com gosto e suavidade enclinei o meu coração ao serviço de vossas justificações para sempre. Digo que o inclinei, não gloriando-me em minhas forças, mas declarando minha liberdade, porque esta obra de inclinar o coração a vos amar he tanto sobre as da natureza por a culpa enfraquecida, que mal o podera eu inclinar a isso se vós com vosso auxílio, e graça primeiro misericordiosamente me não excitareis, movereis, inclinareis...». Percebemos que quem polemizou, ainda que por interposta obra, com Lutero e Calvino, sintia necessidade de sublinhar que «inclinou» o seu coração ao amor de Deus, como tinha pedido no começo, «porque esta obra depende de vosso divino auxílio, e de minha liberdade em vos pedir o inclineis, confesso o pouco que posso sem vós, principio, e autor de todo o meu bem...»⁵⁶. E a *Paraphrasis* termina, remetendo, a propósito do v. 176, o derradeiro, – *Erravi sicut ovis quae perii: quaere servum tuum, quia mandata tua non sum oblitus* – quer para a parábola da ovelha perdida quer para a do Filho pródigo, que ambos significam o pecador arrependido e perdoado, mas que reconhece que, por sua culpa, perdeu a Deus e, por isso, passará «a vida a essa conta na amargura da [sua] alma», confiando, contudo, na sua *renovatio*, cuja última palavra é de Deus:

Dai-me achar-vos de maneira que vos não torne outra vez a perder, criai em mim hum limpo coração que neste embebeo-se tanto a culpa que ei medo que minhas obras sempre cheirem à vazilha, mas se vós me derdes, e innovardes em minhas entranhas o vosso espírito recto que nem para hũa nem outra parte do mundo se inclina, mas sempre direito leva, e faz subir as almas para vós suspirando vossa presença, poderei servir-vos sem resaibo da culpa antiga...»⁵⁷.

E, assim, Fr. Pedro Calvo retorna ao núcleo forte da sua lição inicial: o

desejo de Deus, já que este, atravessando todo o salmo e, logo a sua paráfrase, é tanto o desejo de Deus por atrair a alma a si, como o da alma em elevar-se até à sua presença. E, assim, um modo de andar sempre na sua presença experimentado pelo afecto e modelado em jaculatórias, aspirações, suspiros... de que o pequenino texto – em número de páginas e em formato – era portador.

O segundo exemplo que nos propusemos analisar, a *Declaração do Padre Nosso com suas meditações*, de Martim Afonso de Miranda, dir-se-ia exactamente contemporâneo da obra de Fr. Pedro Calvo, pois, como dissemos, esta, se bem que publicada postumamente, encontrava-se acabada em 1624, ano da publicação do «livrinho» do alferes Miranda que, como «mínimo», mas agradecido «criado» seu, o dedicou a D. Teodósio II, duque de Bragança⁵⁸, a quem, aliás, já dedicara, em 1622 (Lisboa: P. Craesbeeck), a primeira parte de *Tempo de agora*, reincidindo com a dedicatória da segunda parte da mesma obra publicada pelo mesmo impressor nesse mesmo ano de 1624. Mas a contemporaneidade da *Paraphrasis* e da *Declaração* é puramente aparente, pois a *Declaração do Padre Nosso* tinha sido escrita, segundo declara, na «Epistola proemial», o seu autor ao «amigo, e curioso leytor», há «mais de dez annos» – antes de 1614, certamente. Só veio a ser publicado depois de outras obras suas, porque, além do seu «fraco cabedal, assi em letras, e virtudes», o autor, consciente do «muito que sobre esta matéria se tem escrito por tam concertado, quanto político estilo», só então, consultadas, «algũas pessoas devotas [lhe] poserão em consciência [...] desse ao prelo» esse livrinho extremamente raro, já que não logramos localizar mais que o exemplar que consultamos numa biblioteca particular⁵⁹... Não era, porém, a primeira vez que o autor, moralista – *Tempo de agora* – e panegirista histórico – *Discursos históricos de la vida, y muerte de D. Antonio de Zuñiga, Comendador de Ribera, del Consejo de Guerra de Su Magestad y su Capitan General de Reino de Portugal*, Lisboa, A. Alvarez, 1618 – à *ses heures*, se embrenhava pelas sendas de literatura de espiritualidade. Em 1620, Pedro Craesbeeck publicara-lhe já os *Triumphos da salutifera cruz de Christo*, obra erudita semeada de notícias históricas – sobre os «trabalhos» dos «nossos portugueses» «por levar a santa

⁵⁸ MACHADO, Diogo Barbosa – *Bibliotheca lusitana*. Lisboa: Offic. de Ignacio Rodrigues, 1752, tomo III (aliás, Coimbra: Atlântida Editora, 1966), p.434, em que sobre a sua biografia se lê pouco mais do que se colige das portadas e dedicatórias das suas obras; na dedicatória, Martim A. de Miranda diz ter experimentado a «liberalidade» do duque «por meyo de quotidianas mercês e alternadas honras», mas, a julgar pelo inventário das *Mercês de D. Teodósio II, duque de Bragança* (Lisboa: Fundação da Casa de Bragança, 1967) tal afirmação deverá inscrever-se numa «retórica de súplica», pois o seu nome não consta entre os das centenas de agraciados pela magnificência ducal.

⁵⁹ AROUCA, João F. Gusmão C. – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII – Letras M* – R. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2005, p. 170, não localizou qualquer exemplar, limitando-se a remeter para Barbosa Machado. O exemplar consultado, como testemunha o seu *ex-libris*, pertenceu à biblioteca de José Maria Nepomuceno em cujo catálogo figura com o nº 1129 (Cf., TRINDADE, Luiz – *Catalogo da livraria do falecido distincto bibliographo e bibliophilo José Maria Nepomuceno*. Ed. cit., p. 160).

⁵⁶ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 48r-49v.

⁵⁷ CALVO, Fr. Pedro – *Paraphrasis* [...]. Ed. cit., p. 76r-77v.

Cruz a terras remotas»... «alguns aparecimentos de cruces», por exemplo –, de meditações – «Meditação sobre o Senhor açoutado»... «Meditação sobre Christo... levar a cruz às costas»... «Meditação como crucificarão a Christo nú de todo», por exemplo também –, de páginas de polémica apologética – «Quanta razão tem os christãos de ornar os templos, e ter de contino lumes nelles, e da morte de Martim Lutero» –, etc.. O que, porém, desde a nossa perspectiva, mais importa destacar, é ter M. Afonso de Miranda sabido utilizar o divulgadíssimo *Specchio della croce* de Domenico Cavalca⁶⁰, remeter-nos, na arqueologia da sua «primeira parte», para o *De cruce* (Antuerpia: Ex Off. Plantiana, 1593) de Justo Lúpsio⁶¹, e, com referências a partes e capítulos, citar passagens dos «modernos» *Triumphos da Cruz* de Fr. Pedro de Medina⁶², entendamos a *Victoria gloriosa y excelencias de la esclarecida cruz de Jesu Christo* (Granada: F. Diaz de Montoya, 1604) desse mercedário.

Ignoramos que autores e obras incluía M. A. de Miranda nesse «muito que sobre esta matéria – o comentário do *Pai Nosso* – se tem escrito por tam concertado, quanto político estilo», pois não dá qualquer exemplo, e algumas e raras e breves citações que faz, remetem-nos para o texto evangélico – naturalmente, S. Mateus e S. Lucas –, S. Paulo, S. Cipriano e Santo Tomás de Aquino. Dos antigos Padres – Orígenes..., Tertuliano..., Gregório de Nissa..., S. Cipriano..., Santo Agostinho... etc.⁶³ – quais e o que conheceria? Conheceria directamente o texto, tão importante, de S. Cipriano – *Sermo de oratione Dominica, cui est Pater noster* –, autor que cita? Terá lido efectivamente o comentário de Santo Tomás à oração dominical? Porque não citará o divulgadíssimo comentário de Egídio Romano? Claro que conhecemos as razões por que não refere J. Savonarola..., Erasmo..., Martim Lutero..., Calvino..., M. Bucer..., autores que, mais que uma vez e com bem significativos matizes, tinham comentado o *Pater noster*⁶⁴... Terá lido os comentários de Fr. Bartolomeu dos Mártires à oração dominical, tão acessível nas inúmeras edições do *Catecismo ou Doctrina christãa e practicas espirituales* (Braga, 1564)? E o que Francisco Sousa Tavares traz no seu *Livro de doctrina spiritual* (Lisboa: João Barreira) que, curiosamente, data do mesmo ano do de D. Fr. Bartolomeu? E à hora de anotar coincidências, porque não

⁶⁰ MIRANDA, Martim Afonso de – *Triumphos da salutifera cruz de Christo*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1620, p. 52, 84, por exemplo.

⁶¹ MIRANDA, Martim Afonso de – *Triumphos da salutifera cruz de Christo*. Ed. cit., p.13v.

⁶² MIRANDA, Martim Afonso de – *Triumphos da salutifera cruz de Christo*. Ed. cit., p. 13r, 56r, 73r, 75v.

⁶³ PEINADO PEINADO, Miguel – *La predicación del Evangelio en los Padres de la iglesia. Antología de textos patristicos*. Madrid: BAC, 1992, oferece uma interessante perspectiva sobre alguns desses comentários. Cf., especialmente, p. 200 – 219.

⁶⁴ CARMIGNAC, Jean – *Recherches sur le «Notre Père»*. Paris: Editions Letouzey et Ané, 1969; RORDORF, W. – *Le "pain quotidien" (Matth. 6, 11) dans l'histoire de l'exégèse*. «DIDASKALIA». Vol. VI, 2 (1976), p. 221-236.

perguntar se Martim A. de Miranda não terá lido e sido estimulado a publicar o seu velho comentário de 1614 ao ver o que Fr. António Freire, OSA., publicava em 1624, em *Thesouro espiritual com seu comento theologico e duas practica espirituales e hũa breve Exposição do Pater noster* (Lisboa: Antonio Alvarez⁶⁵)... exposição essa baseada na que fora «ensinada por hum anjo à Bem aventurada Archangela Panigarola», e cimentada em grandes «doutores» da sua ordem – Santo Agostinho..., Egídio Romano..., Simão de Cassia... A questão parecerá menos impertinente se sabemos que as licenças deste precioso livrinho – só um pouco maior dos que referimos acima –, datam de 24 de Abril / 11 de Setembro 1624 e as do de Martim A. de Miranda de 25 de Setembro / 15 de Outubro do mesmo ano... O que importará destacar é que esse «criado de El-Rey» passado a autor devoto conhecia a tradição bibliográfica do comentário ao *Pater noster* e que tanto quanto lhe interessou a teve em conta.

Tal como procedemos para a *Paraphrasis* de Fr. Pedro Calvo, limitar-nos-emos a perscrutar os propósitos do autor expostos na longa – relativamente, claro – «Epístola proemial», a estrutura expositiva que, para tal, pôs ao serviço do leitor, demorando-nos depois, a título de exemplo, na análise da petição «O pão nosso de cada dia», tendo sempre presente que a sua *Exposiçam* da oração ensinada por Cristo «não he mais que petições, e documentos para sabermos pedir». Talvez o duque de Bragança entendesse...

Para Martim A. de Miranda, contudo, resulta que o «cristão», consciente quer de que Deus «com sua grandeza nos atrahê a sua grande estimação, e louvor, com sua bondade nos convida a seu amor, e com os bens que a cada momento nos dá, afeyçoá nossos ânimos a hũa perpetua gratidão», quer, dada sua «fraqueza, as ordinárias necessidades, e os trabalhos que neste miserável século [o] apertão», se sente obrigado «a que a este Senhor busquemos, peçamos, importunemos...». O cristão, mais que um pobre, tem de ser, *opportune et inopportune*, um pedinte, perspectiva em que perfila, de longe, a espiritualidade que há-de ser o timbre de S. Bento José Labre. E, desde estas perspectivas, desse buscar, pedir, importunar – Miranda aprecia o ritmo ternário de um discurso – «nasce hũa affeyção que nos obriga a lhe darmos perpétuas graças, do que é origem a oração». E já que o «Pai nosso» cai dentro do que os «doutores» – quais? S. João Damasceno e Santo Agostinho são citados apenas para definir o que é oração – entendem por oração vocal, M. A. Miranda, «porque a sua obra trata da soberania, e alteza do Padre nosso (oração vocal)», julga-se dispensado de «dizer algũa cousa da [oração] mental, por não [se] encontrar com os muitos livros que della elegante,

⁶⁵ A *Angelica Exposiçam do Pater noster, de divinas considerações brevemente apontadas em que encerra a perfeição de toda a vida christam, ensinda por hum anjo à Benaventurada Arcangela Panigarola, freyra professa de Santo Agostinho, como está no Livro das Beatas da mesma Ordem. E commentada pello próprio author deste Livro*, fecha o volume, ocupando as páginas 97r- 115v.

e doctamente se tem escrito». De qualquer modo, «no exercício da oração» – temos que entender, no presente contexto, a vocal – «são necessárias grandes preparações», o que o leva a escrever uns brevíssimos, mas precisos, conselhos sobre a «arte de orar» de modo a que «tenhamos hũa certeza firmíssima de alcançar o cumpra-se as nossas petições». Por um lado uma atitude espiritual – pedir com humildade..., «ter hum grande reconhecimento dos peccados, e dor de os ter cometido, fazendo delles hũa destestação com propósito firme de não mais tornar a cometellos...»; por outro, a indicação de circunstâncias concretas propícias à oração, sem as quais esta não alcança a sua eficácia: «ter os animos com hũa vontade desembaraçada, mandando naquelle interim aos cuidados que cessem» e isto «porque o lugar onde Deos assiste he em a quietação, e sossego, não em as perturbações, e movimentos». Conselhos esquematicamente simples, tradicionais mesmo, em que ecoam tradições interioristas da *Imitatio Christi* afinadas e difundidas por esse movimento alagante que hoje, na seqüência dum seu reconhecido teorizador, Fr. Francisco de Osuna, gostamos de redefinir por «Recogimiento»⁶⁶. Compreende-se bem que Martim A. de Miranda se demore a chamar a atenção não só para «a vantagem que esta [*Pater noster*] faz a todas as mais orações», mas também «que ella he melhor e mais prestante». Efectivamente, o Abulense, citado por evidente amor às autoridades, «prova que o *Pater noster* foy feyto por Christo, Senhor nosso e as mais orações pelos homens» e, à parte esta origem escriturística, é «também mais excelente porque he breve, não infructuosa, he agradável e não enfadonha...». Mas o elogio do *Pater noster* não se fica por estas vertentes estéticas..., pois Miranda, aproximando-se de margens que, noutros contextos, nos poderiam parecer não muito firmes, continua: «he assi devota, como segura, he mais ordinária pela continuação, he remédio contra os males, e principalmente contra o peccado [...] he antídoto para todas as enfermidades...». Tudo razões para «ser de nós mais frequentada, que nenhuma outra» ..., o que não quer dizer que «se esqueçam as que a Igreja instituiu, e que os santos fizeram»... De qualquer modo, lembra, em tons em que, desde uma perspectiva ortodoxamente católica, nos podem ecoar polémicas teológicas ainda dos seus dias, que há que orar sem alegar «por nossa parte algum merecimento, porque nunca estes poderão ter valia, nem nossas obras potência para algum pequeno merecimento, se não forem acompanhadas do valor immenso de Jesu Christo, nosso Redemptor...». E mesmo que o autor não se considerasse santo, nem por isso deixou de propor uma oração sua – ou,

⁶⁶ Para além da vasta obra de Melquíades Andrés Martín acima referida, o mesmo autor in *Los místicos de la Edad de Oro en España y América. Antología*. Madrid: BAC, 1996, p. 233-235, recolhe umas páginas em que o franciscano Fr. Diego Murillo, na *Escala espiritual para la perfección evangélica* (Zaragoza, 1598), sintetiza, em formulações de escola próximas das de M. A. de Miranda, as etapas «para alcanzar el perfecto recogimiento».

hoje por hoje, assim nos parece – encaminhada a este preciso contexto: «Senhor, eu vos offereço estas indignas oraçoens, e todo me ponho em vossas mãos. Day-me vós, Senhor, o que mais convenha a minha salvação, porque melhor sabeis vós, meu Deos, o que me haveis de dar, do que eu o que vos hey de pedir...». E sem esquecer os santos, o autor da *Declaração* propõe, coerentemente, que o cristão também tome «por advogado a Jesu Christo, Senhor nosso, para com seu eterno Pay, e tendo o Espírito Santo que, com gemidos que se não podem contar, pede por nós...». Por caminhos longos Martim A. de Miranda percebeu não só o cristocentrismo da oração que se propôs comentar, mas também, como insistia um certo anti-misticismo que a meados do século XVI tinha coagulado, nos *Indices* inquisitoriais, o de qualquer exercício de oração.

Chamando a atenção do leitor para as duas partes do «*Pater noster*» – «Proémio» ou «Exórdio» e as «Petições» –, Martim A. de Miranda vai ordenada e sequencialmente comentando ora uma palavra – *Pay...*, *nosso* – ou uma partícula – *Que estais nos ceos ...* – do «Exórdio», ora uma petição – *Santificado seja o vosso nome...*, *Venha a nós o vosso Reyno...*, etc. –, propondo, consciente da gradualização da oração «declarada»⁶⁷, depois de cada comentário – funcionando este como «Lição» – uma «Meditação». Se a lição, para além das naturais e breves referências a questões exegéticas, é, muitas vezes, o lugar para algum sucinto *excursus* de teologia moral, a meditação apresenta-se, em geral, como um texto de aplicação prática que o autor pode aproveitar para esclarecer alguma dúvida ou precisar o sentido de alguma explicação exegética. Uma estrutura que se mantém ao longo da pequenina obra cujas fontes – entendamos, os autores que, mais ou menos directamente lidos e aproveitados, deixaram marcas (citações, alusões, reminiscências...) na sua elaboração –, como já aludimos, são, dada a brevidade e a «tenuidade» das suas marcas, difíceis de precisar. Chamaremos apenas a atenção para algumas passagens em que é possível sugerir a utilização do *Sermo de oratione Dominica, cui est Pater noster* – ou, mais abreviadamente, *De oratione dominica* ou mesmo simplesmente *Pater noster* – de S. Cipriano, autor que, como dissemos, é expressamente citado por Martim A. de Miranda.

Quando propõe que consideremos em «quem seria, Senhor, tão confiado, que conhecendo sua miséria, e a baixeza de sua natureza [...] vos ouzaria chamar Pay, se vós, meu Senhor, primeiro o não tivésseis mandado. [...] Como vos poderíamos chamar Pay que não fôssemos tydos por tam atrevidos, como temerários, se Christo filho Vosso e nosso Salvador nos não der confiança para vos chamarmos Pay permitindo que aquella sobrenatural dignidade, que só elle

⁶⁷ MIRANDA, Martim Afonso de – *Declaração do Padre nosso com suas meditações*. Ed. cit., p. 81r-81v, a propósito da última petição (*Mas livray-nos de mal*) adverte: «Note-se também, que as passadas petições são como uns degrãos e para chegarmos a este ultimo, importa começar pelo primeiro, e logo pelo segundo, e assi consequentemente pelos mais, até chegar a esta última petição...».

possue por sua natureza, com seu favor se nos communicasse per adopção...»⁶⁸, Miranda, parece-nos, parafraseia, amplificando-o, o que propõe S. Cipriano: «Quanta autem Domini indulgentia, quanta circa nos dignationis eius et bomitatis ubertas, sic nos voluerit orationem celebrare in conspectu Dei ut Deum Patrem vocemus [...] quod nomen nemo nostrum in oratione auderet attingere, nisi ipse nobis sic permisset orare...»⁶⁹.

O mesmo, ainda que com alguma concessão à linguagem do tempo, se poderá dizer da lição a propósito da palavra «Nosso» – «É de tal maneira instituyo nosso Redemptor esta oração do Padre nosso que nenhum fiel pudesse orar por sy, senão por todos. [...] Pay nosso, e não meu, perdoay-nos, e não perdoay-me, livray-nos, e não livray-me. Disse também Pay nosso, e não meu, para mostrar do modo que todos os christãos temos a mesma nobreza, assi da parte do Pay, que he a todos os fieis commum, como da parte da herança da bem aventurança...»⁷⁰ – em que ecoam razões idênticas por parte do bispo de Cartago: «Ante omnia pacis doctor atque unitatis magister singillatim noluit et privatim precem fieri, ut quis cum precatur pro se tantum precetur. Non dicimus *Pater meus qui est in coelis, nec panem meum da mihi hodie*; nec dimitti sibi tantum unusquisque debitum postulat aut ut in temptationem non inducatur, atque a malo liberetur pro se solo rogat. Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus...»⁷¹.

E, curiosamente, a única vez que expressamente cita o autor de *De oratione dominica* dir-se-ia fazê-lo de uma maneira difusa, mas, se bem repararmos até a citação evangélica (Mt 25, 34), deverá ser sugestão do bispo de Cartago: «E que por esta voz, Reyno, se entenda a bem aventurança ou a gloria, consta das palavras que Christo nosso Redemptor há-de dizer no juízo final (como refere S. Mattheos): Vinde benditos de meu Pay, possuir o Reyno, isto é, a bem aventurança que vos está aparelhada do principio do mundo [...] e como o Reyno dos Ceos, he o nosso bem principal, e mais importante, pelo tanto nesta oração o pedimos a Deos, dizendo: Venha a nós o vosso Reyno. Assi o declara Sam Cipriano...»⁷². Efectivamente, S. Cipriano comentando a segunda petição do *Pater noster* declarava: «Regnum etiam Dei representari nobis petimus, sicuti et nomen eius ut in nobis santificetur postulamus. [...] Nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum, Christi sanguine

et passione quaesitum; ut, qui in saeculo ante servivimus, postmodum Christo dominante regnemus, sicut ipse pollicetur et dicit: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi...*»⁷³.

São as coincidências, se não houve desatenção nossa, mais evidentes, entre o texto do *De oratione dominica* do mártir cartaginense e a *Declaração* de M. A. de Miranda, que, apesar de alguma aparente labilidade do aproveitamento, devem permitir ser tomadas em linha de conta à hora de, algum dia, abordar, calibrando-as, as leituras desse homem de armas «criado de El Rey» que, como muitos dos seus contemporâneos em ofício e benefício, escrevia textos devotos e diálogos morais.

A análise da quarta petição do *Pater noster* – «O pão nosso de cada dia nos daynolo hoje» – que Martim A. de Miranda aborda, como uma larga tradição exegetica, em três lições e meditações: «O pão nosso de cada dia», «Daynolo» e «Hoje»⁷⁴ – pode ajudar-nos a ver como se situou, mesmo que de uma maneira vaga – algo dela passa pelo *Catecismo* tridentino várias vezes citado –, face a essa mesma tradição, sem, contudo, naturalmente, até porque lhe faltaria preparação para isso, se deter em disputadas questões exegeticas que envolviam – e envolvem – sérios problemas filológicos⁷⁵. Mas, apesar de tudo, com a sua *Declaração do Padre nosso* ofereceu, em apertada síntese, uma lição espiritual que soube situar entre a informação e a devoção.

«Declaremos» então, por nossa vez, a *declaração* dessa quarta petição. Chamando a atenção para os muitos sentidos que as Escrituras dão a «pão»⁷⁶, o autor começa por anotar que, em sentido lato, este significa «as cousas necessárias para a vida», pois, em consequência do pecado original, «nos veyo a falta do ordinário mantimento, porque se Adam permanecera no estado em que foy creado, a terra sem se cultivar nos ministrara, produzira e dera o necessário para a vida; e sem trabalho, nem suor da nossa parte, o gerara, e creara para nós, sem os excessivos e sem conto descontos, e cansacios que hoje os lavradores paixão, experimentão, e coão...». Quando a terra, malgrado os esforços de quem a cultiva, «ou pela muita agoa, quentura, secura, ou humidade», não produz o necessário, «nós, com muito juyzo, recorreremos a Deos, e lhe pedimos o pão de

⁶⁸ CIPRIANO, Santo – *Obras*. Edición bilingüe. *Tratados y cartas*. Ed. cit., p. 209 (*De oratione Dominica*, 13).

⁶⁹ MIRANDA, Martim Afonso de – *Declaração do Padre nosso com suas meditações*. Ed. cit., p. 39v- 57v; para não multiplicar desnecessariamente as notas, só precisaremos a paginação em caso de interrupção da exposição de M. A. de Miranda.

⁷⁰ O nosso guia fundamental para todas as questões sobre a tradição exegetica em torno do *Pater noster* foi a já citada obra de CARMIGNAC, Jean – *Recherches sur le Notre Père*. Ed. cit.

⁷¹ MIRANDA, Martim Afonso de – *Declaração do Padre nosso com suas meditações*. Ed. cit., p. 9v.

⁷² CIPRIANO, Santo – *Obras*. Edición bilingüe. *Tratados y cartas*. Ed. cit., p. 204 (*De oratione Dominica*, 8).

⁷³ MIRANDA, Martim Afonso de – *Declaração do Padre nosso com suas meditações*. Ed. cit., p. 24v-25v.

cada dia...». Entendamos, contudo, que os *necessaria vitae* incluem, além do pão, numa tradição agostiniana que o cardeal Seripando († 1563) desenvolveu com precisão, entre 1556 e 1560⁷⁷, «o vestido, e mais desta qualidade», embora, na «Epístola proemial», Martim A. de Miranda aceite que se poderão incluir, como em qualquer oração, «coisas decentes», como a sabedoria..., a saúde «e outras». Tudo, porém, pedido «por amor de hum bom, e honesto fim e para o uso necessário de nossa vida...». Como na peugada de Santo Agostinho, que trilha o cardeal de Salerno⁷⁸, *necessaria vitae* não são «superfluidades, demasias, delicias, e gostos para desprezar os outros, e os trazer debaxo dos pés», nem «manjares exquisitos, e grande copia de custosas yguarias», nem ainda o pão «esquisito, e delicado, o qual buscão os homens mais por satisfazer à gula, que à necessidade...», mas antes, «conforme o parecer dos Padres», simples e estrictamente «aquillo que he necessário para a sustentação dos nossos corpos, ou seja comida, ou bebida, vestidos, e casas». É fácil concluir que o autor da *Declaração* compreendeu os *necessaria vitae* sob as leis do espírito de Pobreza, pois «a divina intenção» não só propõe «o necessário», isto é «não demasias» para passar a vida, mas também limita esse «necessário» ao exigido «pela quotidiana necessidade», entendamos, «o comer quotidiano para a restauração do defeito de cada dia de nossa natureza». Tudo «isto mostra claramente o lume da candea, ao qual (para que não se apague) lhe aplicamos o azeite»...

Se tivermos presente que o «pão» há que pedi-lo «por amor de hum bom e honesto fim», compreendemos que «chama-se pão nosso para que saibamos adquirir o que he nosso, e não o alheo, porque o pão grangeado per furtos, ou enganoso, não he nosso, antes alheo, e pão de maldade...». Aliás, como explicará a propósito de «Dai-no-lo», o pão dado por Deus – bens materiais, vestido, casa, etc. – «não [é] só para nós em particular, antes para todos em geral, à imitação de Christo nosso Senhor, que nunca pediu para sy, que não procurasse para nós todos...», o que vem a ser «documento para os ricos entenderem quanta mais obrigação lhes occorre para dessas riquezas, e bens temporaes que possuem fazerem participantes aos pobres, pois esses têm nesses mesmos bens a sua parte, e Deos lhos deo para esse effeyto...». É aqui, em reforço da sua

⁷⁷ ABBONDANZA BLASI, Rocchina Maria – *Tra evangelismo e riforma cattolica. Le prediche sul Pater noster di Girolamo Seripando*. Introduzione di DE ROSA, Gabriele. Roma: Carocci, 1999, p. 248-249 («Predica quarta decima»): «Si truova questa parola pane nelle lettere sante per tutte quelle cose che sono necessarie a nutrirci et mantenerci vivi in questa vita presente [...] Tien bem a mente in quanto poco ridusse il savio il numero di bisogni della vita umana quando disse: ch'el principio della vita dell'huomo fui l pane, acqua, vestimento et casa che cuopra le nostre bruttezze». (Citaremo sempre por SERIPANDO, Girolamo – *Le prediche sul Pater noster...*).

⁷⁸ SERIPANDO, Girolamo – *Le prediche sul Pater noster...* («Predica quarta decima»), p. 248: «Per il pane intese ogni cibo semplice, non tante delicature, non tante misture, quali sono appetiti di gola, non solo non sono necessarie, ma molto contrarie alla vita».

interpretação de «pão» como bens materiais, aborda o autor da *Declaração* a questão da legitimidade de pedir a Deus tais materialidades. Uma velha questão que passando por S. Cirilo de Alexandria e S. João Crisóstomo une Orígenes a M. Bucer⁷⁹ e a Martim A. de Miranda... Este, acentuando aqui o pendor material de «pão», defende «ser falcíssimo, antes herético dizer, que não nos he licito pedir a Deos os socorros da terra para a necessária sustentação da vida humana, contra a qual opinião (de comum consentimento) vão todos os Padres dizendo, que Christo nosso bem o ensinou...». Nem preciso seria dizer que Miranda exagera ao dizer que «todos os Padres» seguem a interpretação que expressa..., pois é bem conhecida a lista dos Padres e escritores espirituais das Antiguidades grega e latina que propunham um valor puramente espiritual ao «pão»⁸⁰... Recordemos-lhe apenas S. Jerónimo... Miranda, a este argumento de autoridade, junta um outro eclesiástico e litúrgico: «o costume da Igreja, que para fazer esta petição uza de varias orações, e solenes procissões, entoando nas ladaynhas: pedimos a vós, Senhor, que as terras acudão com seus fruitos, e os conservem...».

Martim A. de Miranda, se insiste na importância de considerar este sentido de «pão» pelo lado dos *necessaria vitae* e «não o que as nossas vaidades, e larguezas inventão, e querem», sabe, porém, que não é apenas este «pão» o que se deve pedir com a oração do *Pater noster*. Efectivamente, «além desta primeira significação se toma algũas vezes esta voz Pão, por aquellas cousas que competem a nossa vida de espírito, e alma, que he a palavra de Deos, a graça, e outras...». Este segundo «pão» aludido na «lição» vem depois, com mais detenção, precisado na «meditação» como o «pão para nossas almas, sem o qual muito menos viverão que os corpos» e que é «a divina doutrina de vosso Filho Iesu, e a sacrossanta comunhão de sua carne e sangue, a qual não só alumia nossos entendimentos, mas dá saude às enfermidades de nossas almas». Este «Pão de almas», mais necessário que o alimento corporal, pois se faltando este «pão material» morremos, com a falta do outro, «mais principal», «perecerá a alma, cujo damno, e perda não tem comparação com a do corpo». Por isso, o autor da *Declaração*, resumindo, pede a Deus os dois «pães»: «Senhor, abri as riquezas de vossos Ceos, e os thesouros de vossas misericordias, e day mantimento a estes famintos corpos, e a vossas saudosas almas para que no caminho desta peregrinação e passagem deste desterro não cansem, desmayem, e pereção, antes recreados, e esforçados com este pão de fortes cheguemos aquella pátria, na qual jamais haverá fome, nem sede, antes fartura, e glória».

⁷⁹ CARMIGNAC, Jean – *Recherches sur le «Notre Père»*. Ed. cit., p. 157; RORDORF, W. – *Le "pain quotidien" (Matth. 6, 11) dans l'histoire de l'exégèse*. «DIDASKALIA». Vol. VI, 2 (1976), p. 232

⁸⁰ CARMIGNAC, Jean – *Recherches sur le «Notre Père»*. Ed. cit., p. 144 -156.

Creemos que M. A. de Miranda, ainda que com alguma ambiguidade, apenas considera «dous pães» – um material, «alimento da vida corporal, enquanto andamos neste desterro»; outro espiritual, «para que nesta vida mitiguemos as saudades da eterna, na qual rosto a rosto gozaremos vossa divina presença em companhia dos Anjos, e Santos». Este segundo «pão», «mais principal», há que pedi-lo «cada dia», para que, pois «cada dia enfraquece nossa natureza» pelo pecado – «abatendo os pensamentos a cousas mundanas, fazendo mais caso dellas do que convém, ou amando-as demasiadamente, ou deleitando-se na posse dellas, como se nunca houvessem de acabar» –, «amanheça, e torne a nascer em nós o sol da vossa graça, e dia de nossa justificação, para que nelle [Deus nos dê] a refeição, e felatio quotidiano, que he a doutrina santíssima que [seu] Filho Iesu Christo nos ensinou». Assimilando Doutrina – palavra de Deus que ensina e palavra de Deus que «nos tira da noyte do peccado» – e Eucaristia num só «pão», Martim A. de Miranda nesta sua *Declaração* apenas, portanto, considera, como uma longa tradição exegética, o sentido material e o sentido espiritual de «pão» – «dous pães» –, afastando-se da não menos longa tradição agostiniana que considerava três «pães» a pedir cada dia – um para o corpo e dois para a alma, a palavra de Deus e a Eucaristia⁸¹ –, tradição que o cardeal Seripando desenvolveu considerando sete pães que consagrou numa fórmula catequética que fazia repetir às crianças que assistiam aos seus sermões – «Ricordatevi fanciulli quai son? Diteli un poço meco: verbum Dei, Christus incarnatus, sacramentum altaris, panis doloris, necessaria vitae, unitas ecclesiae, spes beatitudine»⁸².

Embora não entre em tal matéria, sempre polémica, o autor da *Declaração* é, contudo, consciente de que o pedir o «pão» espiritual quotidiano sob a forma eucarística sem ser como a chamada «comunhão espiritual» – uma prática devota em plena difusão nos seus dias –, contrariava as medidas prudenciais que restringiam o acesso à comunhão frequente e, por maior força de razão, à quotidiana. Compreende-se, assim, que encerre a sua «lição» sobre «Hoje», pedindo a Deus que «permita sua divina piedade, viva sempre em nós este uso, e costume de ouvir sua divina palavra, e a guardar em nossos corações, com a qual limpas nossas moradas, e despejadas nossas consciencias mereçamos receber nellas este pão divino, e sobrenatural, para assi vivermos sempre em graça nesta vida, e na outra em gloria». Deste modo, com um leve toque de linguagem litúrgica e sacramental permite-se conciliar o «pão» espiritual – «a divina doutrina» [de Jesus Cristo] e sacrosanta comunhão de sua carne e sangue» – com o «pão de cada dia...». Não muito original? Diante da longa tradição

comentarista – patrística e medieval – que a reforma católica prolonga, é esta uma pergunta ociosa.

Esperemos que a análise, muito sumária, a que procedemos das duas obras – dois «livrinhos» quer pelo seu formato, quer pela brevidade das suas lições – devidas a dois autores pertencentes a diferentes estados – um religioso e um leigo –, irmanados, porém, no seu amor ao texto bíblico – um salmo e uma oração –, nos tenha permitido aproximar dessa literatura portátil que, como nos mostrava o exemplo do seu uso por D. Leão de Noronha, era autenticamente «literatura de bolso» – porque não também de escapulário?⁸³ – sempre pronta a ser companheira de lição e meditação, e, muitas vezes, como no caso preciso das duas obras aqui examinadas, a fornecer apropriadas fórmulas de oração vocal. Estaremos recordados de alguns exemplos que Martim A. de Miranda deixou na sua *Declaração* e de outros que, pequenas unidades da paráfrase do salmo 118 por Fr. Pedro Calvo, foram propostos, pelo seu editor, Fr. Filipe das Chagas, como jaculatórias. Aliás, com o rodar dos anos, uma considerável parte desta literatura espiritual facilmente portátil, porque em pequenos ou pequeníssimos formatos, e, logo, não menos facilmente perdível – daí que seja sempre de tão difícil encontro hoje –, parece ter passado a cobrir, principalmente, o campo da devoção – novenas, orações, milagres, exercícios devotos para diferentes ocasiões..., etc. – de que, acima, elencamos algum exemplo. Um «mundo» a reconhecer.

⁸³ A pergunta põe-se em razão de alguns dos exemplares de pequeníssimos formatos que conhecemos estarem ou terem estado acondicionados em escapulários de alguma ordem terceira, sem que tal implicasse qualquer directa relação entre o texto e o seu eventual suporte.

⁸¹ CARMIGNAC, Jean – *Recherches sur le «Notre Père»*. Ed. cit., p. 162.

⁸² SERIPANDO, Girolamo – *Le prediche sul Pater noster* [...]. Ed. cit., («Predica quarta decima»), p. 257.

«OVELHAS DE TÃO POUCA LÃ»: A TRANSFORMAÇÃO DAS
ALDEIAS INDÍGENAS EM PARÓQUIAS NO PERÍODO POMBALINO
(BAHIA, 1758)*

FABRÍCIO LYRIO SANTOS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
fabrioliyrio@gmail.com

RESUMO: Este artigo aborda o processo de transformação das aldeias indígenas em paróquias, no arcebispado da Bahia, a partir das novas diretrizes estabelecidas no período pombalino concernentes à política colonial e indígena. Tal processo se deu nos meses finais do ano de 1758, conduzido por um tribunal especial da Mesa da Consciência e Ordens, instituído na Bahia, sob a presidência do prelado diocesano, com a presença de três ministros régios, enviados de Lisboa. A substituição dos religiosos jesuítas por párocos contribuiu para um maior envolvimento do clero secular com a questão indígena no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja, Catequese, Índios, Brasil, Século XVIII.

ABSTRACT: This paper discusses the transformation process of the Indian villages (called «aldeias») into parishes, in the Archdiocese of Bahia, from the new guidelines issued in the Pombaline period concerning indigenous and colonial policy. This process occurred in the last months of the year 1758 driven by a special tribunal of the «Mesa da Consciência e Ordens», introduced in Bahia, chaired by the diocesan prelate and attended by three royal ministers from Lisbon. The replacement of the Jesuits by priests contributed to a greater involvement of the secular clergy with indigenous issues in Brazil.

KEY-WORDS: Church, Catechesis, Indians, Brazil, Eighteenth century.

Questões preliminares

Uma das diretrizes fundamentais do período pombalino em relação à colonização do Brasil foi o tratamento diferenciado destinado aos povos indígenas. O alvará de 4 de abril de 1755 buscou promover a igualdade formal dos índios aos demais súditos lusitanos. A lei de 6 de junho do mesmo ano reconheceu a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios, determinando que as povoações indígenas fossem transformadas em vilas ou lugares, à

* Este artigo constitui uma versão resumida e bastante modificada do terceiro capítulo de minha tese de doutoramento defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia.

semelhança das existentes em Portugal e na própria colônia. Em complemento, o alvará com força de lei promulgado no dia seguinte derogou a jurisdição temporal e espiritual dos missionários sobre os índios. Essas determinações estavam voltadas, inicialmente, para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, sob o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, estendendo-se para o Estado do Brasil por meio do alvará de 8 de maio de 1758¹. A implantação dessas leis destinava-se a promover uma mudança fundamental em termos de política colonial, estabelecendo um modelo «civilizatório» dos índios, em contraposição ao sistema de catequese vigente desde o século XVI, ancorado na jurisdição dos missionários sobre os índios e na existência das «aldeias» indígenas².

Para a implantação do alvará de 8 de maio de 1758, a coroa lusitana contou com a atuação dos governadores e bispos de Pernambuco, Rio de Janeiro e Bahia. Além disso, em Salvador, foram instalados dois tribunais. O primeiro, representando o Conselho Ultramarino, era composto pelo vice-rei e três ministros enviados do reino: os doutores José Mascarenhas Pacheco Coelho de Mello, Manoel Estevão de Almeida de Vasconcellos Barberino e Antonio de Azevedo Coutinho³. O segundo tribunal, representando a Mesa da Consciência e Ordens, era composto pelo prelado diocesano da Bahia e os mesmos ministros régios. Na qualidade de presidente desses tribunais, tanto o vice-rei D. Marcos de Noronha e Brito, 6º conde dos Arcos, quanto o arcebispo D. José Botelho de Mattos cumpriram diversas ordens régias relativas aos índios e aos missionários, entre as quais, a transformação das aldeias administradas pelos jesuítas em paróquias⁴.

¹ APEB – Seção Colonial e Provincial, Ordens Regias, vol. 60, doc. 82. Mendonça Furtado era irmão de Sebastião José de Carvalho e Mello (futuro Conde de Oeiras e Marquês de Pombal). Durante seu governo (1751-1759), implantou as leis referidas e redigiu o *Directório dos Índios do Maranhão*, impresso em 1757 e tornado lei no ano seguinte. Cf. DOMINGUES, Ângela – *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000.

² No contexto colonial luso-brasileiro, «aldeias» eram espaços destinados aos índios para o aprendizado da doutrina cristã e do modo de vida europeu. A respeito da contraposição entre o modelo civilizatório pombalino e o modelo seguido pelos religiosos, cf. SANTOS, Fabricio Lyrio – *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. Salvador: UFBA, 2012. Tese de Doutorado em História Social.

³ Cf. AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3638-3643. Antônio de Azevedo Coutinho era membro do Conselho Ultramarino. José Mascarenhas era desembargador da Casa da Suplicação e foi nomeado para um lugar ordinário no Conselho Ultramarino por decreto do dia 18 de maio de 1758, «atendendo ao serviço, que me vay fazer ao Estado do Brazil na expedição das Comissoens, de que o tenho encarregado» (AHU/Conselho, cx. 5, doc. 526). Manoel Estevão, que também era desembargador, foi nomeado nos mesmos termos, tendo efetivado sua posse em 26 de outubro de 1767, após regressar ao reino (AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10536). Ambos receberam o Hábito de Cristo antes de embarcar, em Lisboa. Cf. AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3646-3648. Na minuta, consta a observação de que os mesmos documentos fossem duplicados para José Mascarenhas.

⁴ Para mais detalhes acerca da instalação desses dois tribunais e sobre as diligências executadas durante seu funcionamento na Bahia, cf. SANTOS, Fabricio Lyrio – *Da catequese à civilização. Op. cit.* Sobre a importância política e a atuação do arcebispo D. José Botelho de Mattos, cf. VIVAS, Rebeca D. de Souza – *Aspec-*

Como já foi referido, o alvará de 8 de maio de 1758 ampliava as leis de 6 e 7 de junho de 1755, promulgadas para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, as quais estabeleciam a liberdade das pessoas, bens e comércio dos índios e a transformação das aldeias em povoações civis. Embora o alvará com força de lei de 7 de junho de 1755 determinasse a extinção do governo temporal e espiritual dos religiosos nas aldeias, ao derogar o capítulo primeiro do Regimento das Missões, de 1686, ele não os excluía de suas funções. De fato, poderiam continuar atuando como missionários junto às populações indígenas desde que acatassem a jurisdição ordinária⁵. No entanto, ao estender a validade desta determinação para o Estado do Brasil, o monarca determinou que as aldeias fossem convertidas em paróquias, com o título de vigararias, afastando os regulares do cuidado espiritual dos índios para dar lugar a párocos seculares. Desse modo, as aldeias deixavam de existir enquanto missões – espaços próprios da atuação missionária – para integrar a geografia diocesana⁶.

A transformação das missões em paróquias no Arcebispado da Bahia

A determinação de que as aldeias fossem convertidas em vilas e lugares (derrogando a jurisdição temporal e espiritual dos missionários sobre os índios) foi enviada à Bahia junto com diversas ordens régias, entre as quais, a carta de 8 de maio de 1758, dirigida ao arcebispo da Bahia, determinando que as aldeias ou missões fossem transformadas em vigararias e entregues ao clero secular. De acordo com a carta régia em questão, os índios aldeados eram cristãos e a América contava com o número suficiente de clérigos seculares para administrá-los os sacramentos, não sendo necessário recorrer aos regulares. Além disso, o alvará de 4 de abril de 1755, que igualava os índios aos demais súditos do rei de Portugal, tornava desnecessária a separação de suas igrejas em relação às dos colonos. Argumentava-se, principalmente, que as dispensas concedidas pelos sumos pontífices, a pedido dos próprios monarcas, para que os missionários «paroquiasssem» os índios em suas aldeias, teriam sido provisórias, devendo durar apenas enquanto não houvesse «a necessaria copia de clerigos seculares». Por outro lado, não era conveniente aos religiosos viverem fora de seus claustros e longe da obediência de seus superiores, além de lhes ser proibido, por direito canônico (sobretudo aos jesuítas), aceitarem benefícios curados. Deste modo, competia ao monarca, «Como Governador, e Perpetuo Administrador, que sou

tos da ação episcopal de D. José Botelho de Mattos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759). Salvador: UFBA, 2011. Dissertação de Mestrado em História.

⁵ APEB – seção Colonial e Provincial, ordens régias, livro 60, doc. 82. Presente em outros lugares.

⁶ No Brasil colonial, o estatuto das aldeias era controverso. Para os missionários, elas não faziam parte do território das paróquias e dioceses, ficando isentas da autoridade diocesana. Retomaremos essa questão adiante.

do Mestrado, e Cavalaria das Ordeins Militares, a que pertence o provimento de todos os Benefícios desse Estado», determinar que:

(...) em cada huma das Aldeyas de Indios, que novamente mando erigir em Vilas, e Lugares, e nas mais em que de novo se forem aldeando os referidos Indios, em lugar de cada huma das Paroquias, que até agora administravaõ os Religiozos da Companhia de Jezus com a denominação de Missoins, constituais huma Paroquia com o titulo de Vigairaria⁷.

A carta régia também alertava o arcebispo para que evitasse qualquer tentativa, por parte dos missionários, de resistir às mudanças ou de levar consigo algo do que pertencesse às aldeias, recorrendo, se necessário, ao auxílio do braço secular, pois era notório «que nas mesmas Igrejas não há coiza, que não consista em huma pequena parte do trabalho dos Indios Paroquianos, e dos frutos por elles cultivados»⁸. O vice-rei havia sido avisado a respeito dessa questão, estando pronto para prestar todo apoio «civil e militar» que fosse necessário ao prelado⁹.

Para executar essas diligências, o arcebispo foi nomeado presidente do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens, instalado na Bahia, como determinava a carta régia de 19 de maio de 1758, na qual o monarca afirmava que «entre todos os negocios, que prezenemente ocorrem nesse Estado [do Brasil], hé o mais importante o de dar Parochos próprios do Habito de S. Pedro aos Indios na forma, que vos encarreguei»¹⁰. Ao instituir esse tribunal, entretanto, o monarca fazia referência explícita «à remoção dos Parochos actuais da *Companhia de Jezus* [sic], e provimento dos Clerigos seculares». Estariam excluídas, portanto, as aldeias administradas pelas demais ordens religiosas, embora exercessem a mesma jurisdição sobre os índios que os jesuítas. O tribunal teria como funções, entre outras, expulsar os jesuítas das aldeias (simultaneamente à sua transformação em vilas); convertê-las em paróquias; selecionar e nomear párocos do clero secular e estabelecer o valor das cõngruas a serem pagas pela Fazenda Real. Em síntese, promover sua completa integração à diocese¹¹.

⁷ AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10523. Em versão anotada desta carta aparecem referências e citações de diversas bulas pontificias e tratadistas do período. Cf. AHU/BA – Castro e Almeida, doc. 3885.

⁸ Ibidem. Cartas de igual teor foram enviadas para os Bispos do Rio de Janeiro e de Pernambuco.

⁹ AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10524. Cartas de igual teor foram enviadas para Luiz Diogo Lobo da Sylva, governador de Pernambuco, Gomes Freyre de Andrada, governador do Rio de Janeiro e Minas, e aos Governadores de Goyaz e Matto Grosso.

¹⁰ Carta régia de 19 de maio de 1758, ao arcebispo da Bahia. AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10523. Na minuta, consta a observação de que as mesmas ordens fossem enviadas para os demais prelados ultramarinos. Apenas na Bahia houve a instalação do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens.

¹¹ O pagamento de cõngruas aos novos vigários veio determinado por ordem régia de 26 de maio de 1758, a qual foi registrada pelo provedor mor da Fazenda Real da Bahia, Manuel de Matos Pegado Serpa, em 6 de

Essas atribuições corriam em paralelo à reforma apostólica da Companhia de Jesus determinada pelo papa Benedito XIV, em abril de 1758, motivada por uma intensa «campanha publicitária» promovida pela divulgação de panfletos de forte teor antijesuíta, entre os quais a *Relação Abreviada* e os *Pontos Principais*¹². Por meio desses impressos, as questões que envolviam a liberdade indígena e governo das aldeias pelos missionários, no Brasil, repercutiram também na Europa, alimentando a crise estabelecida entre a Companhia de Jesus e o governo português¹³. Pressionado pelo monarca, Benedito XIV nomeou o cardeal Francisco Saldanha, futuro Patriarca de Lisboa, como reformador e visitador apostólico da Companhia de Jesus no reino e domínios lusitanos, com a prerrogativa de poder subdelegar sua autoridade em outros ministros¹⁴. Saldanha considerou verídicas as acusações veiculadas contra a Companhia de Jesus, promulgando um mandamento contrário às «negociações ilícitas» supostamente promovidas pelos jesuítas como «governadores» e «administradores» das aldeias¹⁵.

O prelado da diocese baiana, D. José Botelho de Matos, foi um dos subdelegados nomeados pelo cardeal para execução da reforma apostólica da Companhia de Jesus, tendo a responsabilidade de implantá-la no âmbito de seu arcebispado. O prelado aceitou o encargo no dia seguinte à chegada das ordens régias na Bahia e nomeou para seu adjunto o vigário geral, padre Gonçalo de Souza Falcão¹⁶. No dia 6 de setembro, encaminhou um pedido ao governador para que nomeasse um ministro civil para ajudá-lo nas diligências. O vice-rei nomeou o desembargador Fernando José da Cunha, que, no dia 7, foi até o Colégio e intimou os jesuítas ali presentes para que se reunissem em um local

setembro do mesmo ano. AHU/BA – Avulsos, cx. 137, doc. 10593.

¹² Tanto a *Relação abreviada* quanto os *Pontos principais* constam na *COLLECÇÃO dos Breves Pontificios, e Leys Regias, que foraõ expedidos, e publicadas desde o anno 1741, sobre a liberdade das pessoas, bens, e commercio dos indios do Brasil...* [Lisboa]: Imprensa na Secretaria de Estado, [1759]. Sobre a questão do antijesuítismo em Portugal no período pombalino, cf. FRANCO, José Eduardo – *O mito dos jesuítas: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Volume I: *Das origens ao Marquês de Pombal*. Lisboa: Gradiva, 2006.

¹³ De fato, o Brasil ocupou lugar central no início dessa crise. Cf. COUTO, Jorge – *As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos*. In *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses: 250º aniversário*. Lisboa: BNP, 2009.

¹⁴ *Breve do 1º de Abril de 1758, pelo qual o Sumo Padre Benedicto XIV, sobre as instancias de El Rey Fidelissimo conteudas nas duas Cartas assima indicadas constituiu o Eminentissimo Reverendissimo Cardeal Saldanha Visitador e Reformador Geral da Companhia de Jesu neste Reinos de Portugal e dos Algarves e todos os seus Domínios*. In *Collecção dos Breves Pontificios, e Leys Regias*. Op. cit., doc. n. 7.

¹⁵ *Mandamento do mesmo Eminentissimo e Reverendissimo Cardeal visitador, e Reformador Geral expedido em 15 de Mayo do mesmo anno de 1758*. In *Collecção dos Breves Pontificios, e Leys Regias*. Op. cit., doc. n. 8.

¹⁶ De acordo com o conselheiro José Mascarenhas, «o Vgr. o G. al tem particularm. te conferido comsigo tudo o que obra; e me parece homem capaz, e de probid. e elle he q. m trabalha o mais; por q. o Arceb. o supposto he douto, bem intencionado, e virtuozo, se acha com mais de 80 an. s e por isso p. a pouca applicaçã». AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686.

adequado para ouvir a leitura da bula de Benedito XIV e da carta que nomeava o arcebispo da Bahia como subdelegado do cardeal Saldanha. No mesmo dia, os jesuítas se dirigiram à residência do prelado para «render-lhe a obediência devida como seu Reformador», atitude depois repetida pelo provincial – que não estava presente no momento anterior – e pelo reitor do seminário existente na cidade. No dia 9, o arcebispo mandou que seu secretário e adjunto na reforma, Gonçalo de Souza Falcão, intimasse a leitura do mandamento do cardeal Saldanha perante a comunidade, novamente reunida no Colégio da Bahia. No dia 14, após a primeira reunião do Tribunal do Conselho Ultramarino, o provincial foi avisado de que os jesuítas residentes nas aldeias deveriam deixá-las tão logo chegassem os novos párocos¹⁷.

O arcebispo também recebeu o encargo de inserir citações de direito canônico na carta régia de 8 de maio de 1758, comentada anteriormente, visando reforçar os argumentos ali presentes no tocante à proibição para que os religiosos jesuítas permanecessem nas aldeias como «párocos» dos índios. Ele deveria divulgá-la no seu arcebispado de modo que «parecesse feita nesta Cidade»¹⁸. D. José atendeu à determinação nos meses seguintes, conforme relatou o vice-rei ao secretário de negócios ultramarinos, em carta do dia 18 de dezembro do mesmo ano¹⁹. Com as anotações inseridas à margem do texto, a carta passou a somar 14 folhas manuscritas²⁰. De acordo com o vice-rei, ela foi distribuída «por hua prodigiosa quantidade de pessoas desta Cidade». Não satisfeito, porém, com o resultado, o mesmo arcebispo, «ou a pessoa, a quem encarregou esta diligencia», preparou uma segunda versão, com um volume maior de anotações, passando a somar 22 folhas²¹. As «adições» ou anotações inseridas consistiam em citações de bulas pontifícias, decisões conciliares e textos de autoridades em voga na época, a exemplo do jurista Juan de Solórzano Pereira, bastante citado, também, em outros documentos contemporâneos, inclusive em textos de forte teor antijesuíta²². A atribuição dessa tarefa ao arcebispo pode ter sido um teste de sua fidelidade ou de sua compreensão a respeito das determinações régias, uma vez que havia especialistas em direito canônico no reino e não seria necessário

ao monarca recorrer ao prelado da Bahia, que já contava 80 anos de idade, para o cumprimento desta tarefa. De qualquer modo, as citações inseridas pelo arcebispo apoiavam inteiramente o ponto de vista defendido na carta régia, enfatizando a prerrogativa dos bispos em nomear os párocos de sua diocese, inclusive os religiosos que exercessem o ofício paroquial.

Para os jesuítas, no entanto, as aldeias não se constituíam em paróquias de direito comum, estando isentas dessa norma e da jurisdição ordinária, cuja observância seria contrária às suas próprias constituições ou regras. Para o historiador jesuíta Serafim Leite, não cabia aos prelados diocesanos nenhuma jurisdição sobre os índios ou os religiosos que assistiam nas aldeias porque sua fundação tinha sido iniciativa régia, não dos bispos, e o próprio monarca havia encarregado sua administração aos regulares, que estariam isentos de qualquer jurisdição, salvo do próprio rei, por força do padroado, e do pontífice romano²³. De acordo com o mesmo historiador, a questão das visitas e da autoridade dos bispos sobre as aldeias tinha sido resolvida no Brasil após uma consulta provincial realizada em 1613, na Bahia, que resultou em um documento que indicava uma série de razões favoráveis à isenção dos religiosos, as quais foram aceitas pelo rei e pelo governador Gaspar de Sousa, receosos de que os jesuítas abandonassem as aldeias²⁴. No norte da América Portuguesa, no entanto, a questão voltou à tona a partir da criação das dioceses do Maranhão (1677) e do Pará (1719). O bispo do Pará Fr. Miguel de Bulhões, principal aliado do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado na década de 1750, insistiu na aplicação de suas prerrogativas episcopais, encontrando respaldo na nova legislação, promulgada naquele contexto²⁵.

Como referimos anteriormente, o vice-rei havia sido avisado que deveria prestar todo o auxílio, civil e militar, ao arcebispo, como subdelegado do Cardeal Saldanha, e que o Tribunal da Relação da Bahia não deveria tomar conhecimento de nenhum recurso interposto nesta matéria, pois estavam todos reservados à Sua Majestade²⁶. A subdelegação da reforma, entretanto, gerou

²³ LEITE, Serafim – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo VII. Edição Fac-símile comemorativa dos 500 anos da descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000, p. 301. O historiador da igreja Arlindo Rubert discorda dessa visão, entendendo que os bispos tinham razão ao defender sua jurisdição sobre as aldeias. Cf. RUBERT, Arlindo – *A Igreja no Brasil*. Volume III - Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822). Santa Maria – RS: Pallotti, 1988, p. 86-90.

²⁴ LEITE, Serafim – *Op. cit.*, p. 305.

²⁵ Sobre o embate entre Bulhões e os jesuítas, cf. LEITE, Serafim – *Op. cit.*, p. 317-325. Para uma abordagem mais recente, cf. RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros – *Densas nuvens de tempestade sobre a Amazônia: Tensões entre jesuítas e episcopado na segunda metade do séc. XVIII*. In *Anais do 3º Encontro Internacional de História Colonial: cultura, poderes e sociabilidades no mundo atlântico (séc. XV-XVIII)*. Recife: UFPE, 2011.

²⁶ AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10527. Os governadores das demais capitanias receberam cartas de igual teor. O vice-rei deu satisfação de que havia se apresentado imediatamente ao arcebispo. AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3580.

¹⁷ AHU/BA – Avulsos, cx. 137, doc. 10613. Cf. também AHU/BA, Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674.

¹⁸ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674.

¹⁹ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3883.

²⁰ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3884.

²¹ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3885. De fato, em setembro de 1758 o arcebispo havia informado ao Rei que havia iniciado as diligências de que estava encarregado, referentes aos jesuítas, exceto «a publicação da carta de Vossa Magestade sobre a exclusão dos jesuítas, e introdução de Sacerdotes Seculares, para Parochos dos Índios, a que Vossa Magestade manda fazer adições de direito, por estar a sua execução commettida ao mesmo Vigário geral, a quem na verdade tem faltado o tempo» (AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3674).

²² Cf. FLEXOR, Maria Helena Ochi – *O Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o direito indiano*. «Politeia». Vitória da Conquista: Edições UESB. Vol. 2, n. 1 (2002), p. 167-183.

um pequeno desentendimento, pois foram enviadas cartas semelhantes para o arcebispo e para o Deão da Sé, Manoel Fernandes da Costa. O vice-rei buscou contornar a situação e parece ter sido bem sucedido, determinando que o deão assumisse o cargo apenas no caso do arcebispo apresentar algum impedimento. O prelado seguiu como subdelegado do cardeal até que sua renúncia fosse aceita pelo monarca, no início de 1760²⁷.

D. José Botelho de Matos procurou agir de modo cauteloso como subdelegado da reforma apostólica da Companhia de Jesus em sua diocese, buscando cumprir as formalidades necessárias. Em maio de 1759, relatou ao secretário de negócios ultramarinos o andamento de suas diligências. Afirmava ter convocado, por meio de uma carta pastoral, as pessoas que pudessem depor a respeito dos jesuítas, dando início a uma devassa sobre as supostas negociações ilícitas mencionadas pelo cardeal Saldanha, sem que tivesse conseguido encontrar nada que pudesse condená-los, salvo o fato de terem recebido heranças sem licença régia, contra o disposto nas ordenações do reino²⁸. Tais diligências não resultaram em nenhuma condenação formal, por parte do arcebispo, aos jesuítas.

Outro ponto que envolvia a ação do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, na Bahia, era a decisão dos jesuítas em dividir sua província, criando uma nova, sediada no Rio de Janeiro. O problema fundamental em relação a esse fato era que o provincial não havia solicitado ao monarca nenhuma autorização antes de encaminhar a questão ao pontífice. O ato foi visto como insubordinação e o vice-rei recebeu ordem para não reconhecer o «provincial clandestino» nomeado para o Rio de Janeiro. Além disso, os jesuítas deveriam ser proibidos de ter acesso à sua residência. Imediatamente, ele procurou o provincial para informá-lo desta proibição e esclarecer os fatos a respeito da criação da nova província²⁹. O provincial alegou que a questão ainda não tinha sido plenamente resolvida internamente, o que o impedia de colocá-la na presença do rei, mas que não tinha intenção de executá-la sem autorização régia. Em sua resposta ao secretário de negócios ultramarinos, o vice-rei remeteu a informação dada pelo provincial de que a divisão da província não tinha sido aprovada pelo padre geral, em Roma, e que não havia motivo justo para impedir os jesuítas de terem acesso à sua residência. Informou, também, que havia tomado a resolução de apresentar essa proibição como se fosse de seu próprio arbítrio, a fim de não causar a impressão de que o monarca estivesse mal informado sobre o assunto³⁰.

²⁷ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3557. Sobre a postura do arcebispo frente aos acontecimentos relativos aos jesuítas, cf. SOUZA, Evergton Sales – *D. José Botelho de Matos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760)*. «*Vária História*». Vol. 24, n. 40 (jul./dez. 2008), p. 729-746.

²⁸ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4115.

²⁹ BNRJ – MS 512 (25), D. 250. Cf. também BNRJ – MS 512 (25), D. 253 (cota antiga: II – 33, 18, 5, n. 1).

³⁰ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3651-3653. Os mesmos fatos foram narrados pelo vice-rei no

Em dezembro de 1758, o Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens compôs um relatório para ser enviado ao reino, por meio do qual tomamos conhecimento de sua rotina e das deliberações tomadas durante seu funcionamento na Bahia³¹. Sua primeira sessão ocorreu no dia 18 de setembro, após os jesuítas terem sido intimados a respeito da reforma apostólica, do mandamento do Cardeal Saldanha e da ordem de deixarem as missões após a chegada dos novos párocos seculares. Deliberou-se pela publicação de editais para a realização de concursos para o provimento das igrejas. No mês de outubro, realizaram-se esses concursos. Nos meses de novembro e dezembro iniciaram-se as apreciações dos requerimentos encaminhados ao tribunal pelos párocos eleitos ou pelos próprios índios, entre outros interessados. O relatório é relativamente sucinto, pois as questões que geraram os maiores debates foram encaminhadas à Sua Majestade mediante consultas, nas quais aparecem os traslados dos requerimentos, informações, discussões e votos discordantes. Em maio de 1759, D. José Botelho de Matos dava como concluídas as atribuições do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, na Bahia, embora se ressentisse de não ter nomeado clérigos tão dignos e capazes quanto gostaria, alegando não ter tido oportunidade de realizar melhor escolha «por serem tantos os Opositores quantas erão as Vigayrarias»³².

As novas paróquias mantiveram os mesmos oragos das aldeias (Quadro 1). Elas estavam distribuídas do seguinte modo: na capitania da Bahia, havia uma no litoral e três no sertão; na capitania de Sergipe d'El Rei, uma aldeia que fazia parte do mesmo grupo de aldeias do sertão da Bahia, com índios do grupo Kiriri; quatro em Ilhéus, duas em Porto Seguro e duas no Espírito Santo. As aldeias de Porto Seguro e do Espírito Santo não foram providas pelo Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens, pois ficavam sob a jurisdição do bispado do Rio de Janeiro. As nove aldeias ou missões pertencentes ao arcebispado da Bahia passaram a integrar o corpo diocesano, o qual, ao final do governo de D. José Botelho de Matos, contava com 78 freguesias³³.

ofício que enviou ao secretário de negócios ultramarinos dando conta de suas primeiras diligências após a chegada dos conselheiros ultramarinos na Bahia (AHU/BA – Avulsos, cx. 137, doc. 10613). Em carta enviada a Sebastião José de Carvalho e Melo, o conselheiro ultramarino José Mascarenhas informou não haver, na Bahia, «a menor notícia da divisão da Prov. Jesuítica do Rio de Janr.» (AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3686).

³¹ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10697.

³² AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 22, doc. 4115.

³³ RUBERT, Arlindo – *A Igreja no Brasil. Op. cit.*, p. 29. COSTA E SILVA, Cândido – Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia. Salvador: SCI, EDUFBA, 2000, p. 67-73.

QUADRO 1 – Paróquias criadas a partir das antigas aldeias ou missões na Bahia

Aldeia ou Missão	Freguesia a que pertencia	Paróquia que foi criada
Ipitanga	Santo Amaro do Ipitanga	Divino Espírito Santo
Natuba	Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru	Nossa Senhora da Conceição
Saco dos Morcegos	Santa Ana dos Tucanos	Ascensão de Cristo
Canabrava	São João do Jeremoabo	Santa Tereza
Geru	Nossa Senhora dos Campos do Rio Real	Nossa Senhora do Socorro
Serinhaém	Nossa Senhora da Assunção	Santo André e São Miguel
Marauá	São Sebastião da Vila de Marauá	Nossa Senhora das Candeias
Escada	Santa Cruz	Nossa Senhora da Escada
Grens	Santa Cruz	Nossa Senhora da Conceição

Fontes e referência: APEB – maço 603, cad. 14-15; AHU/BA – Avulsos, cx. 139, doc. 10701; COSTA E SILVA, Cândido – *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: SCL, EDUFBA, 2000, p. 67-73.

O processo de provimento dessas igrejas começou a tomar corpo em 25 de setembro de 1758, quando foi divulgado o edital do concurso ou «oposição» às novas igrejas. Ele foi afixado em dois lugares: nas portas da Sé e do Tribunal da Relação³⁴. Nele, foram listadas oito das nove aldeias acima mencionadas, estando ausente a de Serinhaém ou de São Miguel e Santo André, localizada na capitania de Ilhéus³⁵. No dia 2 de outubro, foram eleitos os examinadores. No dia 3, o arcebispo redigiu e mandou divulgar um novo edital, ressaltando a importância das novas paróquias para o serviço de Deus e de Sua Majestade³⁶.

Em 25 de outubro (um mês após a divulgação do primeiro edital) foram realizados os primeiros exames. O preenchimento das vagas, no entanto, encontrou dificuldades, principalmente pelo fato de terem comparecido poucos candidatos, «pobres, e a maior parte delles mediocres estudantes»³⁷. Os candidatos seriam avaliados quanto à sua «virtude e honestidade, bons costumes, exemplo e limpeza de sangue (...) e que não são regulares (...)», devendo apresentar «folha corrida, carta de ordens e dimissórias de seus prelados, não sendo naturais ou compatriotas deste arcebispado»³⁸. Os resultados foram encaminhados à Coroa mediante consultas, indicando o número de opositores e a data de provimento dos indicados em primeiro lugar para cada igreja (Quadro 2).

A localização no sertão foi um dos fatores que dificultou o provimento das antigas aldeias de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, ainda que a primeira fosse reputada «huma das melhores deste concurso». O Padre Francisco Marques Quaresma foi o primeiro aprovado, mas solicitou desistência antes de

ser provido no cargo, alegando questões familiares. O tribunal lhe concedeu parecer favorável, dispensando-o da posse³⁹. Sua desistência ocasionou a necessidade de se abrir um novo concurso para aquela igreja, afixando-se outro edital no dia 14 de novembro⁴⁰.

O novo edital previa um prazo menor do que o primeiro e o concurso foi realizado no dia 24 do mesmo mês. Compareceram cinco candidatos, dos quais dois foram reprovados, sendo escolhido o clérigo Antônio Barroso de Oliveira, indicado também em outros três concursos para ajudar a compor as listas tríplices⁴¹. A Igreja de Santa Thereza da Nova Pombal (aldeia de Canabrava) não teve candidato, sendo provida no Padre Bento Luis Soares de Mello, que tinha concorrido para Nova Abrantes e Nova Olivença⁴². A Igreja da Ascensão de Cristo da Nova Mirandela (aldeia de Saco dos Morcegos) também não teve opositores no primeiro concurso. Os candidatos do segundo concurso para a Igreja de Nossa Senhora da Conceição foram aproveitados para esta igreja, incluindo um dos que havia sido reprovado por um dos examinadores. Ele foi indicado em terceiro lugar pelo fato de não haver outro disponível, «ainda que consta que he de genio inquieto, e se tem livrado de alguns crimes»⁴³. Embora não estivesse localizada no sertão, a Igreja de São Miguel e Santo André, na capitania de Ilhéus, também teve apenas um opositor, o Padre Francisco Xavier de Araujo Lasço, que foi provido no cargo⁴⁴.

QUADRO 2 – Provimento das novas paróquias

Paróquias	Pároco	Provimento	Opositores
Divino Espírito Santo	Antônio Rodrigues Nogueira	20/11/1758	3
Ascensão de Cristo	Pedro de Freitas de Menezes	24/11/1758	-
Nossa Senhora da Conceição	Antonio Barroso de Oliveira	29/01/1759	5
Santa Tereza	Bento Luis Soares de Mello	11/12/1758	-
Nossa Senhora do Socorro	Ignacio Rodrigues Peixoto	29/01/1759	3
Nossa Senhora das Candeias	Francisco Marques Brandão	12/12/1758	4
Nossa Senhora da Escada	Manoel Gomes Coelho	11/12/1758	3
Nossa Senhora da Conceição	Estevão de Souza	11/12/1758	-
Santo André e São Miguel	Francisco Xavier de Araujo Lasço	31/10/1758	1

Fontes e referência: AHU/BA – Avulsos, cx. 137, doc. 10636; Ibidem, cx. 138, Doc. 10649, 10656-10657, 10680-10684; RUBERT, Arlindo – *A Igreja no Brasil. Volume III - Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. Santa Maria – RS: Pallotti, 1988, p. 113-116. O autor confunde a freguesia de Santarém com a de Nossa Senhora da Conceição do gentio Grem (Almada), e afirma, equivocadamente, que o referido grupo indígena era falante da língua geral.

³⁹ AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10541, ff. 10-10v. O comentário sobre a aldeia aparece em AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10697. Francisco Quaresma aparece, em 1787, como vigário colado da freguesia de Nossa Senhora do Monte, apresentando-se como candidato para a freguesia de Santo Amaro da Purificação, ambas no recôncavo baiano. AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 66, doc. 12568.

⁴⁰ AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10541, f. 11.

⁴¹ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10657.

⁴² AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10681.

⁴³ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10656.

⁴⁴ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10636.

Em dezembro de 1758, todas as igrejas das antigas aldeias administradas pelos jesuítas, na Bahia, estavam providas, mas os párocos ainda se conservavam em Salvador, como informa o vice-rei ao secretário dos negócios do reino, Sebastião José de Carvalho e Melo, em uma de suas cartas⁴⁵. Provavelmente, eles aguardavam o deferimento dos requerimentos encaminhados ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens referentes ao aumento de suas côngruas e outras questões que serão vistas a seguir.

Em uma consulta sobre a inclusão das aldeias que não eram administradas pelos jesuítas no processo de criação de vilas, os membros do Tribunal do Conselho Ultramarino indicaram a dificuldade que haveria para se encontrar clérigos para tantas igrejas, caso as demais aldeias também fossem convertidas em paróquias:

(...) no caso de se erigirem todas as Aldeias em Vilas, he certo que tem o Real Padroado de V. Mag.e mais trinta e seis Vigararias, que prover neste Arcebispado, mas parece que será muito dificultoso haver Clerigos dignos para todas; pois suposto que há grande numero deles excelentes Moralistas, lhes custa a rezolverse a viver entre Freguezes tão barbaros, e tão pobres⁴⁶.

O conselheiro Antônio de Azevedo Coutinho, escrevendo em setembro de 1758, havia antecipado o problema, embora com certa desconfiança a respeito das informações que havia recebido em relação às aldeias:

A respeito de Aldeyas há noticia de q são limitadas; estéreis, de poucos Indios, e pobres, como preguisozos; e q os Padres os provem à sua custa; e que por esta rezaõ será deficit, q os clerigos queiraõ ser opozitores as vigayrarias, e se espalhaõ outras deficuldades desta cathegoria; porem eu não sugeito a minha crença, sem mais especificas, e exatas informações pelas quais se ispera p.a ser principio o estabelecimento na forma das ordens de S. Mag.de⁴⁷.

Esse pessimismo em relação ao preenchimento das vagas para as antigas aldeias confirmou-se, na prática, tendo em vista as dificuldades enfrentadas pelo tribunal da Mesa da Consciência e Ordens para a composição das listas triplíces de aprovados. José Mascarenhas, em carta escrita em dezembro de 1758 para o secretário de negócios ultramarinos, defendia um procedimento diferente do que havia sido adotado. Na opinião dele:

⁴⁵ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3738.

⁴⁶ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10696, ff. 10-10v.

⁴⁷ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3673.

(...) seria menos mão, q a estabelecerem-se estas Vigairarias, se dividisse alguma parte do territorio das suas confinantes, constituindo huma Parochia grande, o que seria util aos Indios e aos mais moradores, q tem as suas respectivas freguezias em grande distancia. Desta sorte aproveitavaõ as Igrejas, que estão feitas, e que de outro modo se convertam em huma grande pensão p.a a Fazenda Real⁴⁸.

Apesar dessa advertência, condizente com a própria política pombalina (haja vista o alvará de 4 de abril de 1755), seguiu-se o procedimento determinado pelas cartas régias de 8 e 19 de maio de 1758, mantendo-se a separação entre as igrejas dos índios e as dos colonos, e essa divisão acabaria persistindo nas décadas seguintes⁴⁹.

A aldeia do Espírito Santo, a mais próxima em relação à cidade de Salvador, constitui o caso mais bem documentado do processo aqui estudado. Inscreveram-se três candidatos. O padre Manuel Gomes Coelho foi votado em terceiro lugar, sendo indicado em primeiro para a vigairaria da Nova Olivença, na capitania de Ilhéus. O padre Ignacio Rodrigues Peixoto foi votado em segundo, e indicado em primeiro para a igreja de Nova Távora, na capitania de Sergipe de El Rei, embora houvesse se candidatado apenas para as igrejas das Vilas de Abrantes e Nova Soure⁵⁰. O vencedor do concurso foi o padre Antônio Rodrigues Nogueira. Ele tinha 50 anos de idade e 25 de sacerdócio, apresentando boa qualificação. Era vigário colado da freguesia de Santo Estevão de Jacuípe desde que ela havia sido criada, em 1751, e exercia o cargo de visitador do arcebispado no distrito do sertão de baixo⁵¹. Sua apresentação para a freguesia do Espírito Santo foi feita por meio da carta régia de 14 de novembro de 1758, redigida pelo tribunal, na qual se fazia referência à transformação das antigas aldeias em paróquias⁵². O pároco da freguesia de Ipitanga, da qual se desmembrava a do Espírito Santo, deveria lhe dar posse e entregar todos os bens e alfaías pertencentes à antiga missão, os quais foram inventariados na presença do missionário, que não poderia levar consigo nada do que pertencesse à igreja.

⁴⁸ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 21, doc. 3924.

⁴⁹ A documentação da Mesa da Consciência e Ordens depositada na Torre do Tombo nos permite vislumbrar esse processo, no entanto, deixaremos essa análise para outro momento.

⁵⁰ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10651. Na consulta referente ao provimento da freguesia de Nossa Senhora do Socorro da Vila de Nova Távora, antiga aldeia de Jeru, consta ter havido três opositores, os quais foram indicados na seguinte ordem: em primeiro lugar o padre Inácio Rodrigues Peixoto (que, como se nota no documento anteriormente citado, não havia concorrido a esta igreja), em segundo o padre Manoel Gomes Coelho (proposto em primeiro para a igreja de Nossa Senhora da Escada da Vila de Nova Olivença) e o clérigo Antonio Barroso de Oliveira (votado em primeiro para a igreja de Nossa Senhora da Conceição de Nova Soure). Cf. AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10680.

⁵¹ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10649.

⁵² AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10541, ff. 8-9v.

Os bens de natureza secular deveriam ser inventariados em separado e entregues à câmara da nova vila que havia sido criada⁵³.

Dúvidas suscitadas após a saída dos religiosos

O que teria motivado o padre Nogueira a concorrer à paróquia do Espírito Santo de Abrantes? Podemos estabelecer algumas hipóteses a partir do relato que ele próprio fizera, em 1757, de sua antiga freguesia, Santo Estevão de Jacuípe, a qual havia sido desmembrada da paróquia de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, uma das mais importantes do recôncavo baiano, e se estendia por cerca de 20 léguas de circunferência. Apesar de estar situada na mais rica região da capitania, ela se assemelhava mais às paróquias do sertão. Não possuía nenhum engenho nem povoação fora da matriz, ou seja, seus fregueses eram «ovelhas desgarradas pellas distancias em que morão huns dos outros». Havia apenas uma capela em toda a sua extensão e a igreja matriz estava por ser construída. O pároco era obrigado a viver em uma casa de palha. Apesar da proximidade dos rios Jacuípe e Paraguaçu (um dos mais importantes da Bahia), apenas um curso d'água permanente passava pela sede da freguesia. Ele corria no tempo das inundações e servia apenas para o gado, pois sua água era pesada e salobre. A freguesia contava com 1.350 almas, sendo 1.000 de comunhão. A maior parte, porém, composta de «Mulatos, Mamalucos, Mistiços, e escravatura de negros, que plantão tabaco, e crião alguns gados Vacum e Cavallar». Segundo o padre Antônio Nogueira, por causa da «aspereza do Pais», os donos das Fazendas não residiam na freguesia⁵⁴. De acordo com ele,

(...) fora de crear algum gado, e de plantar o Tabaco, hé esta terra em que verdadeiramente, e em todo o sentido se perde o beneficio, pois nem admite a planta da Mandioca para farinha, nem outra algũa que produza em tempo genero algum de fruto mimozo para o passadio da vida humana⁵⁵.

À aridez do clima e à secura da terra correspondia a infertilidade dos moradores, pois, para o seu desalento,

(...) morre a sementeira Divina nesta inculta Seara, donde não produs o gram do Evangelho, porque cabe sobre pedras que não tem humidade, quaes são estes inermes Patzanos, e estes bizonhos colonos, que suposto sejam nascidos alguns

⁵³ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10668.

⁵⁴ Antônio Nogueira contabilizou apenas 20 moradores brancos entre seus fregueses.

⁵⁵ AHU/BA – Castro e Almeida, doc. 2699. Publicado nos *Anais da Biblioteca Nacional*, XXXI, p. 208-210.

delles, e outros creados no gremio da fé, vivem comtudo tão disonantes dos bons costumes, e da suave harmonia dos Santos Dogmas da mesma fé Catolica, que a mayor parte delles pellas suas adustas figuras mais parecem feras que homens⁵⁶.

A aldeia do Espírito Santo, portanto, embora composta, basicamente, de índios, não parecia muito pior do que sua antiga freguesia. Ao contrário de Santo Estevão, Abrantes ficava a apenas 6 ou 7 léguas da cidade, próxima do litoral, com clima agradável e terras férteis para a lavoura. Era composta de índios Tupinambás e Guaianás, falantes da língua geral. Muitos deles eram falantes do português e havia alguns, embora poucos, que sabiam ler e escrever. A troca parecia vantajosa, exceto pelo fato da nova freguesia ser composta exclusivamente por índios. No entanto, deviam correr boatos pela cidade a respeito das novas leis que os favoreciam e do quanto os vassallos que ajudassem a executá-las seriam favorecidos pelo monarca. Em seus requerimentos (comentados a seguir) Nogueira demonstrava estar ciente da importância das novas freguesias para a política régia.

As vantagens, no entanto, pareceram insuficientes para ele. Antes de tomar posse da sua nova igreja, Nogueira encaminhou ao Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens um requerimento pedindo aumento da sua cônica para 200 mil réis e ajuda de custo no valor de 300 mil réis⁵⁷. Alegou a seu favor o fato de que o monarca costumava conceder cônica maiores para as freguesias novas, como ele próprio tinha visto, por experiência própria, ao assumir a de Santo Estevão, onde recebia 300 mil réis anuais e ajuda de custo, além de outros rendimentos, missas e benesses pagas pelos fregueses. Na de Abrantes, ao contrário, haveria apenas (segundo alegava) trinta casais de índios, todos «no grao mais infimo de pobreza, sem genero algum de pé de altar». O aumento da cônica se fazia ainda mais necessário pelo fato dos índios não pagarem taxas paroquiais. Nogueira alegava, também, o fato de ter sido o primeiro sacerdote a se candidatar ao concurso de provimento das novas igrejas, animando outros a seguirem o seu exemplo. Ele parecia consciente tanto da importância

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Para fazermos uma ideia aproximada dos valores que estavam em jogo, entre 1700 e 1750, em Salvador, um escravo custava, em média, 80 mil réis, segundo dados coligidos em inventários, sendo que o preço de um único escravo poderia chegar a 300 mil réis, caso fosse especializado em algum ofício. Cf. SOUZA, Daniele Santos de – *Entre o «serviço da casa» e o «ganho»: Escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII*. Salvador: UFBA, 2010. Dissertação de Mestrado em História p. 95-101. Os párocos das demais igrejas recebiam cerca de 50.000 rs. por ano, além de ajuda de custo para o transporte, nas paróquias maiores ou mais distantes, que variavam de 20 a 40 mil réis por ano. Eles também cobravam taxas ou emolumentos paroquiais que variavam de acordo com a quantidade e o padrão econômico de seus fregueses. Os coadjutores recebiam 25 mil réis por ano. Cf. CALDAS, José Antônio – *Notícia geral de toda esta capitania da Bahia desde o seu descobrimento até o presente ano de 1759*. Edição fac-similar. Salvador: Tipografia Beneditina, 1951, p. 25-32.

quanto das dificuldades referentes à implantação das diligências do Tribunal. Alegou que sofreria vários incômodos e teria grandes trabalhos, com despesas próprias, em implantar esta nova freguesia, «onde tudo era summa miséria, e summa pobreza». Seu requerimento foi inicialmente negado pelo tribunal, que entendeu que o requerente primeiro teria que tomar posse da igreja, para depois encaminhar o pedido de aumento de cômputo. O despacho foi dado em 16 de novembro de 1758⁵⁸.

Não satisfeito, Nogueira encaminhou outro requerimento. Argumentou que não poderia largar a freguesia de Jacuípe, da qual era pároco curado, para assumir a de Abrantes, sem saber se teria ou não rendimentos suficientes para o seu sustento. Reforçou os argumentos anteriores, alegando que a presença do tribunal, com prerrogativa de deliberar em nome do monarca, o animava a se ver livre «do terrível naufrágio, que faz perigar a distancia da Corte, e em que o suplicante se via, como em perene desgraça tão remoto, e inacesível da beneficência e proximidade da Real Clemencia de V. Mag.e»⁵⁹.

Nogueira baseou este último argumento na própria carta de provimento que havia recebido do tribunal, onde os conselheiros afirmavam sua prerrogativa de deliberar em nome de Sua Majestade sem suspensão do que fosse consultado ao monarca. Ele revela a consciência do «viver em colônias», sentimento que tomava corpo na segunda metade do século XVIII, ressaltando que a possibilidade de que um tribunal instalado no ultramar deliberasse sem recurso ao reino favorecia seu requerimento. Nogueira esperava ter sua demanda atendida (ou, ao menos, julgada) sem precisar dispender maiores recursos para enviar seu requerimento à corte e contratar procuradores, como de costume, dada a distância que separava o rei dos vassallos que viviam nas conquistas ultramarinas. Nogueira, entretanto, diminuiu sua pretensão neste segundo requerimento, solicitando cômputo de 200 mil réis e ajuda de custo de 25 mil réis para vinho, cera e hóstia. Caso contrário, pedia para continuar na sua freguesia de Santo Estevão até posterior resolução do tribunal.

Esse segundo requerimento recebeu mais atenção do que o primeiro. Os membros do tribunal reconheceram a capacidade e os merecimentos de Nogueira e sua preocupação em se dedicar aos índios no ministério paroquial e em relação a tudo o mais que fosse necessário «para no modo possível os civilizar» – como ele próprio havia afirmado ao se inscrever para o concurso. O despacho do tribunal, desta vez, lhe foi parcialmente favorável, concedendo-lhe ajuda de custo de 25 mil réis, embora sua cômputo fosse arbitrada em apenas 100 mil réis, «o mesmo que se tinha mandado dar a todos os novos vigários dos

⁵⁸ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10670.

⁵⁹ Ibidem.

Índios». O tribunal alegou que as igrejas das aldeias tinham certa vantagem em relação às demais paróquias, pois a residência e as terras que haviam pertencido aos missionários seriam dadas aos novos párocos. No dia seguinte à decisão do tribunal, ou seja, 6 de dezembro, foi expedida a provisão para que Nogueira tomasse posse da igreja⁶⁰.

Não demorou muito para que ele se queixasse, novamente, da situação⁶¹. Em carta endereçada, provavelmente, ao Secretário de Negócios Ultramarinos, Nogueira alegou que havia largado a freguesia de Jacuípe movido da vontade de obedecer ao monarca e do zelo de bom vassallo, reconhecendo «o alto emp.o das soberanas inttensões de hum Rey tão pio q. athé se fazem dignos da sua sublime respisciençia [sic], aquelles mesmos Vassallos dos quaes se duvidou em algum tp.o se serião racionaes». Dizia-se inspirado pela resolução de Sua Majestade em «fazer com que estes pobres, e desvallidos Vassallos respirem da oppreção em q. viviaõ, e com a ingerençia da politica, e o tracto das Gentes, q. são os prelúdios em q. se ensaya o polimento dos povos mais bárbaros, hajaõ de ser cultivados estes q parecendo homens pella figura, tem degenerado em Brutos pello desprezo». A respeito de sua nova freguesia, Nogueira repetiu o mesmo que havia dito da anterior, que se tratava de uma «inculta seara donde verdadm.e se perde o gram do Evang.o por cahir sobre pedras q não tem humid.e». Afirmava ter largado «as conviniências de q estava de posse» na freguesia anterior, onde recebia 300 mil réis de cômputo e pé de altar, passando a receber bem menos, sem poder cobrar dos índios nem pé de altar nem conhecida, e impossibilitado «de obrigar aos d.os Índios a q me sustentem como sempre fizeraõ aos seos Missionr.os e m.to menos de poder comerciar com ilícitos tractos, q me são prohibidos pellas Bullas Pontificias em tudo conformes as Leys Regias, q inviolavelm.e sempre observei, e hei de observar». Nogueira novamente pedia aumento de cômputo para poder se sustentar com decência e sem injúria do seu estado clerical, ameaçando desistir da paróquia e retornar para a de Jacuípe⁶². Não sabemos se o requerimento foi atendido, mas a ameaça, com certeza, não foi cumprida. Ele permaneceu no cargo até cerca de 1766, quando seu lugar foi ocupado pelo padre Antônio Correia de Macedo⁶³.

As queixas e demandas do vigário de Abrantes não foram as únicas apresentadas ao tribunal. Elas foram acompanhadas de outras, referentes a assuntos diversos, encaminhadas pelos demais párocos providos nas novas

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ A queixa é de 11 de dezembro, portanto, apenas cinco dias após a provisão de posse.

⁶² AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 20, doc. 3745. Nesta mesma carta o padre menciona o fato de ter sido o primeiro clérigo que se apresentou para participar do concurso para as novas igrejas, sem imitação de nenhum outro, persuadido pelo Conselheiro José Mascarenhas.

⁶³ AHU/BA – Avulsos, cx. 157, doc. 11995.

igrejas, autoridades locais e pelos próprios índios. O Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens recebeu e julgou, no curto período em que permaneceu atuante na Bahia, várias queixas, dúvidas, demandas e recursos, as quais foram remetidas à Sua Majestade (com ou sem suspensão das deliberações tomadas no tribunal) por meio de consultas.

Uma das primeiras dúvidas encaminhadas ao monarca foi levantada por Bernardo Germano de Almeida, Procurador Geral dos Índios, a respeito de se deveria ou não continuar no exercício do cargo. A seu favor, o procurador demonstrava desinteresse em representar os índios e contentava-se com o modesto ordenado de 30 mil réis anuais. Os conselheiros lhe deram parecer favorável, entendendo ser muito útil aos índios «ter nesta Capital huá pessoa de authoridade, e letras, que por eles requeira, contanto que o suplicante se não descuide de obrigasam tão pia, e para a qual he o suplicante muito digno»⁶⁴. O tribunal entendeu, também, que a função poderia ser útil «a respeito de todos os [índios] que não são moradores das villas, que se erigirão»⁶⁵.

O cargo de procurador dos índios existia desde 1566, sendo mencionado no alvará de 26 de julho de 1596, na Lei de 9 de abril de 1655 e no Regimento das Missões, de 1686. Sua função era zelar pela observância das leis favoráveis aos índios sempre que os colonos tentassem desrespeitar seus direitos. Para tanto, o ocupante do cargo tinha a prerrogativa de tomar assento nas reuniões das Juntas de Missões. Sua atuação pode ser vista em documentos legais que tratam da escravização, garantia de terras, pagamento de salários e devolução de índios às aldeias, embora sem muito destaque⁶⁶. De acordo com as informações levantadas pelo Tribunal do Conselho nesta consulta, o cargo era exercido na Bahia por Francisco Zorilha, cavalheiro fidalgo da casa de Sua Majestade, que o transmitiu a seu genro, Pedro Paes Machado, em 1620. O cargo permaneceu com os descendentes de Machado até 1714, quando era ocupado pelo capitão Domingos Dias Machado, que morreu sem deixar herdeiros. Foi nomeado o cônego João Calmon, fidalgo capelão da casa real⁶⁷. Após o seu falecimento, em 1737, foi provido outro cônego, José Ferreyra de Mattos, tesoureiro-mor da Sé. Em 1746 o cargo foi entregue a um cônego, Bernardo Germano de Almeida, que o estava exercendo em 1758, quando deu entrada no requerimento em

⁶⁴ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10655.

⁶⁵ Consulta do cônego Bernardo Germano de Almeida, procurador geral dos índios indagando do Tribunal do Conselho Ultramarino se podia continuar aconselhar os índios. APEB, Colonial e Provincial, maço 603, cad. 10. Mesmo documento presente em: AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10692.

⁶⁶ PERRONE-MOISÉS, Beatriz – *Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)*. In *História dos Índios no Brasil*. Organização de CUNHA, Manuel Carneiro da. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 121-122.

⁶⁷ Cf. MOTT, Luiz – *O Cônego João Calmon: Comissário do Santo Ofício na Bahia setecentista*. In *Bahia: inquisição & sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010, p. 43-62.

questão. Não sabemos se o cargo foi extinto, em seguida, embora o tribunal tenha dado parecer favorável quanto à continuidade do ocupante no exercício de suas funções⁶⁸.

Diante do parecer favorável, Almeida buscou acompanhar e intervir em alguns dos requerimentos encaminhados ao tribunal, alegando que diziam respeito aos índios, seus procurados, mesmo que indiretamente. Ele interveio, por exemplo, junto ao requerimento do capitão-mor de Pedra Branca, Joaquim da Costa Cardoso, a favor do estabelecimento de uma capela para que os índios tivessem um sacerdote que lhes administrasse os sacramentos e um lugar onde pudessem ser enterrados de modo cristão. Na aldeia não havia igreja nem missionário, e a matriz do Oiteiro Redondo, da qual os índios eram fregueses, distava mais de 15 léguas. De acordo com o capitão-mor, os índios vivam «ao dezemparo do pasto espiritual, por não terem quem lhes administre os Sacramentos, porem que ainda depois de mortos, eraõ enterrados no campo, como os brutos irracionais, por não terem Igreja, onde possaõ ser sepultados». Todos os índios das duas povoações que compunham a aldeia eram cristãos e até mesmo «civilizados», segundo ele alegava. Eles formavam duas companhias de soldados e serviam ao rei na guerra «que costumaõ fazer ao Gentio barbaro, quando vem insultar, e matar os povos de V. Mag.de». O interessante é que o capitão-mor compara o merecimento destes índios com as das outras aldeias, que estavam sendo providas de párocos. O procurador dos índios, Bernardo Germano de Almeida, reforçou o pedido do capitão-mor junto ao Tribunal de Ordens do Conselho enfatizando a importância daqueles índios na repressão ao gentio bárbaro⁶⁹.

O tribunal teve que lidar, também, com problemas mais prementes. Primeiro, com a desistência do pároco que seria provido na Igreja de Natuba, depois, com as queixas do futuro vigário de Abrantes. Antônio Nogueira seria também protagonista de outro requerimento, encaminhado em seu nome e dos demais párocos das novas igrejas, a respeito do uso das antigas instalações dos jesuítas como residências paroquiais. Nogueira denunciou a «alheia inteligência» com que o Juiz de Fora João Ferreira Bitencourt e Sá havia concedido a residência dos jesuítas na aldeia do Espírito Santo para que servisse de Casa de Câmara e Cadeia, após a instalação da vila, pois não poderia haver paróquia sem residência paroquial, e os atuais párocos não deveriam ter uma residência inferior à dos

⁶⁸ Cf. APEB – Seção Colonial e Provincial, Maço 603, caderno 10. O mesmo documento se encontra em: AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10692. As provisões de nomeação dos três últimos ocupantes do cargo estão presentes em: AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10689. Bernardo Germano de Almeida morreu por volta de 1787, quando ocupava a dignidade de Mestre Escola da Sé (AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 66, doc. 12569).

⁶⁹ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10652.

religiosos. O antigo prédio dos jesuítas era a única habitação condigna da aldeia e dividi-la com os ofícios civis seria impróprio para o pároco. O Juiz de Fora, responsável pela criação da vila, foi ouvido na mesma consulta. Ele alegou que tinha apenas seguido a ordem de Sua Majestade de designar «a Caza que achares mais decente para se fazerem por ora as conferencias da nova Camara, e as audiencias do Juiz». A única casa de pedra e cal encontrada na aldeia, segundo ele, era a residência dos missionários. O despacho do tribunal, no entanto, foi favorável ao suplicante, entendendo que a residência e o templo formavam um único edifício, constituindo-se em bens eclesiásticos, os quais não poderiam ser usados para finalidades temporais. O fato dos índios terem concorrido com o seu trabalho para a construção da residência dos jesuítas não alterava a questão, pois «ainda que tambem a Igreja fose fabricada pelos Índios, e naõ houvesse outra Caza de pedra, e cal, nem por iso se poderia aplicar a algum uzo profano». A decisão foi considerada válida para todos os demais párocos providos nas antigas aldeias. O tribunal, entretanto, não apresentou solução a respeito do edifício que deveria servir para a Câmara⁷⁰.

A notícia de que Antônio Nogueira tinha conseguido aumentar sua cõngrua para 100 mil réis deve ter repercutido entre os demais párocos. Seis deles encaminharam, conjuntamente, ao tribunal, um requerimento solicitando, «para melhor administração do pasto espiritual, e bom regimen daquelles Parochianos», que se lhes concedesse: cõngruas maiores; ajuda de custo para cavalgadura, viático e condução; entrega das antigas residências dos missionários para moradia; nomeação de coadjutores; estabelecimento de «conhecenças» ordinárias e benesses associadas aos sacramentos e festividades, tal como os fregueses portugueses pagavam nas demais paróquias. O tribunal despachou em contrário, mandando que se conformassem com a cõngrua estabelecida até posterior resolução da Coroa, ordenando que eles se dirigissem imediatamente às vigairarias para as quais tinham sido apresentados⁷¹.

O conselheiro José Mascarenhas, no entanto, apresentou voto em separado, no qual argumentou que o tribunal não estava mantendo coerência em seus despachos. Ele lembrou aos demais membros do tribunal que no dia 6 de novembro o tribunal havia deferido a favor do pedido de aumento de cõngrua do padre Estevão de Souza, da Vila de Almada. No dia 16 do mesmo mês tinha sido indeferida uma solicitação idêntica encaminhada pelo padre Antônio Nogueira, a mesma que já comentamos anteriormente, determinando que o requerente tomasse posse imediatamente da igreja para, só então, solicitar

⁷⁰ AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10677.

⁷¹ Cópia do Requerimento que fizeraõ os Clerigos oppozitores ás Igrejas das Aldeyas novamente erectas. AHU/BA – Avulsos, cx. 136, doc. 10541. Cf. também AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

aumento de cõngrua. Nesses dois casos, o tribunal teria exercido plenamente sua jurisdição, ou seja, havia deliberado sem aguardar por decisão régia, embora emitindo resoluções contraditórias. No requerimento em questão, no entanto, o tribunal tinha se eximido de exercê-la, determinando que os requerentes postulassem diretamente ao monarca e ao arcebispo suas queixas. Mascarenhas era favorável a que o tribunal se manifestasse imediatamente. Ele também defendia que os índios pagassem os mesmos direitos que os demais paroquianos, a fim de reconhecerem o valor de seus párocos⁷².

Ao saber do despacho do tribunal, datado de 20 de novembro de 1758, os mesmos párocos ingressaram com um segundo requerimento. Eles reforçaram os argumentos anteriores com citações de textos canônicos e mencionaram o caso do vigário de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Almada, que havia conseguido elevar sua cõngrua para duzentos mil réis, sugerindo que talvez tivessem tido acesso ao voto em separado de José Mascarenhas. A resolução final do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens lhes foi parcialmente favorável, estabelecendo a cõngrua das novas paróquias em 100 mil réis e a ajuda de custo em 25 mil réis, além da determinação de que as antigas instalações dos jesuítas servissem de residência paroquial e as terras dos missionários lhes fossem concedidas para passais. Esse último despacho foi dado no dia 15 de dezembro de 1758 e parece ter sido definitivo⁷³.

Outro requerimento coletivo foi encaminhado pelos novos párocos das igrejas das vilas de Tomar, Soure e Mirandela, junto com o pároco da vila de Abrantes, solicitando a nomeação de coadjutores para suas igrejas. Eles alegaram que já tinham obtido despacho favorável da parte do arcebispo, entretanto, precisavam que o Tribunal da Mesa autorizasse o pagamento de cõngruas aos coadjutores. O requerimento revela que no início de 1759 os párocos das igrejas do sertão ainda se encontravam na cidade, aguardando pronunciamento do tribunal antes de se dirigirem às paróquias nas quais estavam providos. A justificativa para o provimento de coadjutores baseava-se em duas razões: para que pudessem percorrer as distâncias de suas freguesias sem faltar com os sacramentos a seus fregueses e para que pudessem ter quem lhes assistisse na hora da doença ou quando precisassem se confessar, sem ter que se dirigir para outra paróquia. O Conselho deu parecer favorável aceitando apenas o segundo argumento, pois as novas paróquias eram pequenas e tinham poucos fregueses. Os membros do tribunal, entretanto, não se comprometeram a estabelecer o pagamento de cõngruas aos coadjutores, pois a carta régia de 8 de maio de 1758 as autorizava

⁷² AHU/BA – Avulsos, cx. 138, doc. 10687.

⁷³ Ibidem.

apenas para os párocos⁷⁴.

A questão dos coadjutores prolongou-se, pelo menos, até 1763, altura em que os dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens já estavam desfeitos. Em 1760, o arcebispo, D. José Botelho de Matos, recebeu resposta favorável ao seu pedido de renúncia do cargo, tendo a Coroa nomeado, em seu lugar, o bispo de Angola, Fr. Manoel de Santa Inês, que assumiu o governo do arcebispado a partir de julho de 1762⁷⁵. Durante esse intervalo, o arcebispado *sede vacante* foi governado pelo cabido, que cuidou de questões deixadas em aberto pelo Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens. Uma das suas resoluções foi a nomeação do padre Antonio Manuel Vieira como coadjutor da freguesia de Nossa Senhora das Candeias da Vila de Barcelos. O padre requereu do governo o pagamento de sua cômputa como coadjutor, mas o provedor-mor da Fazenda Real, Manoel de Matos Pegado Serpa, mediante informação passada por seu escrivão, entendeu que o pagamento não deveria ser feito, pois as paróquias criadas nas antigas aldeias tinham sido providas apenas de párocos e, devido à sua pequena extensão, não se fazia necessário nomear coadjutores. O argumento foi aceito pelo Conselho Ultramarino, ouvido o Procurador da Fazenda. Ou seja, manteve-se a decisão anterior de permitir a nomeação de coadjutores, sem, no entanto, lhes arbitrar cômputa, o que deve ter levado os párocos dessas igrejas a continuar sem coadjutores⁷⁶.

Ainda durante a permanência do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens na Bahia, outros agentes envolvidos com as mudanças encaminharam seus requerimentos aos conselheiros ultramarinos. O mestre escola da Sé, Antonio Gonsalves Pereira, fabricante e recebedor das fábricas das igrejas paroquiais do arcebispado, lembrou que as igrejas matrizes das paróquias da diocese recebiam de Sua Majestade ajuda de custo anual para as obras nas capelas, ornamentos e despesas necessárias ao culto divino, conforme provisão passada em 1727, sendo que as igrejas das vilas recebiam oito mil reis anuais, e as dos lugares e aldeias, seis mil. As novas igrejas eram muito pobres, e por estarem situadas em vilas, deveriam receber a mesma ajuda de oito mil reis. O tribunal entendeu ser

⁷⁴ AHU/BA – Avulsos, cx. 141, doc. 10922.

⁷⁵ RUBERT, Arlindo – *A igreja no Brasil. Op. cit.*, p. 34-35. Logo após sua nomeação, houve o rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé. Ele governou como arcebispo eleito até ser confirmado no cargo pelo papa, em agosto de 1770. Permaneceu pouco menos de um ano, vindo a falecer em 22 de junho de 1771.

⁷⁶ AHU/BA – Avulsos, cx. 145, doc. 11115. O requerimento foi feito antes de agosto de 1760 e a deliberação do Conselho Ultramarino (em Lisboa) foi tomada no ano seguinte. A provisão régia determinando que não se dessem cômputas para os coadjutores das igrejas erigidas nas antigas aldeias foi feita em 10 de abril de 1763 (AHU/BA – Avulsos, cx. 151, doc. 11566). Em 1799, o arcebispo D. Fr. Antonio Correia cita as freguesias de Barcelos, Santarém, Olivença, Soure, Mirandela, Tomar e Pombal, todas contando com apenas um clérigo. Entre as antigas aldeias, apenas a freguesia de Abrantes possuía dois clérigos, embora o vigário colado Antonio Correa de Macedo estivesse doente. AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 97, doc. 19051.

justo o requerimento, mas arbitrou o valor em apenas seis mil réis, «por serem menos populozas, e não serem cabezas de capitánias, como as outras, na que de prezente se lhes arbitra». Em suma, no entendimento de seus membros, as vilas indígenas eram vilas de direito, não o eram de fato⁷⁷.

A convivência entre índios e brancos nas mesmas paróquias

Em sentido completamente contrário ao que apontavam as resoluções de Sua Majestade, o pároco de Ipitanga, Antonio Gonsalves Fraga, encarregado de dar posse ao novo pároco de Abrantes, queixou-se perante o tribunal pelo fato de sua freguesia estar sendo desmembrada para a formação da nova paróquia. Ele alegou a pobreza da sua matriz, a qual, sendo uma das mais antigas do arcebispado, tinha sido desmembrada anteriormente para dar origem a outras, perdendo boa parte de seus fregueses, dos quais restavam apenas «Pardos, e Pretos, e os Brancos poucos, e de poucas poses». De fato, a freguesia de Ipitanga teve seu território desmembrado em 1718 para dar origem à paróquia do Espírito Santo do Inhambupe de Cima⁷⁸. Em 1757 foi novamente desmembrada para dar origem a duas novas paróquias, «huá no lugar da Mata, e outra no lugar da Torre», segundo Antonio Gonsalves⁷⁹. No parecer que redigiu sobre a criação de novas paróquias no arcebispado, em 1749, D. José Botelho de Matos recomendava que a paróquia de Santo Amaro do Ipitanga fosse dividida para a criação de duas novas freguesias, uma na Mata de São João e outra em Santa Ana do Inhambupe, povoações que ficavam a muitas léguas de distância da matriz. De acordo com o arcebispo, tal divisão não acarretaria problemas, por ser a vigararia do Ipitanga «a mais rendozza deste Certoão»⁸⁰.

No tocante à criação de Abrantes, Gonsalves argumentava que as novas paróquias não deveriam prejudicar as antigas, e que sendo criadas a partir das aldeias, não deveriam ter jurisdição definida em termos territoriais. Segundo sua opinião, os novos párocos deveriam ter jurisdição apenas sobre os índios, «porque nesa forma se contivera sempre ate ali a jurisdisam espiritual dos Padres Jezuitas, na qual sucediaõ os novos Parocos, que para a mesma gente, e nasam mandara V. Mg.e instituir»⁸¹.

O requerimento do vigário de Ipitanga tramitou por várias etapas. Em 11 de

⁷⁷ AHU/BA – Avulsos, cx. 141, doc. 10920.

⁷⁸ Parte da freguesia do Inhambupe de Cima tinha sido desmembrada de Ipitanga, parte de Nossa Senhora de Nazaré do Itapicuru de Cima. Cf. AHU – código 1276, ff. 112-116.

⁷⁹ Provavelmente seriam as freguesias de São Pedro do Açú da Torre e do Senhor do Bonfim da Mata, ambas criadas no século XVIII. Cf. COSTA E SILVA – *Os segadores e a messe. Op. cit.*, p. 69.

⁸⁰ AHU/BA – Avulsos, doc. 7751.

⁸¹ AHU/BA – Avulsos, cx. 141, doc. 10921.

dezembro, o tribunal o encaminhou ao pároco de Abrantes, nosso já conhecido Antônio Nogueira, que demonstrou estar bastante ciente da nova política da Coroa, ao contrário de Antonio Gonsalves, argumentando que a inclusão dos portugueses como paroquianos em Abrantes não dizia respeito apenas a uma questão territorial, era necessário promover a convivência entre portugueses e índios a fim de que,

*(...) com a ingerencia do trato das gentes, e com o magistrado da sua Republica se houvessem de estimular para o melhoramento da Policia Civil, que nunca tiverão e por iso respeitivamente a este intento se lhes devia franquear a entrada de outros naturaes, que com asoens devidas ao Culto Divino na sua mesma Parochia lhes servisem de exemplo*⁸².

Nogueira argumentou também que a perda destes fregueses acarretaria pouco prejuízo para o pároco de Ipitanga, que contava com 2.700 almas. De acordo com Nogueira, os poucos fregueses que viviam em Abrantes eram «ovelhas de tão pouca lã» que não fariam falta na antiga freguesia.

O pároco de Ipitanga respondeu à réplica apresentada por Antonio Nogueira insistindo que as mudanças determinadas por Sua Majestade diziam respeito apenas ao sacerdote que haveria de paroquiar os índios, com os regulares dando lugar aos seculares, e que a jurisdição dos novos párocos não deveria ser territorial, mas privativa dos índios. Essa era uma possibilidade prevista nos decretos do Concílio de Trento, lembrados pelo cônego Bernardo Almeida, procurador geral dos índios, que também se manifestou no processo. Ele apoiou a argumentação de Antonio Gonsalves, citando os decretos tridentinos referentes à matéria, os quais, na sua opinião, apesar de reforçarem a necessidade da ação episcopal e paroquial ser definida em termos territoriais, não excluíam a figura do pároco de certas famílias, gerações, nações ou povos, entre os quais se poderiam incluir os «párocos dos índios».

Segundo sua opinião,

(...) a civilizasam apontada só dependia do trato, e comunicasam dos mais Portuguezes, de que se não privava aos Indios, mas antes se conservavao em suas terras, e acrecia com os cazamentos, e não dependia dos exemplos de pagarem conhecensas, e ofertas, antes com eles era mui facil a introdusaõ, quando por ora só se cuidava em os aliviar em tudo, para mais facilmente terem aumento, e reduzirem se os Indios logo a melhor fortuna de bens, e a seo tempo se lhe iria introduzindo essa pertendida civilizasam, e teriaõ os Parocos maior crescimento

*de utilidade*⁸³.

Após apreciar também os pareceres do Tesoureiro-mor da Fazenda e do Juiz de Fora da cidade da Bahia, que havia sido o responsável pela criação da Vila de Abrantes, o tribunal deliberou, afinal, pela manutenção do desmembramento da freguesia e pela concessão de 35 mil réis como compensação para o vigário de Ipitanga pela perda dos seus fregueses⁸⁴. A nova paróquia ficou constituída por fregueses índios e brancos, os quais, segundo se infere, já frequentavam a mesma igreja. Em 1782, uma carta do arcebispo da Bahia informava que os moradores que viviam entre os rios Joanes e Jacuípe também pediam para ser incorporados à freguesia de Abrantes, que lhes ficava mais próxima, tendo em vista o «dano espiritual, q. padeciaõ pela distancia da sua freguezia». O prelado solicitou à rainha autorização para atender ao requerimento⁸⁵.

Concomitante às diligências do Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens na Bahia, D. José Botelho de Matos solicitou ao monarca renúncia ou desistência da mitra diocesana, em carta datada do dia 12 de setembro de 1758. O arcebispo tinha mais de 80 anos e alegou sua avançada idade e seu debilitado estado de saúde para que o rei aceitasse o seu pedido, permitindo que ele se retirasse para alguma capela fora da cidade com uma quantia suficiente para sua sobrevivência, paga pela Fazenda Real, já que não faria mais jus aos emolumentos do cargo⁸⁶.

A renúncia foi aceita pelo monarca e o cabido diocesano assumiu as funções do arcebispo, a partir de janeiro de 1760, incluindo a subdelegação da reforma apostólica da Companhia de Jesus, o inventário dos bens e a administração provisória das igrejas e capelas que lhes tinham pertencido, além da nomeação dos párocos das novas vilas criadas a partir das antigas aldeias dos índios. Em carta enviada ao recém-nomeado secretário de negócios ultramarinos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, ex-governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, os membros do cabido informam que estavam cientes das ordens relativas à ereção de vilas em «todas as Aldeas de Indios, que tiverem o competente numero». Portanto, é possível que o novo secretário, responsável pela execução das leis de 6 e 7 de junho de 1755 no Estado do Grão-Pará e Maranhão, tivesse encarregado o cabido de dar prosseguimento à ereção de vilas, incluindo aquelas cuja administração não havia pertencido aos jesuítas. No

⁸³ Ibidem. Este é o registro mais antigo da palavra «civilização», encontrado em nossa pesquisa. Como se sabe, trata-se de um neologismo, documentado na França, pela primeira vez, em 1756, na obra *L'ami des hommes*, de Mirabeau. Cf. SANTOS, Fabricio Lyrio – *Da catequese à civilização*. *Op. cit.*, cap. 5.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ AHU/BA – Avulsos, cx. 184, doc. 13582, f. 3.

⁸⁶ AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 19, doc. 3572.

entanto, não há nenhuma evidência que tal procedimento tenha sido adotado⁸⁷.

* * *

Com a atuação dos dois tribunais do Conselho Ultramarino e da Mesa da Consciência e Ordens, na Bahia, os jesuítas se viram afastados de suas aldeias, tendo que enfrentar uma crise mais ampla em Portugal e na Europa⁸⁸. Naquele momento, precipitaram-se os acontecimentos em direção à sua expulsão definitiva do reino e domínios ultramarinos lusitanos. Os jesuítas foram tidos como réus e promotores do atentado ao rei D. José na noite de 3 de setembro de 1758. Sua condenação pelo atentado encerrava qualquer possibilidade de reaproximação entre a Companhia de Jesus e a Coroa lusitana, dando lugar à sua condenação como conspiradores e regicidas. No dia 3 de setembro de 1759, saiu o decreto que determinava a expulsão, proscrição e desnaturalização dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos, o qual veio a ser publicado e executado na Bahia no início do ano seguinte⁸⁹.

Além de contribuir, indiretamente, para o processo de expulsão dos jesuítas em Portugal e seus domínios ultramarinos, o alvará de 8 de maio de 1758 promoveu a adoção de um novo modelo de colonização em relação aos povos indígenas e à catequese. Embora fuja do âmbito deste artigo avaliar em que medida esse modelo realmente foi posto em prática, é fato que a transformação das aldeias em vilas e paróquias trouxe mudanças significativas nas ideias e práticas vigentes em termos de colonização e catequese no Brasil, entre as quais, convém destacar o maior envolvimento do clero secular com a questão indígena. Por outro lado, a noção de «civilização», presente nas leis de 1755 e no alvará de 8 de maio de 1758, passaria a pautar cada vez mais a relação com os grupos indígenas, abrangendo aspectos «temporais» e «espirituais» do processo dito «civilizador» europeu.

⁸⁷ Cf. AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 29, doc. 5421.

⁸⁸ Podemos datar a extinção dos dois tribunais em janeiro de 1760, quando, simultaneamente, o Marquês do Lavradio tomou posse do governo da capitania e o cabido assumiu o governo da diocese. Os três conselheiros ultramarinos, no entanto, permaneceram no ultramar. José Mascarenhas havia seguido para o Rio de Janeiro para executar as mesmas diligências, enquanto Manuel Estevão e Antônio Coutinho compuseram a Junta da Administração da Fazenda Real, criada para a administração e venda dos bens anteriormente possuídos pela Companhia de Jesus, sequestrados por determinação régia (AHU/BA – Castro e Almeida, cx. 28, doc. 5350). Em 1762, Manuel Estevão queixava-se do mau estado de saúde e pedia para regressar ao reino (ibidem, cx. 31, doc. 5858). A ordem, no entanto, para que retornassem veio apenas em 1767, como já mencionamos no capítulo anterior. APEB – ordens régias, LXVII, ff. 566-567, doc. 133 e 133-A.

⁸⁹ Sobre a expulsão definitiva dos jesuítas da Bahia, cf. SANTOS, Fabrício Lyrio. «Te Deum laudamus»: A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). Salvador: UFBA, 2002. Dissertação de Mestrado em História.

Abreviaturas

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

LA CORRESPONDENCIA FAMILIAR EN EL ÁMBITO CONVENTUAL FEMENINO: CARTAS DE MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA A LA DUQUESA DE ALBUQUERQUE*

ELENA CHICHARRO CRESPO
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ, GRUPO LEA-SIECE
e.chicharro@edu.uah.es

RESUMEN: Durante los siglos XVI y XVII los conventos se convirtieron en el espacio privilegiado para la escritura femenina. Sor María de Jesús de Ágreda constituye un buen ejemplo de ello, ya que, además de los escritos de tipo ascético-místico que realizó, también mantuvo una ingente correspondencia con importantes personalidades de su tiempo, como el rey Felipe IV. En este artículo, se pretenden reflejar las principales características de la escritura epistolar de la época, mediante el análisis de la correspondencia privada que la religiosa mantuvo con la Duquesa de Albuquerque, a fin de dar a conocer dichas misivas analizando sus rasgos gráficos y orden epistolar, así como sus principales aspectos materiales y su tipología (cartas familiares).

PALABRAS-CLAVE: María de Jesús de Ágreda, Escritura conventual femenina, Escritura epistolar, Correspondencia privada, Carta familiar, Siglo XVII

ABSTRACT: During XVI and XVII centuries, convents became the privileged space for women's writing. Sor María de Jesús de Ágreda is a good example of this, because, besides the ascetic-mystical writings she performed, she also maintained a vast correspondence with important personalities of her time, as king Felipe IV. In this article, it is intended to reflect the main features of letter writing in that time through the analysis of nun's private correspondence that she had with the Duchess of Albuquerque, in order to make known these missives analyzing their graphic features and epistolary order, as well as their main material aspects and their type (family letters).

KEY-WORDS: María de Jesús de Ágreda, Female conventual writing, Letter writing, Private correspondence, Familiar letter, XVII Century

A partir de los siglos XVI y XVII la correspondencia escrita experimentó un importante impulso en toda Europa, en gran parte debido a la extensión social

*Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación *Cultura escrita y memoria popular: tipologías, funciones y políticas de conservación (siglos XVI a XX)*, (HAR2011-25944), dirigido por el Doutor Antonio Castillo Gómez y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

del alfabetismo, los descubrimientos geográficos, el aumento de las actividades productivas y comerciales, las relaciones diplomáticas y la mayor movilidad de los habitantes¹, debido a las guerras o, en el caso de España, a la emigración a América. Estas situaciones aumentaron la necesidad de comunicación e hicieron imprescindible la escritura, pese a las numerosas dificultades que afectaban al correo, que comenzó a organizarse entonces².

La extensión social del modelo epistolar se ve corroborada por la divulgación que tuvieron a partir del siglo XVI un gran número de manuales epistolares y de escritura, que trataron de regular el modo de escribir cartas, tanto oficiales como familiares³. Asimismo, la existencia de misivas con gran variedad de ejecuciones demuestra el pluralismo gráfico que existió en los siglos XVI y XVII⁴, producto no sólo de la citada extensión de la alfabetización, sino también de las diversas vías de acceso a la escritura que se dieron en dicho periodo⁵.

Debido a la vinculación de este género de escritura con el ámbito personal y privado, fue posible su difusión entre la población femenina, aunque, en el seno de una sociedad patriarcal, debió hacerlo desde el espacio doméstico o desde el interior de los conventos, con objeto de salvar las distancias para mantener el contacto con sus seres queridos ausentes⁶. Mientras que en otros ámbitos el conocimiento de la escritura por parte de las mujeres pudo ser menos necesario e incluso estar más afectado por el género y la condición social, en los conventos del siglo XVII las monjas dispusieron de mayores oportunidades para aprender, así como de tiempo, motivaciones y de un espacio para escribir: la celda. Por

¹ PETRUCCI, Armando — *La ciencia de la escritura. Primera lección de paleografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 96.

² BAHAMONDE MAGRO, Ángel; MARTÍNEZ LORENTE, Gaspar; y OTERO CARVAJAL, Luis Enrique — *Atlas histórico de las comunicaciones en España (1700-1998)*. Madrid: Correos y Telégrafos, 1998, p. 9, 11, 13, 17-18; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — 'Me alegraré que al recibo de ésta...' Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI a XIX). «Manuscripts», 29 (2011), p. 19-50; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — 'Muchas cartas tengo escritas'. *Comunicació epistolar i correu a l'Espanya Moderna*. En IGLESIAS, Josep Antoni (ed.) — *Comunicació: un itinerari històric*. Murcia: Nausicaá, 2013, p. 133-164; GARAY UNIBASO, Francisco — *Correos marítimos españoles. Correos marítimos españoles a la América española (Yndias occidentales): de 1514 a 1827*. Bilbao: Mensajero, vol. I, 1987, p. 24-36.

³ Acerca de los manuales epistolares, véanse los trabajos de SERRANO SÁNCHEZ, Carmen — *Los manuales epistolares en la España Moderna (siglos XVI-XVII)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2008. Trabajo de Suficiencia Investigadora (Fecha de lectura: 10 de diciembre de 2008); y SERRANO SÁNCHEZ, Carmen — 'Secretarios de papel'. *Los manuales epistolares en la España moderna (siglos XVI-XVII)*. En CASTILLO GÓMEZ, Antonio; y SIERRA BLAS, Verónica (dirs.) — *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas Moderna y Contemporánea*. Huelva: Universidad de Huelva (2014, en prensa).

⁴ RUIZ GARCÍA, Elisa — *La escritura humanística y los tipos gráficos derivados*. En RIESCO TERRERO, Ángel (ed.) — *Introducción a la Paleografía y la Diplomática General*. Madrid: Síntesis, 1999, p. 174-176.

⁵ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Escrituras y escribientes. Prácticas de la cultura escrita en una ciudad del Renacimiento*. Las Palmas de Gran Canaria: Gobierno de Canarias-Fundación de Enseñanza Superior a Distancia, 1997, p. 308-314.

⁶ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — 'Hablen cartas, callen barbas' *Escritura y sociedad en el Siglo de Oro*, «Historiar: Revista trimestral de historia», 4 (2000), p. 116-129.

ello, generaron una amplia producción epistolar que les sirvió como medio de aprendizaje y ensayo de la escritura, y como instrumento para escapar, en cierta medida, de la clausura de los conventos en que profesaban.

Con objeto de profundizar en el conocimiento de la escritura conventual femenina en la España del siglo XVII y, más concretamente, de la escritura epistolar familiar, en el presente artículo se ofrece un análisis de la correspondencia mantenida entre la religiosa María de Jesús de Ágreda y la Duquesa de Albuquerque, a fin de ejemplificar los rasgos característicos de dicha tipología a partir del estudio de un caso particular.

1. La escritura conventual femenina

Durante el Renacimiento y el Barroco las mujeres se vieron relegadas a un segundo plano en el ámbito intelectual, al que no se les permitía acceder debido a la consideración que de ellas se tenía entonces como ignorantes e inferiores a los varones⁷, tópico que el clero de la época contribuyó a extender entre la sociedad⁸. En este tiempo, eran más numerosas las mujeres analfabetas o menos diestras en la escritura, debido a la limitación de su alfabetismo y a los numerosos impedimentos a que debieron enfrentarse a la hora de expresarse por escrito⁹, pero hubo excepciones, como algunas mujeres de las clases altas a las que se les enseñaban algunas materias, o las religiosas, que solían saber leer y escribir¹⁰. Así, el claustro representó un lugar muy apropiado para que las mujeres pudieran desarrollar una actividad intelectual, dándoles la oportunidad de acceder a la cultura escrita¹¹, y de ejercer muchas tareas de las que quedaban relegadas en el mundo extramuros, sobre todo de tipo intelectual y de escritura¹². En los conventos, las mujeres podían continuar instruyéndose, ya que en ellos contaban con maestras y bibliotecas, disponiendo además de espacio y tiempo propios¹³, y aunque no supieran, aprendían a leer, escribir y cantar en latín¹⁴.

⁷ MORTE ACÍN, Ana — *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010, p. 207.

⁸ FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007, p. 88.

⁹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII*. En SÁEZ, Carlos; y CASTILLO GÓMEZ, Antonio (eds.) — *La correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*. Madrid: Calambur, vol. I, 2002, p. 94.

¹⁰ MORTE ACÍN, Ana — *Sor María de Ágreda como representante de la cultura escrita del Barroco*. En GONZÁLEZ DE LA PEÑA, María del Val (coord.) — *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*. Gijón (Asturias): TREA, 2005, p. 187..

¹¹ FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *Op. Cit.*, p. 63-64.

¹² MARTÍN, Luis — *Las hijas de los conquistadores*. Barcelona: Casiopea, 2000..

¹³ FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *Op. Cit.*, p. 68

¹⁴ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada*. En VV.

De este modo, la escritura conventual y la escritura femenina prácticamente se convirtieron en sinónimos durante esta época, donde las religiosas, desde su aislamiento en el convento y bajo la supervisión de sus superiores, dejaron de representar, en principio, una amenaza para el orden social establecido¹⁵.

En este sentido, las religiosas eran conscientes del atrevimiento que suponía escribir, por lo que buscaron formas de legitimar sus escritos. Uno de ellos fue someterse a la figura del confesor, ya que de este modo garantizaban, de cara a la sociedad, su producción escrita y la continuidad de su actividad literaria¹⁶. Los confesores eran los responsables de las religiosas a su cargo, que controlaban y supervisaban todo lo que estas escribían¹⁷, por lo que, en otras ocasiones, fueron ellos quienes empujaron a las religiosas a escribir¹⁸, viéndose estas obligadas a ello por el voto de obediencia¹⁹.

Los principales géneros practicados por las religiosas de los conventos de este tiempo fueron las autobiografías y vidas de santos, los escritos de devoción, las cartas, algunas formas de poesía y pequeñas piezas teatrales, en tanto que eran considerados «géneros menores», por lo que se creían «acordes a la capacidad intelectual de las mujeres»²⁰. Entre estos géneros, la vertiente más cotidiana

AA. — *La Madre de Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, p. 107; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 2006, p. 187-188.

¹⁵ MORTE ACÍN, Ana — *Op. cit.*, p. 187; POUTRIN, Isabelle — *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.

¹⁶ MORTE ACÍN, Ana — *Op. cit.*, p. 188.

¹⁷ BARBEITO CARNEIRO, María Isabel — *María de Ágreda fue también arcaduz*. En VV. AA. — *La Madre de Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, p. 80; MORTE ACÍN, Ana — *Op. cit.*, p. 207.

¹⁸ Es lo que se conoce como «escritura por mandato», [BOLUFER PERUGA, Mónica — *Escritura femenina y publicación en el siglo XVIII: de la expresión personal a la 'república de las letras'*. En ORTEGA, Margarita; SÁNCHEZ, Cristina; y VALIENTE, Celia (eds.) — *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado. XII jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, 1999, p. 205. Disponible en <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/134541.pdf>>. (Consulta realizada en 25/09/2012)] cuyo caso más evidente se observa en las autobiografías, como han estudiado POUTRIN, Isabelle — *Op. cit.*; HERPOEL, Sonja — *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*. Amsterdam: Rodopi, 1999; y CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Dios, el confesor y la monja. La autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII*. «Syntagma, Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura», 2 (2008), p. 59-76.

¹⁹ FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *Op. Cit.*, p. 71; MORTE ACÍN, Ana — *Op. cit.*, p. 207. En relación a la presencia del confesor en los escritos conventuales, véase FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *Discursos cautivos: vida, escritura y convento*. Valencia: Quaderns de Filologia-Anejos, 2004.

²⁰ BARANDA LETURIO, Nieves — *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna*. Madrid: Arco/Libros, 2005, p. 73-84; FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *'Mayor gloria de Dios es que lo sea una mujer...'* *Sor María de Jesús de Ágreda y Sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (sobre la escritura conventual en los siglos XVI y XVII)*. «Revista de Literatura», vol. LXX, 139 (2008), p. 32; GRAZIA PROFETI, María — *Mujer y escritura en la España del Siglo de Oro*. En ZAVALA, Iris M. (coord.) — *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, vol. II: *La mujer en la literatura española*. Barcelona: Anthropos, 1995, p. 247; MORANT, Isabel (dir.) — *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, vol. II: *El Mundo Moderno*. Madrid: Cátedra, 2006, p. 121-126, 142-143, 155-168, 199-208 y 690-691.

la conformaron las misivas, ampliamente producidas por dichas religiosas, coincidiendo, como ya se ha indicado, con un momento de crecimiento de la alfabetización y de una notable extensión de la escritura epistolar que tuvo lugar a comienzos de la Edad Moderna²¹. Al igual que otros escritos de monjas, las cartas eran el fruto de la negociación establecida entre la libertad de escribir, los temores a hacerlo (al ser mujeres las que escribían), la autocensura respecto de ciertos asuntos, las restricciones impuestas por determinados corresponsales, y la ya referida vigilancia ejercida por los superiores, factor este último que hizo que las religiosas normalmente vieran coartada su libertad a la hora de escribir sus misivas²², especialmente si no se trataba de correspondencias de carácter personal y, más aún, si estas no gozaban de una posición destacada en la jerarquía conventual.

En esta época la carta constituía un medio de comunicación privado e íntimo, que posibilitó la transmisión de sentimientos e ideas, pero también sirvió, entre otras funciones, como herramienta que permitió estrechar y definir relaciones sociales. Por medio de la carta los autores proyectaban una imagen de sí mismos y del lugar que ocupaban en la sociedad, utilizando para ello unas normas y códigos característicos del género²³. Por ello, las cartas seguramente sirvieron también como ejercicio de escritura para las religiosas del XVII, ya que con ellas, además de asimilar el propio modelo epistolar, podían aprender a escribir mediante la imitación de modelos caligráficos procedentes de las misivas de otras religiosas que tenían buena letra, o bien practicando la escritura en sus propias cartas²⁴.

2. María de Jesús de Ágreda, escritora de misivas: la correspondencia con la Duquesa de Albuquerque

En cuanto a María de Ágreda²⁵, se sabe que aprendió a leer y escribir siendo

²¹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *El mejor retrato de cada uno, la materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII*. «Hispania», LXV/3, 221 (2005), p. 849; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. Cit.*, p. 19-57.

²² COHEN IMACH, Victori — *Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas*. «Telar. Revista digital del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos», (2004), p. 29. Disponible en <http://www.filo.uned.edu.ar/centintit/ielar/revista_telar/index.htm>. [Consulta realizada en 18/09/2012]; LAVRIN, Asunción — *La celda y el siglo: epístolas conventuales*. En MORANA, Mabel (ed.) — *Mujer y cultura en la Colonia hispanoamericana*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1996, p. 144.

²³ CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2006) — *Op. cit.*, p. 55.

²⁴ CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2011) — *Op. cit.*, p. 31.

²⁵ Para conocer su biografía, véanse SECO SERRANO, Carlos (ed.) — *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Biblioteca de Autores Españoles, CVIII y CIX. Madrid: Atlas, 1958, que además contiene dos obras destacadas: *Tratados autobiográficos de la Madre Ágreda*, vol. II, p. 205-230, y *Vida de Sor María de Ágreda narrada por el padre José Ximénez de Samaniego como «Prólogo Galeato»*, a la *Mística Ciudad de Dios*, vol. II, p. 269-385; SERRANO y SANZ, Manuel — *Apuntes para una biblioteca de escrito-*

niña, según ella misma explica en su autobiografía²⁶, posiblemente en el seno familiar, perfeccionando posteriormente lo aprendido en el convento, pues, como se ha visto, era lo habitual en este tiempo²⁷. Aparte de su importante producción de carácter ascético-místico, destaca el elevado número de misivas que escribió, de las que actualmente se conservan más de 1.000, dirigidas no sólo a destacadas personas de la vida social de la monarquía hispánica del siglo XVII, como el rey Felipe IV, sino también a otras religiosas, familiares y miembros de la elite eclesiástica o de la baja nobleza²⁸.

En sus cartas, generalmente, emplea un tono formal y respetuoso al tratar con miembros de la elite, siendo más familiar con aquellos destinatarios con los que alcanzó un mayor grado de amistad (como en el caso de la Duquesa de Albuquerque, que se verá más adelante). En algunas de ellas, se aprecia la influencia que ejercieron sus confesores al impulsarla a escribirlas o a guardar copias de las misivas que enviaba y recibía²⁹, como sucedió con su correspondencia con Felipe IV, donde María de Ágreda actuaba principalmente como consejera espiritual³⁰. Sin embargo, en las cartas dirigidas a la Duquesa de Albuquerque, que aquí se tratan, la influencia de la figura del confesor no resulta tan evidente, lo que probablemente se deba al carácter más personal y privado de dichas misivas (en comparación con la correspondencia dirigida al monarca), y al grado de abadesa que poseía desde la temprana edad de 25 años, lo que le permitió adquirir cierta autonomía y dejar a un lado las directrices de sus confesores, al menos en lo que respecta a estas misivas privadas.

De María de Ágreda se han estudiado fundamentalmente sus manuscritos religiosos y su correspondencia con el rey Felipe IV, aunque también se ha trabajado sobre otras misivas suyas enviadas a miembros destacados de la sociedad de su época³¹. Sin embargo, las cartas que dirigió a la Duquesa de

ras españolas. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1903; y SILVELA, Francisco — *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del señor rey don Felipe IV*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 2 vols, 1885.

²⁶ MORTE ACÍN, Ana — *Op. cit.*, p. 225-226; SECO SERRANO, Carlos — *Tratados Autobiográficos...*, *Op. cit.*, p. 205-230.

²⁷ CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2000) — *Op. cit.*, p. 107.

²⁸ MORTE ACÍN, Ana (2010) — *Op. cit.*, p. 246.

²⁹ Sus confesores fueron: fray Juan de Jesús de Torrecilla (habitual), fray Juan Bautista de Santa María, fray Tomás Gonzalo (esporádicos), y el más importante que la animó a mantener correspondencia con el rey: Francisco Andrés de la Torre, que la dirigió hasta 1647, desde que comenzara su labor como confesor en 1623. Por último, cabe destacar a Andrés de Fuenmayor, que fue su confesor desde 1655.

³⁰ MORTE ACÍN, Ana — *Op. cit.*; SECO SERRANO, Carlos — *La Madre Ágreda y la política de Felipe IV*. En VV. AA. — *La Madre de Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, p. 11.

³¹ BARANDA LETURIO, Consolación — *Las cartas de Sor María Jesús de Ágreda a D. Fernando y D. Francisco de Borja: los manuscritos de las Descalzas Reales*. En ZUGASTI, Miguel (ed.) — *Sor María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Soria: Cátedra Internacional Alfonso VIII, 2008, p. 13-32.

Albuquerque, las más desconocidas de toda su correspondencia, no se han analizado en conjunto hasta ahora. Por desgracia, en ningún caso se conservan las repuestas de la Duquesa a las cartas que conforman este conjunto epistolar.

Estas misivas, fechadas entre agosto de 1649 y marzo de 1665, se conservan en el Archivo Histórico Nacional (AHN)³². Todas fueron manuscritas por María de Ágreda, exceptuando dos de ellas, correspondientes al final del periodo señalado, que muestran una letra diferente, posiblemente derivada de una delegación gráfica por parte de la autora a otra religiosa en los momentos en que estuvo impedida para escribir por hallarse enferma.

La Duquesa de Albuquerque a la que van destinadas dichas misivas era Juana Francisca de Aux Armendáriz Afán de Rivera y Saavedra, fallecida en 1696, que fue la II Marquesa de Cadreita y IV Condesa de la Torre. Fue un importante personaje durante el virreinato en Nueva España de su esposo, el VIII Duque de Albuquerque, al que se aludirá más adelante, y Camarera Mayor de la reina de España durante el último cuarto del siglo XVII, hasta que por grave enfermedad, en 1696, se nombró a la Duquesa de Frías³³.

Estas misivas se inscriben en la tipología de las epístolas familiares³⁴, ya que muestran la estrecha relación de amistad existente entre María de Ágreda y la Duquesa de Albuquerque. Al igual que otras correspondencias familiares del siglo XVII, se caracterizan por el empleo de un tono próximo (indicativo de confianza y familiaridad entre ambas, aunque marcando cierto distanciamiento debido a la categoría de la destinataria: «vuestra excelentísima») y de un estilo claro y sencillo³⁵; así como por el recurrente uso de los temas característicos de la correspondencia familiar: la constante preocupación de la remitente por conocer el estado de salud y las noticias más destacadas sobre la vida diaria de su interlocutora y sus familiares, enfermedades, noticias de

³² AHN, *Diversos-Colecciones*, 11, N. 876. Debo agradecer esta referencia documental al profesor Antonio Castillo Gómez, de la Universidad de Alcalá, que fue quien me impulsó a trabajar sobre este conjunto epistolar. Está compuesto por un total de dieciséis cartas, junto a las que también se encuentran un documento que contiene una relación de las gracias que se obtienen con las reliquias de un rosario e inventarios de objetos que pertenecieron a la religiosa.

³³ Para conocer más detalles de su biografía, véanse FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco — *Historia genealógica y heráldica de la Monarquía Española, Casa Real y Grandes de España*. Sevilla: Fabiola de Publicaciones Hispalenses, Tomo X, 2003; FERNÁNDEZ GARCÍA, Ricardo — *Patronazgo de las artes en torno a la Madre Ágreda. Los legados de una religiosa indiana y de la casa ducal de Albuquerque*. En VV. AA. — *El papel de sor María Jesús de Ágreda en el Barroco Español*. Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, p. 105-153; y RODRÍGUEZ VILLA, Antonio — *Dos viajes regios (1679-1666)*. «Boletín de la Real Academia de la Historia», Tomo 42 (1903), p. 250-278.

³⁴ BOUZA ÁLVAREZ, Fernando — *Corre Manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001, p. 140; y MARTÍN BAÑOS, Pedro — *Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas*. En BOUZA, Fernando (coord.) — *Cultura Epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. «Cuadernos de Historia Moderna». Anejos, Anejo IV (2005). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 19-24.

³⁵ MARTÍN BAÑOS, Pedro (2005) — *Op. cit.*, p. 21.

embarazos y nacimientos, los viajes de la Duquesa por España o fuera del país, la preocupación por la posible pérdida de las cartas y de los regalos enviados o por el funcionamiento del correo.

Junto a estos, las misivas de María de Ágreda emplean con frecuencia otros tópicos característicos de las cartas familiares elaboradas por las religiosas del siglo XVII³⁶, como el temor a cansar a la destinataria con las cartas debido a su extensión y a la abundancia de noticias: «No ha sido falta de voluntad la dilación en escribir a *vuestra excelentísima*, sino temor de cansar a *vuestra excelentísima* con la frecuencia de cartas tan inútiles como las mías³⁷, o «*Vuestra excelentísima* me perdone lo que la he cansado³⁸; la constante preocupación por animar a la Duquesa, intentando consolarla en sus preocupaciones, enfermedades, y problemas: «Anímese amiga mía, dilate el ánimo y no se aflija con discursos, porque no hay mayor trabajo que el mal llevado³⁹; la reiteración del deseo de sufrir los males que afectaban a la destinataria, para librarla de ellos y aliviarla: «y le aseguro carísima que se ferborica (sic) mi deseo en aliviarla si pudiera, aunque fuera con mi sangre⁴⁰; la referencia al envío de regalos de tipo devocional; la petición de favores relacionados con la comunidad religiosa y el convento (limosnas, dádivas, etc.); la constante mención a la ofrenda de oraciones para procurar el bienestar de la Duquesa y su familia o para favorecer la descendencia masculina de la Casa Ducal (para que la Duquesa, y luego su hija Ana de la Cueva, tuvieran un hijo varón⁴¹); y, por último, las disculpas por no haber enviado cartas debido a las enfermedades o dolores que padecía la religiosa, como la perlesía, que le causaba debilidad muscular y en ocasiones temblores en el brazo derecho que le impedían escribir, como ella misma explica

³⁶ Estos tópicos se citan en los trabajos de AHUMADA BATLLE, Laia de — *La carta privada a l'època moderna: un epistolari conventual femení inèdit*, «Manuscripts», 29 (2011), p. 55; BARANDA LETURIO, Consolación — *María de Jesús de Ágreda, Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*. Madrid: Castalia, Instituto de la Mujer, 1991, p. 34; BARBEITO CARNEIRO, María Isabel — *Op. cit.*, p. 80-83; COHEN IMACH, Victoria — *Op. cit.*, p. 34; y FERRÚS ANTÓN, Beatriz — *Op. cit.*, p. 84.

³⁷ AHN, *Diversos-Colecciones*, 11, N. 876, doc. 9r. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 15 de abril de 1662. La numeración atribuida a las cartas corresponde al cifrado archivístico a lápiz que incluyen en el margen superior izquierdo. En las citas se ha actualizado el texto, omitiendo la presencia de signos escritos como las cruces de encabezamiento que realizó la autora al comienzo de cada folio, así como la señalización de los cambios de renglón y página con respecto al manuscrito original. Se han corregido y regularizado, según los usos actuales, la separación de algunas palabras, los signos de puntuación, la acentuación, el empleo de mayúsculas, el uso de las dobles grafías y la ortografía a fin de facilitar la lectura de las citas. Las partes de los términos abreviados que no figuran en las cartas manuscritas se han indicado por extenso y en cursiva. Se han respetado los errores cometidos por María de Ágreda, manteniendo su escritura original y señalándolos mediante el adverbio sic, para indicar que no se trata de erratas de la transcripción actual.

³⁸ *Ibidem*, doc. 7, f. 2r. (2 de enero de 1662).

³⁹ *Ibidem*, doc. 2r-v. (1 de noviembre de 1657).

⁴⁰ *Ibidem*, doc. 4r. (31 de mayo de 1659).

⁴¹ María de Ágreda expresa este deseo de favorecer la descendencia masculina de la Casa Ducal de Albuquerque en las cartas segunda, séptima, octava, undécima y decimoquinta. Sobre esta numeración, que se empleará más adelante en sucesivas ocasiones, véase la nota 37.

en algunas de estas cartas, además de otros males derivados de las condiciones de vida existentes en los conventos de este tiempo: «Hame impedido para no poder continuar nuestra corespondencia (sic) la falta de salud, que ha sido muy grande y he padecido un temblor al brazo derecho, que escribo con grande dificultad⁴²».

Estas misivas, del mismo modo que sucede con otras cartas familiares de la época, carecen de una intimidad completa al conformar un medio de comunicación de grupo⁴³, pues informan sobre la vida diaria de sus corresponsales, aportando además breves datos sobre otras personas procedentes del entorno familiar de ambas partes, ausentes en el momento de redacción de la carta. Esas personas aparecen sobre todo mencionadas en el apartado correspondiente a la despedida (para transmitirles saludos y buenos deseos), pero en otras ocasiones son citadas en los momentos en que se refieren sus encargos de informar o saludar al destinatario de su parte. Estas circunstancias se observan en algunos pasajes de las cartas que María de Ágreda dirigió a la Duquesa de Albuquerque: «Amiga mía, al señor duque hago una petición de dos señoras huérfanas sobrinas de don Alonso de Camargo, para que les cobren un dinero, y les mandó su tío. *Vuestra excelentísima* se lo acuerde a su excelencia⁴⁴, «Sor Jerónima besa la mano de *vuestra excelentísima*, y que los días pasados escribió y envió (sic) a *vuestra excelentísima* una cajita con unas cositas de devoción, y no sabe si *vuestra excelentísima* la recibido (sic)⁴⁵, o «A mi señora doña Ana beso la mano, y la invió (sic) afectuosas memorias, y al señor duque⁴⁶.

En esta correspondencia también se distingue el carácter comunitario de las epístolas de forma especial en los pasajes donde María de Jesús de Ágreda confiesa haber leído las misivas enviadas y recibidas por otra monja, lo que no es de extrañar, pues como abadesa podía supervisar las correspondencias del resto de religiosas de su comunidad: «que he leído las cartas de mi querida amiga con gran copia de lágrimas de compasión de los trabajos que *vuestra excelentísima* padece⁴⁷, o «He visto la carta que *vuestra excelentísima* ha escrito a sor Francisca, y me ha enternecido mucho su grande padecer de *vuestra excelentísima*.»⁴⁸.

Por todo ello se aprecia el carácter familiar de esta correspondencia, pues, como se observa en otros ejemplos del siglo XVII, incluyen recados y encargos de otros familiares y conocidos, como se verá en algunos ejemplos citados más

⁴² *Ibidem*, doc. 13, f. 1r. (11 de octubre, sin año).

⁴³ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 875..

⁴⁴ *Ibidem*, doc. 5, f. 2v. (27 de junio de 1659).

⁴⁵ *Ibidem*, doc. 9v. (15 de abril de 1662).

⁴⁶ *Ibidem*, doc. 12, f. 1v-2r. (21 de marzo de 1665).

⁴⁷ *Ibidem*, doc. 4r. (31 de mayo de 1659).

⁴⁸ *Ibidem*, doc. 10v. (25 de julio de 1664).

adelante, reflejando así el sentido familiar y comunitario que cobraba en este tiempo la práctica epistolar, que se prestaba a una lectura compartida, en voz alta, y sucesiva por distintos corresponsales, conformando una comunidad de escritura⁴⁹. De este modo es posible afirmar que las cartas familiares constituyeron un medio de comunicación interpersonal que contribuyó a la formación de redes de intercambio de información, ya que se escribía por y para muchos⁵⁰.

3. Materialidad y escritura

Las características materiales que muestran las cartas que María de Ágreda envió a la Duquesa de Albuquerque son similares a las que se observan en otras misivas familiares de su tiempo⁵¹. Solían escribirse en folios o bifolios, que después se plegaban hasta obtener un cuadrado donde se anotaba el sobrescrito (nombre del destinatario, tasas y otros datos) y se ponía el lacre que las cerraba. En su correspondencia con la Duquesa, María de Ágreda empleó pliegos de papel conformados por bifolios⁵², generalmente escritos en ambas caras de la primera hoja y en el recto de la segunda, aunque algunos ejemplares ocupan los dos lados de ambos folios y otros únicamente ambas caras del primero. Dicho formato fue el más extendido en su época y lo emplearon de forma habitual las religiosas, que en algunos casos también utilizaron el cuarto de pliego⁵³.

En cuanto a la disposición de la escritura, la religiosa agredana no siempre respeta los márgenes del soporte escrito, pues, como puede verse en algunos de sus ejemplares, a veces invade el margen izquierdo con su caligrafía (Figura 1). Este fenómeno se observa con frecuencia en las misivas conventuales del siglo XVII, donde incluso la escritura llega a saturar el soporte gráfico, a diferencia de lo que recomendaban los manuales epistolares de la época⁵⁴. Sin embargo, María de Ágreda muestra una buena competencia escrita en sus misivas, propia de un nivel alfabetizado, pues cumple las normas básicas de distribución del texto en el soporte gráfico teniendo en cuenta la extracción social de la destinataria (la

⁴⁹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 874-875.

⁵⁰ BOUZA ÁLVAREZ, Fernando — *Op. cit.*, p. 144; BOUZA ÁLVAREZ, Fernando — *La correspondencia del hombre práctico. Los usos epistolares de la nobleza española del Siglo de Oro a través de seis años de cartas del tercer conde de Fernán Núñez (1679-1684)*. En BOUZA, Fernando (coord.) — *Cultura Epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. «Cuadernos de Historia Moderna». Anejos, Anejo IV (2005). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 134-135..

⁵¹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 31; PETRUCCI, Armando — *Scrivere Lettere: Una storia plurimillennaria*. Roma: Laterza, 2008, p. 90..

⁵² Puede comprobarse en la FIGURA 4, donde se aprecia el pliego interno del bifolio en el margen derecho..

⁵³ Esta circunstancia puede apreciarse en las cartas de la religiosa Benedicta Teresa: AHN, *Inquisición*, leg. 36921, ff. 478-731. CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 854; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 31-33 y 36-38.

⁵⁴ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 861; SERRANO SÁNCHEZ, Carmen — *Op. Cit.*; y SERRANO SÁNCHEZ, Carmen — *Op. cit.*

Duquesa) y su posición respecto a esta (inferior en escala social). Así, respeta los márgenes y espacios blancos «de cortesía», y separa los elementos más significativos del texto con respecto al cuerpo de la carta, como la invocación religiosa en forma de cruz que encabeza todas las páginas de cada misiva, al igual que hacían comúnmente otras religiosas de la época en sus epístolas⁵⁵; la invocación verbal nominal; la dirección, compuesta por el nombre y el título de la destinataria, en caso de incluirla (como se aprecia en las cartas cuarta a octava y duodécima a decimocuarta); el saludo inicial; y su propia firma y postdatas (Figura 2).

Por otra parte, María de Ágreda escribe de forma continua y sin separar los párrafos, dejando estrechos espacios interlineales muchas veces invadidos por los trazos superiores e inferiores de las letras, lo que resta legibilidad a sus misivas a pesar del cuidado que demuestra por realizar una letra clara que garantice su comprensibilidad. Las dota de un aspecto saturado, que aumenta en los ejemplares que incluyen más texto en el margen izquierdo de las últimas páginas, como se observa en las cartas segunda a sexta, posiblemente debido a la falta de papel para escribir (Figura 1). El hecho de emplear una escritura continua sin apenas utilizar signos de puntuación puede causar la falsa impresión de que María de Ágreda contaba con cierta impericia o discontinuidad en el hábito de escribir, cuando en realidad dichos rasgos señalan, aparte de la falta de normalización de la lengua en este tiempo, la presencia de la oralidad en sus cartas, algo muy propio del género epistolar⁵⁶. Esto mismo parecen demostrarlo las vacilaciones que comete la religiosa en la unión y separación de ciertas palabras⁵⁷, el uso que efectúa de algunos diminutivos⁵⁸ y la abundancia de frases formularias, posiblemente derivadas de lecturas religiosas, sermones (de ahí el componente oral), y seguramente también por la preparación que realizaba en este periodo de la segunda versión de su obra *Mística Ciudad de Dios*.

Las misivas que la religiosa agredana dirigió a la Duquesa de Albuquerque se estructuran en cinco partes principales, que conforman el esquema compositivo característico del género epistolar⁵⁹. En las cartas de María de Ágreda dicha estructura se inicia con la habitual invocación religiosa simbólica en forma de

⁵⁵ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma*. En PALOMO, Federico (ed.) — *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en los imperios ibéricos de la Edad Moderna*. Cuadernos de Historia Moderna. Anejos, Anejo XIII, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, (2014, en prensa), p. 11.

⁵⁶ BOUZA ÁLVAREZ, Fernando — *Op. cit.*, p. 139-140; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 194.

⁵⁷ Separa y escribe incorrectamente expresiones como «fielamiga» (fiel amiga), «demialma» (de mi alma), «me alegrado» (me he alegrado), «corespondiencia» (correspondencia), «excelte» (excelente), «Anguel» (ángel), «felidado» (felicidad), «recebido» (recibido), o «hellado» (he hallado).

⁵⁸ Entre otros términos «sobrinica» o «grandecicas».

⁵⁹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 854.

cruz, que encabeza todas las páginas de cada carta, seguida de su forma verbal nominal: «Jesús, María». Este rasgo, junto al estilo de redacción de fuerte impronta religiosa que utiliza, son los únicos elementos que diferencian tanto sus misivas como las de otras religiosas coetáneas respecto a las epístolas de emisores laicos, en tanto que estos incorporan en la invocación solamente el signo de la cruz, que a veces resulta imperceptible⁶⁰.

A continuación incluye el saludo, donde indica la dirección, detallando el nombre y el título de la destinataria («Señora duquesa de Alburquerque»)⁶¹, después la salutación, similar en todas las cartas aunque con leves variantes⁶², y la captación de benevolencia, donde refiere las anteriores correspondencias. Seguidamente inserta la *narratio* o texto de la carta; la *conclusio*, compuesta por la *petitio* o captación de benevolencia⁶³; la datación tópica y crónica⁶⁴; la habitual expresión de humildad y sumisión: «Fiel sierva y amiga de vuestra excelentísima» (en las cartas tercera, sexta a octava y decimotercera); y, por último, la suscripción autógrafa⁶⁵, tras la que se incluyen las postdatas, que únicamente aparecen en las misivas primera, séptima, octava, duodécima y decimotercera.

En el plano gráfico, tanto la escritura que emplea María de Ágreda en su correspondencia como la caligrafía presente en los escritos de otras religiosas del siglo XVII resultan difíciles de adscribir a las clasificaciones paleográficas actualmente en uso o a las tipologías descritas en los manuales epistolares de su tiempo⁶⁶, en la medida en que incorporan ejecuciones variadas y diversos rasgos personales, producto de los desiguales niveles de alfabetización de sus autoras. A ello se suma el referido pluralismo gráfico que existió durante el siglo XVII⁶⁷, que acabó desembocando en la aparición de la individualización gráfica, lo que dificulta aún más la identificación de la tipología de letra utilizada por dichas religiosas en sus escritos. Sin embargo, la caligrafía de María de Ágreda

⁶⁰ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 11.

⁶¹ La dirección aparece indicada en las cartas cuarta a octava, y duodécima a decimocuarta.

⁶² El saludo más habitual en las cartas es «Amiga y señora de mi alma, sea el Altísimo en la de vuestra excelentísima y comuníqueme sus dones con liberal mano», que aparece en la carta octava (*Ibidem*, doc. 8, f. 1r.; 20 de enero de 1662), aunque en las misivas primera, séptima, duodécima y decimotercera aparece en la forma «Excelentísima señora mía y amiga de mi alma, sea el Altísimo en la de vuestra excelentísima y comuníqueme sus dones con liberal mano».

⁶³ «Su majestad me guarde a vuestra excelentísima felices años» (*Ibidem*, doc. 6v.; 23 de abril de 1660), o «[...] guárdeme Dios a vuestra excelentísima cuanto deseo», como aparece en las cartas tercera, cuarta, octava y duodécima.

⁶⁴ Normalmente indicada mediante la fórmula «En la Concepción descalza de Ágreda», seguida de la fecha en el caso de las cartas segunda, quinta, sexta, octava, décima y duodécima, mientras que en la carta decimotercera solamente se incluye la datación crónica, sin indicar el lugar. El resto de misivas incluyen la indicación del lugar en la forma «en la concepción de Ágreda».

⁶⁵ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 854; CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 11-12.

⁶⁶ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 866-872.

⁶⁷ RUIZ GARCÍA, Elisa — *Op. cit.*, p. 174-176.

ofrece unos rasgos que la aproximan bastante a la tipología gráfica bastarda⁶⁸, que Carmela Mattza describe como una «bastardilla de trazado irregular»⁶⁹, a la que dota de un aspecto característico debido a la singular ejecución que efectúa de algunas grafías (Figura 3)⁷⁰. Suele escribirla en módulo medio, aumentando únicamente su tamaño en las cartas que elaboró durante las épocas de convalecencia, cuando tenía dificultades para escribir (Figura 4)⁷¹, en las que, además, prolonga los trazos de la escritura, de tal forma que emplea un mayor espacio gráfico en comparación con las misivas que realizó con anterioridad (Figuras 5 y 6). Lejos de lo que estos aspectos puedan dar a entender, la religiosa agredana, como se ha indicado, contaba con un buen nivel de competencia escrita, corroborado por la caligrafía que utiliza en sus manuscritos, propia de una persona habituada a escribir, y por el dominio del lenguaje que demuestra en su correspondencia, caracterizado por el tono de humildad y servidumbre propio de las epístolas conventuales femeninas⁷².

Todos los aspectos vistos hasta el momento en las misivas de María de Jesús de Ágreda ejemplifican las características propias del género epistolar y, más concretamente, de la tipología de las cartas familiares. Los rasgos materiales que se han observado en la correspondencia de la religiosa agredana demuestran cómo la materialidad de las misivas permite conocer la destreza gráfica de sus autores, e incluso su posición social y la frecuencia con que escribieron⁷³. Así, la escritura presente en las cartas de María de Ágreda refleja su nivel de competencia gráfico-lingüística y, por tanto, su grado de alfabetización, que era elevado, pese a apreciarse en sus misivas ciertos rasgos que pueden malinterpretarse como signos de una posible dificultad de escritura. En tal caso, esta se derivaría de las carencias que pudiera encontrar la religiosa en su educación (primero en el ámbito doméstico y posteriormente en el convento), que, como se observa en otras religiosas del siglo XVII, era algo habitual, teniendo en cuenta las dificultades de acceso a la escritura a que debieron enfrentarse las mujeres de la época en el marco de una sociedad donde el tópico de la ignorancia femenina estaba ampliamente extendido. No obstante, en el caso de María de Ágreda parece más acertado pensar que dichos rasgos simplemente se debieron a las circunstancias en que escribió sus misivas (horas nocturnas, premura para

⁶⁸ *Ídem*.

⁶⁹ MATTZA, Carmela — *María Jesús de Ágreda*. En JAURALDE POU, Pablo (dir.) — *Biblioteca de Autógrafos Españoles I (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Calambur, 2008, p. 17.

⁷⁰ Exagera el trazo inferior de algunas letras, y escribe la «d» en su forma uncial, prolongando su trazo superior de modo que acaba adoptando una apariencia de bucle.

⁷¹ Esto se observa en las cartas décima a decimocuarta.

⁷² BARBEITO CARNEIRO, María Isabel — *Op. cit.*, p. 81; y AHUMADA BATLLE, Laia de — *Op. cit.*, p. 55.

⁷³ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 866.

enviarlas, especialmente si el mensajero encargado de llevar la correspondencia se hallaba presente y a la espera, etc.⁷⁴), sobre todo teniendo en cuenta que demostró en sus obras de contenido religioso su alto nivel intelectual. De este modo se explican las disculpas que en ocasiones realiza sobre la letra empleada en sus misivas, que ya se han visto en citas anteriores: «Vuestra excelentísima se lo acuerde a su excelencia y perdone la mala letra, que estoy sangrada»⁷⁵, o «Yo me hallo con principios de perlesía y un temblor al brazo derecho, con que escribo de mala letra y dificultosamente»⁷⁶. Esta «mala letra» a la que alude María de Ágreda se debía únicamente a su mal estado de salud y no a un desorden gráfico que, por el contrario, sí se aprecia en las cartas de otras religiosas de su tiempo, quienes excusaron igualmente su deficiente caligrafía⁷⁷.

4. La comunidad epistolar

Como otras correspondencias de su tiempo, las misivas de María de Ágreda a la Duquesa testimonian una práctica de escritura familiar y comunitaria, como demuestran los recados y encargos de diferentes personas que incorporan⁷⁸. Así, es posible afirmar que mediante la correspondencia se creaban comunidades epistolares compuestas por diversos miembros, entre los que se hallaban tanto los destinatarios y autores de las misivas como los familiares y conocidos de su entorno, para los que también se escribía.

Además de la Duquesa, a la que se ha hecho referencia páginas atrás en cuanto que destinataria de esta correspondencia, entre las principales personalidades mencionadas en las misivas de María de Ágreda, se encuentra Francisco Fernández de la Cueva y Enríquez de Cabrera (1619-1676), VIII duque de Albuquerque y VI marqués de Cuéllar, hijo del VII duque de Albuquerque (Francisco III Fernández de la Cueva). En 1653, con 34 años de edad, fue nombrado Virrey de Nueva España, donde debió desplazarse tras su nombramiento, de ahí las ausencias de los Duques que refiere María de Ágreda en sus cartas. También realizó importantes obsequios y amasó una copiosa fortuna, por lo que ganó fama en la Corte madrileña, y a su regreso a España recibió el nombramiento como Mayordomo Mayor de la emperatriz, convirtiéndose posteriormente en Consejero de Estado (1666) y Virrey de Sicilia⁷⁹.

⁷⁴ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 12-13.

⁷⁵ *Ibidem*, doc. 5, f. 2v. (27 de junio de 1659).

⁷⁶ *Ibidem*, doc. 4r-v. (31 de mayo de 1659).

⁷⁷ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 12-13.

⁷⁸ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *Op. cit.*, p. 875.

⁷⁹ Para conocer más detalles de su biografía, véanse FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco (2003) — *Op. cit.*; MONTORO, José — *Relación de Virreinos y biografía de Virreyes españoles en América*. Barcelona: Editorial Mitre, 1984; y RODRÍGUEZ VILLA, Antonio — *Op. cit.*, p. 250-278.

La única hija de su matrimonio con la duquesa Juana Francisca de Aux Armendáriz fue Ana Rosalía Fernández de la Cueva y Díez de Aux Armendáriz (1647-1716), a la que también se menciona en las cartas de la religiosa como Ana de la Cueva. Esta heredó todos los títulos de sus padres a excepción de la casa ducal y, al contraer matrimonio en 1665 con su tío Melchor Fernández de la Cueva (1625-1686), IX duque de Albuquerque, se convirtió en duquesa consorte⁸⁰.

Tanto la Duquesa como su hija mantuvieron una importante vinculación con Francisca Ruiz de Valdivieso (1614-1677), que fue camarera de la primera y aya de la segunda. Francisca, natural de Ágreda, era hija de Mateo Ruiz de Valdivieso y María Arrieta y Araciél. Contrajo matrimonio con Francisco de Echarri y en 1640 salió de su localidad natal para servir a los duques de Albuquerque como camarera y aya, primero en la villa y Corte de Madrid y más tarde en Nueva España, mientras el Duque ocupaba el virreinato (entre 1653 y 1660). Durante su estancia en Ágreda y más tarde en la Corte seguramente conoció la fama que alcanzó sor María de Jesús, por lo que se interesaría por ella hasta que finalmente tomó la decisión de profesar como religiosa en su convento, adoptando entonces el nombre de Francisca María de Jesús, hecho al que alude María de Ágreda en la séptima de sus cartas aquí estudiadas:

Amiga de mi corazón, ya *vuestra excelentísima* sabe lo que la buena doña Francisca Ruiz de Baldivieso ha obligado a esta comunidad con limosnas y dádivas. Las religiosas reconocidas de esta piedad, y por lo que yo la amo y estimo, y pareciéndome la conviene, la hemos convidado con nuestra casa y compañía para que sea religiosa, y lo restante de su vida lo pase en servicio de Dios y dedicada a esposa de Cristo *nuestro* señor. Yo deseo sea con beneplácito y gusto de *vuestra excelentísima* y del señor duque, y recibiendo su bendición suplico a *vuestra excelentísima* tenga por bien que esta alma se sacrifique a Dios, pues perdiéndola *vuestra excelentísima* en cosas materiales y servicio terreno, la ganará para que como agradecida sierva encomiende a *vuestra excelentísima* a Dios y a toda su casa, y toda la comunidad hará lo mismo⁸¹.

El 14 de febrero de 1662 Francisca tomó el hábito en la Concepción de Ágreda, profesó al año siguiente el 2 de abril de 1663, y cuando falleció el 29 de junio de 1677, cedió todos sus bienes al convento agredano⁸².

⁸⁰ Sobre su biografía, véase FERNÁNDEZ DE BETHENCOURT, Francisco — *Op. cit.*

⁸¹ *Ibidem*, doc. 7, f.1v. (2 de enero de 1662). Francisca Ruiz también aparece citada en las cartas segunda a quinta, y ya como religiosa en las cartas séptima a undécima y decimotercera.

⁸² FERNÁNDEZ GARCÍA, Ricardo — *Op. cit.*, p. 105-153; y MORTE ACÍN, Ana — *Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América*. «Antíteses», vol. 4, 7 (2011), p. 291-316.

María de Ágreda también cita en sus cartas a otras personas de las que hasta la fecha no se ha podido obtener más datos biográficos, como es el caso de: Juana de San Martín, nombrada en la undécima misiva; Alonso de Camargo, al que alude junto a dos sobrinas huérfanas suyas en la quinta carta⁸³; sor Jerónima, hermana de María de Ágreda, que profesó junto a ella al igual que el resto de su familia, a la que cita en las misivas novena y undécima; una sobrina de la religiosa que profesó en su mismo convento, referida en las cartas primera, segunda y cuarta a sexta; y un tal Melchor, nombrado en la decimocuarta misiva, que seguramente sea el tío y marido de Ana de la Cueva, el IX duque de Alburquerque.

Todos estos datos permiten conocer el entorno social en que se incluía María de Ágreda, conformado por diversos conocidos y amistades de extracción social similar a la suya, procedentes de clases nobiliarias y privilegiadas, y otros integrantes de su propia comunidad conventual o pertenecientes al ámbito eclesiástico. Asimismo, a partir de las menciones que efectúa en sus misivas sobre otras personas, es posible reconstruir, al menos en parte, la red de familiares y conocidos con los que se relacionó habitualmente y a los que posiblemente dirigió otras misivas, ya fuera de forma directa o a través de correspondencias compartidas con otros individuos del mismo entorno, como se ha visto en los ejemplares destinados a la Duquesa de Alburquerque.

5. Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de estas líneas, en la sociedad de los siglos XVI y XVII, donde el extendido tópico de la ignorancia femenina provocó que las mujeres permanecieran apartadas del contexto intelectual, el convento les confirió la oportunidad de acceder a los ámbitos de los que tradicionalmente habían sido relegadas. Bajo la supervisión de sus confesores, las religiosas de la época elaboraron escritos de diverso tipo, destacando entre ellos de forma especial la escritura epistolar.

María de Jesús de Ágreda, al igual que otras religiosas de su tiempo, cultivó este género en abundancia. Dirigió sus cartas a destacadas personalidades de la sociedad de su época, de modo que, a través de sus misivas, da a conocer el entorno social con que se relacionaba, conformado fundamentalmente por clases nobles y privilegiadas, y miembros del ámbito conventual y eclesiástico.

La correspondencia que mantuvo con la Duquesa de Alburquerque constituye un buen ejemplo de epistolario familiar, que permite conocer las principales características de ésta tipología, así como los detalles de la vida

⁸³ Posiblemente fue un notable de la villa de Ágreda, a juzgar por el asunto mencionado en la carta, donde se dice que mandó a sus sobrinas para recordar al duque el cobro de un dinero.

personal y privada de ambas correspondientes y su entorno familiar. Los principales rasgos que se han observado en este conjunto epistolar y que permiten señalar los elementos más significativos de la carta familiar son: el estilo claro y sencillo de la redacción, el empleo de un tono próximo derivado de la confianza existente entre los correspondientes, el uso de los temas habituales sobre la salud, la obtención de más noticias, o la preocupación por el correo o el extravío de misivas, sin olvidar los tópicos propios de las epístolas familiares escritas por religiosas (temor a cansar al destinatario con una correspondencia excesiva, preocupación por consolarlo en sus aflicciones, o las excusas por la ausencia de cartas debido a la falta de salud).

El carácter familiar de este y otros epistolarios similares reside, asimismo, en las referencias que incorporan sobre la existencia y los recados de otras personas ausentes en el momento de su redacción. Esto los convierte en medios de comunicación comunitarios, posiblemente destinados a una lectura compartida, que permiten reconstruir las redes sociales de intercambio de información que establecieron los corresponsores, así como conocer el entramado de familiares y conocidos con que se relacionaron normalmente.

Por todo ello, la correspondencia analizada sirve como muestra no sólo de las prácticas de escritura conventuales que existieron en el siglo XVII, sino también de la extensión social que experimentó la alfabetización y la escritura epistolar a partir del siglo XVI, y que continuaría aumentando en los siglos posteriores⁸⁴, además de constituir un medio para el conocimiento del género epistolar y su evolución en el siglo XVII. Más en particular, sobre los usos que las mujeres de aquel tiempo hicieron de la escritura y el valor que dieron a las cartas.

⁸⁴ PETRUCCI, Armando — *Op. cit.*, p. 96.

6. Imágenes

l'ospar cala cao rafa go a
 cerna a dñe la lino for a
 de los wocicatos curia des ce
 vellon con esto q' vos cel se
 noo con queate ni doctio brina
 mug buen dote clal zuffi mo. lo
 pague con liberalidad ce zo
 de las maderas a sido go ande
 lo loco no me faltara el a
 gradecimiento q' estimacion lo
 que la vida q' me duere lo cesi
 pimo esto q' ce que dñe se
 tenga de fano donce to
 zendre on a ce ca q' comu
 nicase a dñe con frequen
 tia q' ce por su honra ad to
 ra a dñe con salud en
 mi p' ce ocaziones felo
 p' dice con todas beca
 q' se leace al senor ou
 que yo mi senor a dona Ana
 que erida amiga ce mi vida
 anome se me conicho en su
 vida de q' no se a f' d' a
 q' coea f' le fo q' fier sien
 ra Baoo con c' d' su Ma

del far en el parte a dñe
 en la cor ce f' on de ra ce
 da q' ce a dñe lo de ra ce
 f' el far en el parte a dñe
 f' el far en el parte a dñe
 f' el far en el parte a dñe
 f' el far en el parte a dñe

FIGURA 1. Carta de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Alburquerque. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 23 de abril de 1660. AHN, *Diversos-Colecciones*, 11, N. 876, doc. 6v.

que y por unos agradecimientos
 y de mi parte tambien para
 veros que de misia q' que de falde
 por dñe q' no ce quanto quida ce a ce
 por dñe lo que me curacela viza
 hallome en casa con calenzura
 fangosa de cof d' ce q' d' ce esto aoci
 go may q' de me c' d' a dñe quanto ce
 d' ce en la concepcion ce f' la q' ce
 agrade a dñe ce dñe no. 1662

f' el far en el parte a dñe
 f' el far en el parte a dñe

por Maria
 de Jesus

A mi q' ce mi a l' ma on y q' ce
 zola que do ce la vida
 de la vida q' dñe me ce ce ce
 como f' an ce que ce ce ce ce
 ce ra buen con ce p' zo ce
 ella q' la amo mi ce ce
 a legro ce q' ce y f' ce ce ce

FIGURA 2. En esta imagen puede comprobarse el espaciado que María de Ágreda realiza entre la datación, la despedida, y la firma y postdata en una de sus misivas. Carta de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Albuquerque. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 20 de enero de 1662. AHN, *Diversos-Colecciones*, 11, N. 876, doc. 8, f. 2r.

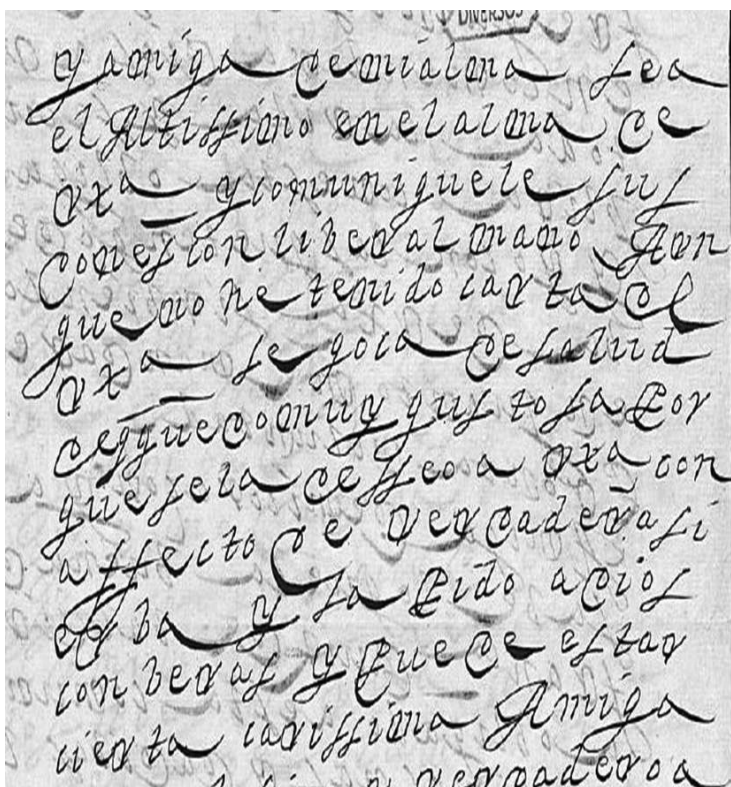


FIGURA 3. Detalle de escritura. Carta de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Albuquerque. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 2 de enero de 1662. AHN, *Diversos-Colecciones*, 11, N. 876, doc. 7, f. 1r.

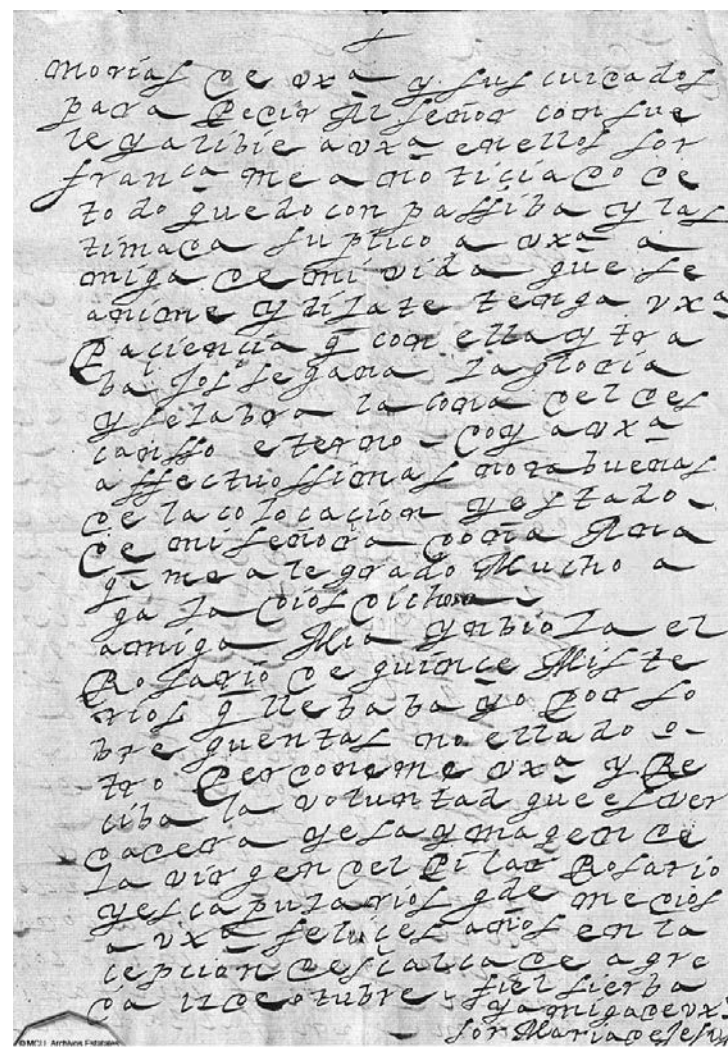


FIGURA 4. Carta de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Albuquerque. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 11 de octubre (sin año). AHN, *Diversos-Colecciones*, 11, N. 876, doc. 13, f. 1v.

«QUEIXAS» E REPREENSÕES DA «PERALTICE». FOLHETOS DE SÁTIRA E APOLOGIA DA MODA NO PORTUGAL DE SETECENTOS

PEDRO VILAS-BOAS TAVARES
UNIVERSIDAD DO PORTO - CITCEM
ptavares@letras.up.pt

RESUMEN: Fornecendo abundante amostragem urbana, neste artigo, usando folhetos de cordel, reconstituem-se recorrentes factores sócio-culturais e ideo-mentais, implícitos ou patentes na difusão da moda (masculina e feminina) na segunda metade do século XVIII e finais de Antigo-Regime, dando-se outrossim conta das coevas satirização e problematização crítica de tais fenómenos.

PALAVRAS-CHAVE: Sociabilidades, Modas, Sátira, Folhetos de cordel, «Pragmáticas», «Peralta», «França», «Estravagância», «Criação», «Gosto».

ABSTRACT: Providing abundant urban sampling, this article, using cordel brochures, recurrent socio-cultural and ideo-mental factors are reconstituted, implied or patented in fashion diffusion (male and female) in the second half of the eighteenth century and end of the Old Regime, giving likewise account of contemporary satire and critical questioning of such phenomena.

KEY-WORDS: Sociabilities, Fashions, Satire, Cordel Brochures, «Pragmatics», «Dandy», «France», «Extravagance», «Creation», «Taste».

*Quem avalia as coisas pelo que elas são e não pelo que delas dizem
ou pela estima que delas têm os homens,
esse é verdadeiramente sábio (Tomás de Kempis)*

1. É meter-se em mar imenso, rico mas encapelado e cheio de riscos, abordar no curto espaço de breves minutos questões da moda em Setecentos, ainda que deliberadamente circunscrevendo-nos à segunda metade da centúria¹. Temos todavia fortes estímulos, apoios e adjutórios²...

¹ Referência à comunicação apresentada no Porto, na Fundação Eng.º António de Almeida, pelo autor, como orador convidado, à *1st Internacional Conference «Global Fashion: Creative and Innovative Contexts»*, de cuja reelaboração/refundição resulta o presente texto.

² Como mais recente estudo nesta matéria, *vide* MOURA, Isabel Cristina Silva da Costa – *Moda em Cordel*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010 (99 p. + CIX). Dissertação de mestrado. Boa parte dos textos por nós doravante citados consta da interessante *Antologia* apresentada nesta dissertação de mestrado, cujos méritos tivemos o gosto de apreciar em primeira mão... Entre outra bibliografia de referência, remeteremos, necessariamente, para SANTOS, Maria José Moutinho – *O Luxo e as Modas em Textos de Cordel da Segunda Metade do Séc. XVIII*. Separata da «Revista de História». Porto: Centro de História da Universidade do Porto. Vol. IX (1989), p. 137-164, e para NORTON, Marta Pinhal Neves Salazar – *Espelho*

Como é sabido os *peraltas* e as *franças* ou *sécias* são conhecidos tipos sociais epocais, tratados por uma variada e desigual bibliografia, atenta sobretudo ao pitoresco, principalmente desde o momento em que Oliveira Martins, em registo decadentista, consagrou a essa sociedade, alegadamente em decomposição, mas na realidade estuante de vida, impressivas páginas³.

Faremos, ao menos, por evitar o escolho dos lugares comuns, e por dar a palavra aos contemporâneos, «aos seus grupos de sociabilidades multifuncionais ou não especializadas»⁴, recorrendo a uma fonte ainda pouco ou insuficientemente explorada: os folhetos de cordel. Como se sabe, estes papéis, apresentados geralmente de forma anónima, mas patenteando punho culto por parte dos seus autores⁵, tiveram bastante circulação em meio urbano, sobretudo em Lisboa, naturalmente, centro principal de impressão e venda, gerando apreciáveis receitas. Entre outros locais, vendiam-se tais «folhinhas» junto ao Rossio, no Arsenal ou numa das arcadas da Praça do Comércio, daí irradiando pelo país, ao ritmo das feiras e à proporção da sua barateza e fácil transporte⁶. Muito frequentemente, na segunda metade de Setecentos, encontramos nos folhetos indicações de venda nas próprias casas impressoras que os publicavam, ou a publicitação de lojas e de outros locais de venda, de mercadores de livros e cargos papelistas⁷.

Valerá a pena lembrar ainda que vinham desde D. Fernando as primeiras disposições para limitar gastos exagerados em vestuário, supondo importação de produtos importados, numa lógica observada pelos monarcas do século XV, mas esquecida «pelos sucessores imediatos de D. Manuel». No sentido de incrementar a «introdução» e o progresso das «artes»/manufacturas no Reino, ao longo de Seiscentos e, particularmente, durante a Restauração, esta questão ganhou, como se sabe, a maior acuidade, e, entre 1668 e 1750, D. Pedro II e D. João V «resolveram refrear os excessos do luxo que consideravam lesivos da

de *Vaidades: O Peralta e a Moda na Literatura de Cordel Portuguesa (1781-1789)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000. Dissertação de mestrado em Estudos Brasileiros e Portugueses.

³ *História de Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1879, tomo II, p. 170-171.

⁴ Sobre este conceito cf. NORTON, Marta Pinhal Neves Salazar – *Espelho de Vaidades: O Peralta e a Moda na Literatura de Cordel Portuguesa (1781-1789)*. Ob. cit., p. 170, remetendo para LOUSADA, Maria Alexandra – *Espaços de Sociabilidade em Lisboa: Finais do Séc. XVIII a 1834*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1995. Dissertação de doutoramento em Geografia Humana.

⁵ BARATA, José Oliveira – *História do Teatro Português*. Lisboa: Universidade Aberta, 1991, p. 249.

⁶ Cf. v.g. PINA MARTINS, J.V. – *Literatura de Cordel*. In *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Verbo, s/d, vol. 5, cols. 1372-1374.

⁷ Cf. SANTOS, Maria José Moutinho – *O Luxo e as Modas em Textos de Cordel da Segunda Metade do Séc. XVIII*. Art. cit., p. 138-139, com a determinação/exemplificação concreta destes locais em Lisboa. Esta constatação/registo pode ser alargada, nomeadamente, com a consulta de catálogos como aquele que, benemeritamente, SARAIVA, Arnaldo – *Folhetos de Cordel e outros da minha colecção*. Porto: Biblioteca Municipal Almeida Garrett, 2006, organizou.

balança comercial do País»⁸.

Deste modo, não admira encontrarmos nas sátiras da segunda metade do século XVIII referências às recorrentes e pouco eficazes pragmáticas, disposições com que os monarcas, não apenas tentavam ordenar socialmente os usos e práticas sumptuárias, mas também e sobretudo, com que procuravam implementar o protecção mercantilista à produção nacional. Sempre em atitude de aplauso, naturalmente.

Em 1749, no termo portanto do reinado de D. João V, promulgara-se uma *pragmática* contra as «superfluidades do luxo» e «excessos» que se tinham introduzido no Reino, alegadamente em prejuízo dos portugueses. Respeitava, nomeadamente, ao uso de rendas, bordados e sedas nos vestidos e enfeites pessoais, como em lenços, toalhas, lençóis e outras alfaias: o seu uso era apenas permitido no caso de serem fabricadas no Reino, e autorizava-se a importação de sedas lisas, de veludos ou de damascos de uma só cor, e de todos os tecidos de sedas orientais, quando transportados em navios portugueses. Pouco depois proibia-se a importação de carruagens e móveis de uso doméstico, e era igualmente proibido o uso de panos estrangeiros na confecção de librés, disposições que, por colidirem com o estipulado no tratado de Methuen, não entraram imediatamente em vigor, exigindo a redacção de uma nova *pragmática*, promulgada em 1751, para tais proibições poderem entrar em execução⁹.

2. Assim, impresso nessa data, circulou em Lisboa um jocoso *Testamento e ultima disposição que de seus ornatos, enfeites e adornos fez uma França, por causa da Nova Pragmatica*¹⁰.



⁸ SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal*. Lisboa, Verbo, 1980, volume V, p. 363

⁹ FERREIRA, Maria Emilia Cordeiro – *Pragmáticas*. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. de Joel Serrão. Porto: Iniciativas Editoriais, 1978, vol. VI, p. 486.

¹⁰ *Testamento e ultima disposição que de seus ornatos, enfeites e adornos fez uma França, por causa da Nova Pragmatica, querendo reformarse, deixar o mundo, e entrar em Religião, repartindo primeiro pelos Conventos pobres as suas melhores gallas, e fazendo outras obras pias, Como nelle pôde ver o fleumatico Leitor*. Cataluna: En la Empr. de Francisco Guevarz, Año de 1751.

O anónimo autor imaginou que uma «garrida» mulher, desenganada do Mundo, resolveu finalmente «reformar-se, deixar o Mundo e entrar em Religião», não sem antes, em testamento, repartir pelos conventos de Lisboa, masculinos e femininos, legados com os seus despojos mundanos (roupa branca, meias bordadas, pedras, saias, espartilhos, peitilhos, fitas, perfumes, sinais do rosto, etc.), vinculados a condições de sufrágio por sua alma. Como é evidente, de um só passo faz-se a reconstituição caricatural e moralista de um estereótipo feminino – a *França* – alegadamente vivendo ao sabor de sugestões da moda de além-Pirinéus, e uma sátira bastante ridicularizadora e descarada ao teor da vida religiosa da capital.

Tudo previsível e de acordo com fontes convergentes na caracterização desta mulher-tipo: as idas à igreja, missas, sermões, novenas tudo eram pretextos, «cobiça / Somente de que algum [seu] galan visse / E toda a sécia, a [sua] bandarrice / Que aos amantes servia / De provocar a sua idolatria». Então, «Tratava só de andar desvanecida, / Vendo havia de ser tão curta a vida / Lembrava[-se] cuidar na compostura, / Sem nunca [se] lembrar da sepultura». O contraste entre as carências de dentro de casa e as aparências estadeadas fora de casa são tópicos tradicionais na sátira social portuguesa, e que neste caso ajudam o autor a sublinhar a oportunidade e bondade da «nova pragmática» publicada:

Na rua só mostrava os aparatos, / E a minha casa tão falta de ornatos; / Na rua mostrava só o luzimento, / E a minha casa falta de alimento. / De que me aproveitavam tantos fastos, / Causando a meus pais tamanhos gastos? / Talvez sendolhe acredores / Tendeiros da Capella e Mercadores, / Trabalhando noite e dia, / Para manter a minha Francesia, / Sem me causar abalo / Dar-me a barriga às vezes hum estalo. / A Pragmatica já me não espanta, / Antes já me parece boa e santa, / Porque a todos acode / A não gastar ninguém mais do que pode: / E já com ella as Françaes Portuguezas / Não fazem a seus pais tantas despezas / Em galoens, tissus, rendas de ouro e prata, / Em que se consumia / Tanta riqueza que no Reino havia, / Assim que fica sendo a tal Pragmatica / Remedio prodigioso / Para evitar este mal contagioso.

A ostentação de ornatos da moda, escamoteando frequentemente a inóipia de efectivas possibilidades materiais por parte do sujeito que os exhibia, podia ainda ser e era, com grande facilidade, acusada de pretexto para «práticas usurpatórias dos sinais distintivos de grupos sociais superiores»¹¹. Mas, embora estamental, nem tudo na vida da sociedade de então estava juridicamente regulamentado

¹¹ Cf. SANTOS, Maria José Moutinho – *O Luxo e as Modas em Textos de Cordel da Segunda Metade do Séc. XVIII*. Art. cit., p. 142-144.

no respeitante à apresentação pública e tratamento «das pessoas honradas»¹², e esta preocupação com a moda em sectores de extracção burguesa e popular era afinal sintoma claro da sua apetência e possibilidades ascensionais na escala social, bem como das transformações incoadas ou em curso na sociedade lusa da segunda metade de Setecentos.

À hora da maresia, quando vinham «madamas de fastozo asseio / recrear-se dengosas a passeio» ao «cais grande» da Praça do Comércio, um «formidável chapéu e anquinhas» tornava-se motivo de sátira, porque alargando as «ilhargas» às «meninas delicadas», a moda tornava-se instrumento de uma outra tentativa de «fraude»: fazia gorda e anafada aquela que na cama era «magra e tísica», fazia no exterior francesa aquela que «*in totum* era portuguesa». Os afectados *messieurs* que aí concorriam, «com cutelo à cinta», «crespo topete com polvilhos», «calções açafroados», «alagartadas meias» e sapatos de castor, com grandes fivelas, não podiam deixar de suscitar idêntica atitude escarninha de um anónimo mofador.

Caminhando entre o «montão» destas «gentes ociosas», o autor regista uma acesa discussão entre «hum bando de tafues, com fraques verdes huns, outros azues», disputando sobre qual era a melhor companhia que representava na capital, a dos Condes ou a do Salitre.

Na pequena sátira tudo termina com uns cachações, grande bulha e a intervenção da força da guarda. Interrogados os principais dos desordeiros, vemos que um é recadeiro, sem ofício certo, e outro contratador de sardinhas. Ora o autor, ao tentar «desclassificar» os personagens, acaba por assim ilustrar, luminosamente, a realidade sociocultural da capital em suas novas formas de sociabilidade. A reaccionária receita para evitar «*assim de haver vadios, / madres e hydras de tantos desvarios*» é a do século precedente: prisão de tal gente para deles fazer soldados¹³. Mas estávamos em 1789, e já muita coisa era bem diferente, lá fora e dentro do Reino...

Esta coisa da infamação da gente nova, vestindo e usando – com prazer – abundante profusão de trajos e ademanos à moda, irritava naturalmente (como sempre) os visados, que retrucavam capitosamente, mofando dos modos «sebastianistas» e arcaicos de impertinentes moralistas com talhe ainda do transacto século de Seiscentos (nos tempos de hoje diríamos “*decimonónicos*”), presos a singelos e inestéticos modelos de patriótico casticismo. Os ataques à «peraltice», correspondiam então a uma não menos hábil e truculenta defesa da mesma, tudo significando um verdadeiro confronto entre detractores e justificadores das vantagens e virtualidades da moda, sagazmente explorado

¹² Cf. v.g. *Tratado Jurídico das Pessoas Honradas escrito segundo a legislação vigente à morte d'Elrei D. João VI*. Lisboa: Imprensa de Lucas Evangelista, 1851 (122 p.).

¹³ *Nova Satyra ao formidável chapeo e anquinhas que apparecerão no passeio do cais grande e a bulha que tiveram os apaixonados de ambos os Theatros*. Lisboa: Of. António Gomes, 1789.

pelos autores destes papéis.

Num outro interessante e anónimo folheto de cordel imagina-se uma carta de um filho a seu pai, em que aquele, confuso pelo título de «peralta» que o pai lhe dera em anterior missiva, lhe mostra que «*o seu modo de viver e costumes em nada se conforma[v]am com os daqueles a quem nesta Corte se atribui[a] semelhante alcunha*». É o pretexto azado para o autor distinguir certos jovens sensíveis à moda, mas ocupando-se com «probidade», «decência» e «honra», «utilmente, no serviço da República», como aquele filho, de uma outra forma de vida correspondente àquela alcunha, merecedora, essa sim, dos maiores reparos. «Aqueles que em outro tempo tiveram as denominações de *Casquilhos, Bandalhos, e Peralvilhos*» corresponderiam a uma imagem estereotipada, deteriorada pelo tempo: eram jovens venusinos e epicúreos, propondo-se «por única felicidade o passar o breve tempo da vida, que só deviam empregar ao serviço do Rei e da Pátria, em divertimentos, jogos, assembleias, teatros, praças, músicas» e ainda em templos, «não para a veneração daquele a quem são consagrados, mas para multiplicar os objectos do seu divertimento», buscando aí encontrar o favor das graças femininas.

Enfim, em 1771, na definição deste moralista autor, certamente com pleno aplauso da autoridade censória, ao contrário daquele jovem filho, tocado mas ainda não mudado pela moda, *peraltas* eram aqueles jovens que se passeavam nas ruas da cidade com um pequeno e «ridículo chapéu», sem as antigas e populares abas, e levando na copa, do lado do bico da frente, um «desmarcado» *botão*, penteado «*alagré* ou de poupa», rematando numa grossa e comprida trança, e peito inchado por um «lençol», enrodilhado no pescoço, em contraste com uma barriga, rigorosamente vazia, «conforme as regras da perallice»... Com as ironias destas caricaturas azedas, sublinhava-se e escamoteava-se a generalização popular e burguesa de trajes até aí restritos às elites. A imagem moral dos *peraltas*, que pelos vistos colhia no público consumidor destes papéis, era quase sempre a de gente indevidamente ociosa, vivendo para as aparências, aqueles que faziam «profissão de viver sempre à custa do trabalho e fazenda alheia, por via dos repetidos calotes» em que se enredavam¹⁴.

O Portugal popular castiço atirava contra estes afrancesados da moda a sempre usada tecla da auto-exaltação de laboriosidade, tantas vezes o puro açulamento da inveja e do revanchismo social...

Em entremês intitulado *A receita de ser peralta* (Lisboa, 1787), abunda-se nos mesmos conceitos. Entre outros personagens, Fabrício e D. Policárpia, educando os filhos em princípios antagónicos, simbolizam as polémicas abertas

¹⁴ *Carta que escreveo hum filho a seu Pai, em resposta de outra em que lhe descreve o ridiculo traje dos Peraltas*. Lisboa: Of. de Caetano Ferreira da Costa, 1771, Parte Primeira, p. 2.

pela moda.

O cómico de situação, de linguagem e de intriga favorece naturalmente Fabrício, que tem a última palavra no entremez, colhendo um fácil aplauso final.

Com aprovação da Real Mesa Censória, o género seguia, está bom de ver, a ordem e cultura socialmente dominantes. Esclarecedoramente, eis como tudo termina:

Fabrício: Minha Senhora tome o meu conselho, tudo o que he demasiado he vicioso. Nós fomos criados com estas portuguesadas, sempre vivemos e fomos estimados dos estrangeiros. Depois que se introduzirão estas francezias tudo está contaminado. Os pobres maridos e os pobres pais veem-se loucos com infeties para as mulheres e filhas, e isto de que serve?

D. Policárpia: Serve de fazer distinguir a gente bem criada da grosseira e mostrar o bom gosto moderno no vestir e no tocar.

Fabrício: Quanto a mim eu farei o que me dictar a razão e a experiencia [já à época supremos argumentos a invocar!] e fique V. mercê certa que sempre hei de seguir os passos dos Portuguezes que nos crearão, e amar os costumes sérios, decente[s], e [não] francezias afectadas¹⁵.

De uma forma mais sisuda, mas não menos espectável na defesa da tradição portuguesa, os conceitos morais correntes sobre a moda expandem-se num outro folheto anónimo do ano seguinte, *Assembleia Curiosa e Observador Académico*.

Aqui, as modas, «úteis por alguns princípios», vistas como algo fazendo parte da inexorável natureza das preocupações sociais da humanidade, nem por isso deixam de ser vistas como prejudiciais por muitos outros princípios.

Segundo o autor, nos tempos presentes de Setecentos, a moda havia porventura mudado de natureza. Já não obedecia a previsíveis ciclos de cem anos, acelerara-se o ritmo das mudanças e, avassaladora, agora a moda tornara-se tirania, «tudo se sofre porque é moda», e os homens de moda, mais do que os homens de virtude, colhiam todo o aplauso social...

As conseqüências estariam à vista no alegado empobrecimento das próprias famílias de «oficiais mecânicos»: outrora constava das folhas de inventário organizadas pelo escrivão dos órfãos para partilhas que deixavam «púcaros de prata, cordões de ouro, cadeados de aljofares, memórias de ouro, roupa branca e muito poucos vestidos», agora não se encontrava um móvel digno de registo, «tudo eram capas de recortados, mantiletas, roupinhas, lenços do pescoço,

¹⁵ *Novo entremez intitulado A receita de ser Peralta ou de Casquilharia por força*. Lisboa, 1787, p. 16.

aventais, que posto no meio da casa hera huma feira da ladra»¹⁶.

O autor não se conformava com alguma alegada irracionalidade ruinosa nos critérios da moda.

Um exemplo cita particularmente interessante, porque testemunhando, por estas datas, no domínio da joalheria, o fascínio social do moderno, implicando grandes investimentos:

*Tenho visto mandar desmanchar ricos adereços de pesçoço e orelhas, excelentes jóias e outras muitas peças, com a recomendação que se faça huma e outra cousa de mais aparato e de melhor gosto, porque o que se manda desmanchar já se não usa, com o que vem a ter dous prejuízos, que são os feitos que custaram os primeiros e os outros mais excessivos que custão os segundos*¹⁷.

Como vimos já, o sentimento nacional ocupa no discurso sobre a moda um particular papel. Não apenas, como é evidente, numa lógica de puro casticismo cultural, mas também – e sobretudo – de racionalidade económica.

A defesa do consumo preferencial de artigos das manufacturas nacionais era naturalmente comum nas "doutrinas" expendidas nestes folhetos e nas das obras dos eruditos dedicados à economia política, cujas prelecções divulgavam, e à luz das quais os preconceitos ["as preocupações"] nacionais sobre «a superioridade de uma nação estrangeira» se constituíam em «mãe fecunda de muitos males», sendo causa de «grande sentimento aos bons patriotas que se desprez[ass]em os artistas e obras do país, para se buscarem as dos outros a peso de oiro». Por este tempo, assim se expressava o ilustre académico e homem de ciência, Manuel Gomes de Lima Bezerra, outrossim lamentando que em vez desse «durável e precioso metal», se vissem «introduzir no Reino» «modistas» e «quinquilharias de nenhum valor e pouquíssima duração»¹⁸.

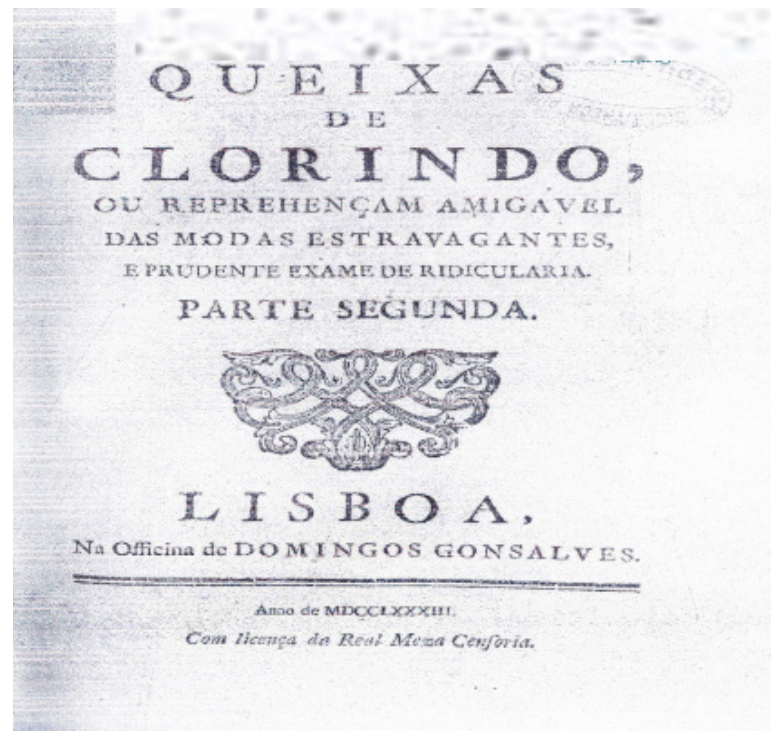
O frequente anúncio público e divulgação deste género temático de folhetos

¹⁶ *Assembleia Curiosa e Observador Academico, distribuída em folhetos para utilidade dos curiosos*. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, 1788, p. 12.

¹⁷ *Assembleia Curiosa*, ob. cit., p. 4.

¹⁸ Cf. AMZALAK, Moses Bensabat – *Os Estudos Económicos de Manuel Gomes de Lima Bezerra*. Separata dos «Anais do Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras». Lisboa. Vol. XXVIII (1959), p. 42. Sobre estas matérias e suas consequências na população cf. BEZERRA, Manuel Gomes de Lima – *Os Estrangeiros no Lima*. Coimbra: Real Of. da Universidade, 1785, tomo I, p. 41-73 e IDEM – *Os Estrangeiros no Lima*. Coimbra: Real Of. Da Universidade, 1791, tomo II, p. 97-104. Sobre esta específica questão, no vol. III da edição fac-similada de *Os Estrangeiros no Lima (Estudos sobre o autor e a obra)*. C. M. de Viana do Castelo, 1992, cf. NUNES, João Arriscado – *A População*, p. 50-54. Sobre a vida e obra de Lima Bezerra, cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Manuel Gomes de Lima Bezerra: o discurso ilustrado pela dignificação da cirurgia*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos». Porto: Instituto de Estudos Ibéricos/FLUP. Vol. 5 (2008), p. 83-91, e IDEM – *Dr. Manuel Gomes de Lima Bezerra (1727-1806)*. In *Figuras Limianas*. Coordenação de João Gomes d'Abreu. Município de Ponte de Lima, 2008, p. 121-126.

pelos papelistas parece demonstrar um grande grau de consciência social, pelos contemporâneos, relativamente às consequências económicas da moda. Todavia, ao mesmo tempo, a verdade é que essa consciência doutrinária se acompanha de uma inconfessada mas patente sensação de total impotência para inverter as leis sociológicas de irradiação dos ditames da moda.



No reinado de D. Maria abundam as «queixas» e «repreensões amigáveis» das «modas extravagantes». O que é «extravagante» é agora, acima de tudo, o «excesso», definido subjectivamente pelo autor dos folhetos, ainda que apelando reiteradamente para argumentos de racionalidade:

*«Não hei de sustentar impertinente, / Que não deve em vestir andar decente / Hum moço cortezão, mas de maneira, / Que não dispenda huma manhã inteira / Em se tocar, e pôr em grande asseio, / Por quanto da razão he muito alheio»*¹⁹. Mas, significativo sinal dos tempos, intromete-se agora um outro

¹⁹ *Queixas de Clorindo ou repreheçam amigável das modas estravagantes, e prudente exame de ridicularia*.

argumento, não menos ponderoso, o da superioridade da beleza natural sobre a beleza estudada: «Nisto dizer não quero que as senhoras / Se não adornem bem, mas gastar horas / Em se fazerem feias por estudo, / Faz pascar um juízo que he sizudo / Ficarà menos bella a Camponeza, / Ainda que vestida com pobreza, / Que o Ceo enrequeceo de formosura, / Só por não remontar a tanta altura / Com estulto disvêllo, e com cuidado, / O seu louro cabelo ao ar lançado?»²⁰.

Ainda assim, uma ideia já de antes barrocammente encarecida relativamente à moda nos «enfeites» femininos:

Humas gostão de trança cabida, outras enrolada á roda da cabeça, outras de cabelo curto, outras de muitos sinaes, outras de poucos, outras de um só, junto ao canto da boca, outras de nenhum sinal, mais que daquelles que a natureza lhes concedeo. Outras uzão de garavata trocida, outras della larga e cabida, como avental. Outras gostão de espartilho muito justo, outras não querem usar de espartilho, senão de roupinhas. Outras uzão de saya fechada, outras de saya aberta. Outras uzão de flores no cabelo, outras no peito. Outras uzão de côr, outras não. Outras gostão de polvilhos, outras de poucos, outras de nenhuns. Outras gostão de trazer muito ouro, e muitos aneis de diamantes e de varias pedras preciosas, não sendo preciso, para melhor adorno de huma guapa França, mais que o diamante da sua gentileza, que a esmeralda da sua esperança, que os rubis das suas faces, e que a flor da sua formuzura²¹.

No anterior texto, em sucessivas «queixas», Clorindo continua a caricaturar o afã com que os seus contemporâneos, particularmente de condição popular, se abandonam entusiasticamente à novidade das modas. Topicamente, comparam-se «os costumes de agora e os de outrora», os luxos presentes e as alegadas austeridades do passado. Os «antigos e valorosos portugueses», Albuquerque, os Castros, os Pachecos e os Almeidas são invocados: *«Erguei vossos honrados esqueletos, / E vinde repreender a vossos netos; / O templo lhe mostrai da imortal gloria, / Do qual perderam já toda a memoria»²².*

Num registo também decadentista, o autor invectiva o luxo e a insensatez portuguesa, de tal modo que, ao ler o seu folheto, ninguém suporia que, justamente, por aqueles anos do reinado de D. Maria, o Reino atingia um

Lisboa: Domingos Gonçalves, 1783, p. 8.

²⁰ *Queixas de Clorindo ou reprehençam amigável das modas extravagantes*. Lisboa: Domingos Gonçalves, 1782, p. 12.

²¹ *Relação da Condição das Mulheres, com varias inclinaçoens, génios e costumes, e com a moda dos seus enfeites*. Lisboa: Of. de ***, s/d., p. 6-7.

²² *Queixas de Clorindo ou reprehençam amigável das modas extravagantes*. Ob. cit., p. 2.

dos seus mais altos momentos de prosperidade produtiva e mercantil²³. As doutrinas de um retardatário mercantilismo continuavam em voga neste género de publicações e na «opinião pública» que as consumia. Por isso, culpa-se o luxo, «causador do eterno damno / Do riquíssimo Imperio Lusitano».

Os engenhosos, discretos e valentíssimos ingleses (o louvor é proporcional ao patriótico ressentimento de dano, real ou suposto), «à custa de peraltas e patetas», e há muito mantendo uma dura e renhida guerra de concorrência com França, Espanha, Holanda e Estados Unidos, *«Por velvutes pintados, fustoens, chitas, / E mais quinquilharias infinitas, / Pistolinhas de bronze prateadas, / E fivelas de estanho bem lançadas, / Levam quanto ouro lá se desenterra / Do famoso Brasil, na rica terra. / Sabem que em Portugal há louca gente, / Que o luxo reina agora, o que he patente, / Carregam seus Paquetes, e vem logo / Com dez mil bugigangas fazer jogo; / E lhe corre o dinheiro como hum rio, / E nisto Portugal fica vazio / (...)»*. Debalde para atalhar «desta corrente os diques», actuavam os «vigilantíssimos Maniques»²⁴. As lições de Platão sobre a educação da juventude, o exemplo da Rainha e do «seu prudentíssimo governo»²⁵... pareciam ineficazes perante tão grandes mudanças, «tanta loucura» e crescimento de «maldades».

O efeminamento dos homens («horror tamanho da natureza e da razão estranho!»), aparecia como o acúmen dessas lamentáveis transformações²⁶. Pois coisas havia que se toleravam a uma donzela, mas que eram execrandas num varão que da sua varonia se prezasse, como morder os lábios «para o fim / de lhes fazer tomar côr de rubim» ou aplicar rouge nas suas faces... Viviam de efemeridades todos estes «abonecados» «homens da moda» da «época da viradeira», mas pior ainda, de acordo com as tendências da moda, os varões pareciam efeminar-se e as mulheres masculinizar-se²⁷. Tudo deplorável, uma vez que sempre invariavelmente se coligia *«da lição da humana história, / Que no famoso templo da memoria, / Nenhum Heróe se conta[va] esclarecido, / Só por andar peralta e bem vestido»²⁸...*

Apenas reaccionarismo «fanático» de efeito fácil? A polémica sobre a moda,

²³ Reportando-se a dados constantes de estudos anteriores de Jorge Borges de Macedo, cf. v.g. o insuspeitíssimo SILBERT, Albert – *Do Portugal de Antigo Regime ao Portugal Oitocentista*. Lisboa: Horizonte, 1972, p. 43-47.

²⁴ *Queixas de Clorindo ou reprehençam amigável das modas extravagantes*. Lisboa: Domingos Gonçalves, 1782, p. 10.

²⁵ *Queixas de Clorindo ou reprehençam amigável das modas extravagantes, e prudente exame de ridicularia*. Lisboa: Domingos Gonçalves, 1783, p. 24.

²⁶ Sobre o afeminamento de moda nos jovens «casquilhos» vide pormenores em MOURA, Isabel Cristina Silva da Costa – *Moda em Cordel*. Ob. cit., p. 51-52.

²⁷ Cf. NORTON, Marta Pinhal Neves Salazar – *Espelho de Vaidades: O Peralta e a Moda na Literatura de Cordel Portuguesa (1781-1789)*. Ob. cit., p. 77. Com franco proveito, veja-se nesta criteriosa e interessante obra o esclarecimento das partes dos vestuários masculino e feminino coevos (cf. p. 80-151).

²⁸ *Queixas de Clorindo ou reprehençam amigável das modas extravagantes, e prudente exame de ridicularia*. Lisboa: Domingos Gonçalves, 1783, p. 12.

entrando no foro moral, excitava o instinto satírico e a ironia dos autores, quer eles fossem anónimos folhetistas quer poetas eruditos de superior coturno social, como o Abade de Jazente, que assim "respondia" a algumas correntes "objecções":

Diz uma austera Dama que se acende / O peito mais modesto em qualquer dança, / Porque a mão que se dá numa mudança / Nas algemas cruéis de Amor se prende. / Diz que arrisca o pudor toda a que aprende / A língua, o trato, e o mais que vem de França; / Que o jogo é mau, que uma assembleia cansa, / Que o mundo fala, e o pundonor se ofende. / Assim diz; mas enfim aos seus temores / Lhe respondem concertados, / Que deixe esses fanáticos rigores; / Porque ao menos são gostos mais honrados / Escutar claramente alguns Senhores, / Do que ouvir em segredo alguns Criados.

Portugal mudara. Irremissivelmente. Num outro soneto irónico, mais do que saudade de um país perdido, exprime-se a sátira ao estado de gozosa inconsciência com que vivia a coeva sociedade portuguesa:

Portugal, que era rústico algum dia, / Incivil, trapalhão, mal amanhado, / Está (graças à França) tão mudado, / Que o mesmo já não é, quem ser soía. / A língua, o traje, o trato, a grossaria / Dos antigos costumes tem deixado: / É todo doce, é todo concertado; / E parece outro sua Senhoria. / Conversa, joga, dança; e o novo enleio, / Que entre os dous sexos logra, é tão decente / Que à sátira mordaz tem posto um freio. / Vive agora um marido mais contente; / Um Pai sem susto; e todos sem receio: / Ditosa condição! Ditosa gente!²⁹

3. As objecções morais implícitas e explícitas em numerosíssimas sátiras centravam-se frequentemente – como é natural – na defesa da «virtude» e da pudicícia femininas.

Grande parte dos moralistas, pelo menos os não rigoristas (nomeadamente de extracção jesuítica), não via – à partida – na beleza e graças do corpo feminino, sublinhadas pela moda, um especial estorvo à virtude, enfatizando todavia a sua efemeridade, e a finalidade do seu uso recto, racional e moderado. É o que se patenteia na sátira social do teólogo moralista de Seiscentos, autor da *Arte de Furtar*³⁰, obra impressa e muito apreciada em Setecentos, projectando conceitos correntes na época da sua escrita e no seio das apreciações morais do reformismo

²⁹ JAZENTE, Abade de – *Poesias*. Texto integral da 1.ª edição, com um ensaio de TAMEN, Miguel. Lisboa: INCM, 1985, p. 47 e 113.

³⁰ Cf. COSTA, Manuel da – *Arte de Furtar*. Edição crítica de BISMUT, Roger. Lisboa: INCM, Cap. LXX, p. 370-376.

católico pós-tridentino³¹.

O celeberrimo moralista jesuíta de Seiscentos Herman Busembau, traduzido e divulgado no século XVIII, antes da tempestade jesuítófoba da época pombalina, acautelava que quando a mulher, usando «ornato conveniente ao seu estado», «provavelmente» conhecesse que havia de ser ocasião para que alguém «em particular» pecasse mortalmente, então estaria obrigada «por algum breve tempo» a deixar o ornato ou a furtar-se a ser vista por esse alguém. E esclarece-se que por «breve» tempo, «porque por largo seria demasiadamente pezada a obrigação». Ao contrário das ignorantes estultícias que com frequência vemos escritas, vale a pena reter como a tradição do ensino da moral católica, mesmo fugindo ao perigo de opiniões laxistas, pontificiamente reprovadas (papas Alexandre VII e Inocêncio XI) e aos furores rigoristas, foi compreensivamente acolhendo as necessidades práticas das novas formas de sociabilidade, preservando os princípios:

Se huma mulher imagina que alguns (não em particular se não em geral) hão de receber escândalo de a ver, com tanto que não entenda nelles lascívia nem tome nella complacência (ainda que a tome em que a louvem de fermosa), não parece que tem obrigação de culpa grave de deixar aquelle adorno, ainda que seja supérfluo, v.g. de enfeitar o rosto, nem ainda de trazer descobertos os peitos, se está em uso, se já não he que a desnudez ou adorno fosse de si muy deshonesto e directamente provocasse à lascívia. A razão he porque então mais se toma do que se dá o escândalo; e aquelle adorno e fermosura não provoca senão remotamente a pecado. E também porque seria cousa muy pezada para as mulheres, e mais para as que tratam de buscar marido, haverem-se de abster perpetuamente daquelle ornato, por ser aquella ocasião universal e perpetua. Nem às de melhor parecer seria alguma vez lícito sahir jamais em publico, por ser de maior danno a fermosura natural que a artificial³².

A mesma atitude se vê relativamente aos bailes, que desde que se não fizessem «com mau fim», não seriam «de si maos nem actos de lascívia, se não de alegria»³³, uma largueza de vistas que não tardaria a esbarrar com o rigorismo jansenizante em cujas águas navegaram importantes personalidades da Ilustração ibérica³⁴.

³¹ Cf. ÉMERY, Bernard – *Littérature, morale et politique dans la Arte de Furtar*. «Arquivos do Centro Cultural Português». Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Vol. XIV (1979).

³² BUSEMBAU, Herman (S. J.) – *Medulla da Theologia Moral*. Tradução do latim de SOUSA, Manuel Pereira de, «novamente emendada nesta quinquagesima impressão». Lisboa Oriental: Of. Augustiniana, 1731, p. 72.

³³ BUSEMBAU, Herman (S. J.) – *Medulla da Theologia Moral*. Ob. cit., p. 174.

³⁴ Cf. MESTRE, António – *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*. Valência, 1968, p. 411-422.

A questão dos decotes femininos há muito entrara neste tipo de preocupações, mas a moda generalizara o problema, a partir de núcleos sociais e estamentais restritos. Na sua afortunada e reeditada *Prática do Confessionário*, obra também seiscentista mas largamente usada em Setecentos, já o missionário capuchinho espanhol Jaime Corella se debatera com a necessidade de conter esta tendência expansiva, a seu ver «matéria de tão grandes consequências» e de cada vez se fazia menos «escrúpulo», pelo que, segundo o seu tratado, «importava muitíssimo» estivesse o confessor «advertido de reprehender y afeiar sumamente a las profanas mugeres el exceso de sus escotes», com que escandalizavam o mundo, e que eram, nas suas palavras «laços del demonio» e «redes de la lascivia»³⁵. Combate perdido, como todos sabemos: os decotes exibiam-se cada vez mais generalizadamente, mesmo se contidos no casto limite de «meio peito» e velados por um «fino véu». E coevamente não faltavam mesmo conselhos para aumentar o volume destas graças, com oportunas almofadinhas³⁶.

O gosto neoclássico e o traje «império» trariam novas formas de requinte e menos roupa à mulher, agravando as discussões e polémicas sobre os ousos da moda e seu afrancesamento avassalador. Como já se escreveu, isto deu «azo a grandes invectivas da moda por parte de missionários do interior, párocos e bispos»³⁷.

O caso mais interessante será talvez o do Bispo do Porto, D. António de S. José de Castro. Admitindo a frouxidão com que, durante a ocupação do Porto e do país pelos franceses, tinha tolerado os abusos da moda, agora, depois de consumada a «restauração nacional», em *Carta Pastoral de 27 de Setembro de 1808* lança uma veemente invectiva contra os costumes sociais e a moralidade pública, sobretudo contra «a profanidade de modas ridículas e indecentes», neste domínio exortando as pessoas do sexo feminino «a que andem vestidas» e «que se abstenham de roupas transparentes», outrossim suplicando aos pais que não colaborem na «perda da honra e do decoro» das filhas. Todavia nada a estranhar: nesta denúncia das *toilettes lacônicas* por parte do fogueiro antístite, criado nos rigores da cartuxa, vemos, além de oportunidade de execração à francesia, repercutir afinal o rigorismo geralmente professado pelos eclesiásticos do regalismo ilustrado de finais de antigo regime³⁸. Nunca é demais insistir: como quase sempre nestas matérias (e à falta de indicações minimamente



Popularização da moda «Império». Leque de inícios do séc. XIX. Col. particular.

fidedignas), é de crer que as ovelhas do seu rebanho tenham revelado orelhas moucas...

4. Não ficou – naturalmente – esquecida na citada e recente *Moda em Cordel* a evocação de atitudes de defesa da moda por parte dos autores dos folhetos nela estudados.

Vale a pena, ainda assim, regressar a dois significativos textos, de citação obrigatória, representando afinal o reconhecimento do triunfo efectivo dos novos padrões estéticos de exteriorização e comunicação dos indivíduos de ambos os sexos na sociedade portuguesa da segunda metade do século XVIII: a *Satyra em Louvor das Modas ou Escudo de Peraltice* (Lisboa, Of. de Simão Tadeu Ferreira, 1783), e a *Graciosa e divertida farça ou o novo entremez intitulado A Defesa das Madamas, a favor das suas modas, em que deixão convencida a Paraltisse dos Homens* (Lisboa, Of. de António Gomes, 1792).

No primeiro, se se deplora a “desordem” e indistinção social das modas adoptadas pelos jovens, reconhece-se também a sua acessoriedade ou indiferença moral, mas, sobretudo, que já nada há a fazer: « (...) *Filo fora belo / Que dos humanos fosse outro o desvelo / Que cada hum á proporção dos teres / vestisse os seus filhinhos e mulheres; / Que, segundo as pessoas, fosse o estado; / Mas se o Mundo de acordo está mudado, / Que lhe havemos de fazer? Deixa-o campar*». Todavia, apesar deste discurso sempre conservador, reconhece-se agora a dinamização económica provocada pela moda, pela circulação do dinheiro e até pelas vantagens para o estado da incorporação nas matérias-primas importadas de algum trabalho nacional, de acordo com conceitos coevos de economia política³⁹:

³⁹ Cf. BEZERRA, Manuel Gomes de Lima – *Os Estrangeiros no Lima*. Ed. cit., tomo I, Diálogo 2.º, p. 48-49.

³⁵ CORELLA, Jayme (O.F.M. Cap.) – *Practica de el Confissionario*. 16.ª edição. Coimbra: João Antunes, 1721, p. 52.

³⁶ Cf. SANTOS, Maria José Moutinho – *O Luxo e as Modas em Textos de Cordel da Segunda Metade do Séc. XVIII*. Art. cit., p. 160; MOURA, Isabel Cristina Silva da Costa – *Moda em Cordel*. Ob. cit., p. 56-57.

³⁷ MOURA, Isabel Cristina Silva da Costa – *Moda em Cordel*. Ob. cit., p. 31.

³⁸ TAVARES, Pedro Vilas Boas – *D. António de S. José de Castro: dever e fidelidade nas e para além das circunstâncias*. In *O Porto e as Invasões Francesas (1809-2009)*. Porto: Ed. «Público» / CMP, 2009, vol. IV, p. 61.

Eu a moda defendo: que o dinheiro / Assim corre; desfruta o sapateiro, / O alfayate, lucra o mercador, / O serigueiro, o sujo penteador, / Os gêneros se extraem, e na verdade / nisto consiste hum bem da sociedade. / Gaste e torne a gastar no seu asseio / O flamante Peralta, mas no meio / Da sua peraltice não se esqueça, / Que a vida acaba apenas que começa: / Desvelado o Rei sirva, ame a Nação / E traga seda a montes de Verão, / precioso veludo pelo Inverno, / Mas lembre-se da morte, adore o Eterno; / Porque pôr sobre si novo atavio, / Não he contra a virtude, a honra, e brio / Cousas só que hum mortal deve buscar: / Obre-se assim, e ralhe quem ralhar⁴⁰.

No segundo texto, o "casamento" das filhas do velho Teobaldo com os seus elegantes antagonistas (com a significativa designação de *Petimetre* e *Franchinote*), é forma algo simplória de ilustrar o completo triunfo da moda francesa entre nós em fins de século. Em época de discursos apologéticos da condição feminina⁴¹, as *Madamas* viam aqui «defendidos» os seus «enfeites» contra «temíveis sátiras», sendo que, de então em diante, supostamente deveriam confessar os «mordazes críticos» que «o belo sexo» era merecedor duma «compaixão» especial, não ao alcance dos varões peraltas, afectados e cheios de «ridículas invenções», como tal «muito mais dignos de crítica, credores de castigo e merecedores de reforma»⁴². Com a "descoberta" e valorização da "guerra dos sexos", o autor (por certo sem qualquer sacrifício do seu amor próprio) tinha posto a nu um filão rendoso, que novos papéis poderiam explorar...

⁴⁰ BEZERRA, Manuel Gomes de Lima – *Os Estrangeiros no Lima*. Ed. cit., tomo I, p. 13 e 14.

⁴¹ Vide RUIZ, Betina dos Santos – *A Retórica da Mulher em polémicas de Folhetos de Cordel do Século XVIII*. Porto: FLUP, 2009. Dissertação de mestrado.

⁴² RUIZ, Betina dos Santos – *A Retórica da Mulher em polémicas de Folhetos de Cordel do Século XVIII*. Ob. cit., p. 13 e 14.

«NÃO É O SANGUE DE CRISTO» AS DISPUTAS ENTRE A IGREJA E AS BEATAS NA QUESTÃO RELIGIOSA DE JUAZEIRO (1891-1893)

EDIANNE DOS SANTOS NOBRE

DOUTORANDA EM HISTÓRIA SOCIAL U.F.R.J.

BOLSEIRA CAPES/PDSE

e.snobre@gmail.com

RESUMEN: Neste artigo analisamos os confrontos gerados na chamada «Questão Religiosa» de Juazeiro, quando a hóstia consagrada alegadamente sangrou na boca da beata Maria de Araújo (1862-1914) durante uma comunhão ministrada pelo padre Cícero Romão Batista (1844-1934). A Diocese cearense considerou o caso uma farsa e afirmou categoricamente que o sangue que brotava da hóstia não era sangue de Cristo. Em contrapartida, um grupo de sacerdotes e peritos médicos que analisaram a beata e o sangue posicionava-se em favor da sobrenaturalidade do fenómeno. Objetivamos examinar os dois discursos considerando-os dentro do contexto político religioso do final do século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja, milagre, século XIX

ABSTRACT: This paper analyzes the confrontation generated in the called Juazeiro's «Religious Question» when the host bled in the mouth of the Maria de Araújo (1862-1914) during a communion given by the Father Cícero Romão Batista (1844-1934). The Diocese of Ceará has considered the case as a farce and categorically that the blood flowed from the host wasn't the Christ's blood. In contrast, a group of priests and medical experts who analyzed the blood has positioned in favor of the supernatural phenomenon. We aimed to examine the two speeches, considering then within the political and religious context of the nineteenth century.

KEY-WORDS: Church, miracle, nineteenth century

Ainda não tinha amanhecido quando a beata Maria Magdalena de Araújo (1862-1914) recebeu a hóstia consagrada das mãos do padre Cícero Romão Batista (1844-1934) durante uma comunhão na capela do pequeno povoado de Juazeiro. Alegadamente, o toque da partícula sagrada em sua língua provocou um calafrio e um arrebatamento tomou-lhe a alma. Maria caiu em êxtase. Quando voltou a si, notou que um líquido espesso escorria da sua boca. Era sangue. Assustada, dirigiu um olhar clemente para seu diretor espiritual e mostrou a transformação que acabara de ocorrer. O sangue brotava da hóstia

consagrada em tão grande quantidade que caía no chão. Aquela era a primeira sexta-feira da quaresma de 1889.

Maria de Araújo tinha 27 anos, morava com sua família: mãe e oito irmãos, quatro mulheres e quatro homens e vivia de pequenas costuras, com as quais também ajudava no sustento da casa. A popularidade que o sangramento da hóstia ganhou atraiu pessoas de todos os lugares próximos à região e mesmo de outros estados. Maria começou a ser visitada por curiosos e pelos que acreditavam que o sangue que vertia de suas comunhões era sangue verdadeiro de Cristo. Ainda naquele ano, mudou-se para a casa do padre Cícero, onde já vivia a beata Joanna Tertulina (1864-1944), conhecida como beata Mocinha, secretária e governanta do padre.

Não sabemos ao certo quantas pessoas estavam presente na Capela no momento em que a hóstia sangrou na boca de Maria de Araújo. O padre Cícero nos conta que o fato surpreendeu não só aos presentes, mas a própria Maria de Araújo parecia atordoada com o ocorrido¹. O fenômeno continuou acontecendo todas as quartas e sextas na capela de Nossa Senhora das Dores a partir daquele dia e o padre Cícero conseguiu escondê-lo com certo sucesso por alguns meses. Porque ele não comunicou imediatamente ao bispo o que estava acontecendo enquanto o fenômeno ainda era desconhecido da população? É possível que ele pensasse que o fenômeno iria cessar por si, mas, um evento assim não era algo «natural» que pudesse ser simplesmente desconsiderado. Os motivos pelos quais ele escondeu, ou quis esconder, a ocorrência dos fenômenos, além de não comunicá-los ao bispo, nunca ficaram muito claros.

No entanto, todo seu esforço não foi suficiente para esconder o fenômeno dos outros padres da região e em sete de julho daquele mesmo ano – não coincidentemente no mesmo dia em que se comemora na Igreja Católica a festa do Preciosíssimo Sangue –, o reitor do Seminário da cidade do Crato, monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro (1847-1912), liderou uma pequena procissão com cerca de três mil pessoas em direção à capela de Nossa Senhora das Dores em Juazeiro, a fim de prestar culto ao sangue que brotava nas hóstias consumidas por Maria de Araújo e que era colhido em paninhos. Essa procissão ficou conhecida como a primeira romaria a Juazeiro e deu extrema publicidade ao fenômeno do sangramento da hóstia.

Toda esta notoriedade que o culto ao «Sangue Precioso» (como era chamado o sangue que vertia das hóstias de Maria de Araújo) ganhou, considerando-se principalmente que estava sendo legitimado pelos padres da região, chamou a atenção do bispo cearense, Dom Joaquim José Vieira (1836-1917). Em

¹ Exposição circunstanciada do Pe. Cícero R. Batista em 17.07.1891 in *Cópia autêntica do Processo Instruído sobre os fatos do Juazeiro (1891-1893)* que doravante citaremos como «*Cópia autêntica...*», p. 3.

novembro de 1889, Dom Joaquim escreveu em tom de urgência ao padre Cícero pedindo esclarecimento sobre o «boato que aqui corre com relação à beata Maria de Araújo»². Na mesma carta, o bispo relembra que em 1886, o padre lhe havia comunicado «certas maravilhas praticadas por esta devota» e o adverte sobre as orientações que havia dado no sentido de evitar ilusões.

A principal queixa de Dom Joaquim dizia respeito ao fato de nada lhe ter sido comunicado imediatamente sobre a nova ocorrência de fenômenos e, também de tomar conhecimento deles através dos jornais e dos padres de outras cidades que começaram a escrever comunicando a saída das pessoas em romaria ao povoado de Juazeiro. Outro fator agravante para o bispo foi a atitude precipitada de monsenhor Monteiro ao organizar uma romaria, fato que «abalou» o Ceará e «excitou a curiosidade pública» levando a notícia aos quatro ventos³. Esse desconhecimento sobre o caso foi decisivo para que o bispo se indisputasse desde o início contra os fenômenos.

A hóstia e os paninhos manchados de sangue, que a princípio ficaram sob a guarda do Padre Cícero, foram depois expostos à visita pública e, além disso, foram propalados como milagres, sem o conhecimento e sem a autorização do prelado diocesano. É essa atitude de omissão por parte do padre Cícero e dos sacerdotes da região que consolidou para Dom Joaquim a convicção do embuste. Para o bispo, o culto não poderia ser estimulado sem que houvesse antes uma investigação apropriada que confirmasse, segundo a doutrina da Igreja, se os «fatos extraordinários» eram mesmo «divinos» e passíveis de culto.

Em uma carta de novembro de 1889, o bispo solicitou ao padre Cícero que fizesse uma exposição minuciosa «de todas as circunstâncias que precederam, que acompanharam e subseguiram o fato»⁴. Não temos a carta enviada pelo padre Cícero ao bispo diocesano, mas em 17 de janeiro de 1890, o bispo alega que a partir da narração do padre e também do relato obtido do monsenhor Monteiro, não era possível «depreender a veracidade do fato portentoso, isto é, de se ter convertido em sangue a sagrada partícula»⁵.

O argumento de Dom Joaquim partia da premissa de que deitar sangue pela boca no momento da comunhão não era suficiente para atestar a conversão da partícula, pois o sangue poderia provir de um fermento já existente ou mesmo ter sido forjado. Segundo afirmava o bispo, «um milagre é coisa muito séria» e nenhum fato poderia ser apresentado como miraculoso «sem que esteja revestido de provas tais que não seja lícito a um homem sensato e razoável [duvidar]

² Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Pe. Cícero R. Batista em 04.11.1889.

³ Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Pe. Cícero R. Batista em 07.03.1890.

⁴ Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Pe. Cícero R. Batista em 04.11.1889.

⁵ Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Pe. Cícero R. Batista em 17.01.1890.

da sua veracidade»⁶. Dom Joaquim queria deixar claro que se um fato ocorria fora das vistas do diocesano, sem sua avaliação, e principalmente um fato desta natureza, acontecido com uma mulher leiga, não poderia ser qualificado de milagre sem uma investigação mais apurada.

A questão se agravou consideravelmente quando, em 24 de abril de 1891, foi publicado no jornal *O Cearense* um atestado médico do Dr. Marcos Rodrigues Madeira, descrevendo minuciosamente o episódio da transformação da hóstia e dando parecer médico a respeito do que havia presenciado. Transcrevemos abaixo parte do referido atestado, que apesar de ser um pouco longo é uma peça fundamental para nossa análise:

Atesto que sendo chamado para observar a beata Maria de Araújo, poucos minutos depois de ter comungado no dia 26 do corrente [março de 1891] [...] examinando nesta ocasião a língua da referida beata, verifiquei com meus olhos, que a partícula estava quase toda transformada em uma pasta sanguínea, menos na parte central, na qual se divulgava ainda uma pequena parte em sua cor quase natural. [...] Esse sangue assim descrito tomava a forma de um coração humano e acima deste coração assim descrito observava-se uma úlcera na parte média e anterior da língua, cujas bordas eram salientes e se elevavam bastante na língua. [...] Minutos depois, quando tornei a aproximar-me para proceder a novo exame na língua da referida beata já não encontrei nada do que antes havia observado com muita atenção. O sangue tinha desaparecido completamente e bem assim a úlcera ou chaga como chamaram as outras pessoas que comigo foram testemunhas do fato, não ficando absolutamente na língua o menor vestígio dos fenômenos que acabava de operar-se. [...] Continuando ainda o meu exame não descobri a menor ferida, úlcera ou ferimento de natureza alguma na língua, gengivas, laringe e enfim em toda a cavidade bucal, sendo de notar-se que a língua estava completamente limpa e sem ter mesmo a menor rachadura. Outro fato digno de menção é que este sangue completamente rubro não sofreu a menor alteração na sua cor durante todo o tempo que foi observado na língua, pelo espaço de duas horas mais ou menos, apesar da ação do ar atmosférico, que com ele estava em contato. Quanto a mim trata-se de um fato sobrenatural parra o qual não me foi possível encontrar explicação científica⁷.

A publicação deste documento foi decisiva para que o bispo tomasse providências mais severas com relação ao evento que «movimentava» o interior

⁶ *Idem*.

⁷ Jornal *O Cearense* de 24 de abril de 1891.

da sua diocese. Para Dom Joaquim já era grave os padres da sua Diocese acreditarem piamente nos fenômenos ocorridos com uma mulher da qual não se sabia ao certo a procedência, e, além disso, agissem em total descaso com sua autoridade, não só omitindo os fatos, como também prestando culto e organizando romarias sem autorização.

Ora, isso tudo se agravou deveras quando em seu atestado o Dr. Marcos Madeira afirmou não ter encontrado explicação para o caso que qualifica como «um fato sobrenatural». Em carta indignada que enviou a padre Cícero, logo após a publicação desse atestado, Dom Joaquim queixou-se de ainda «estar às escuras no tocante às circunstâncias deste fato». A recusa do bispo em dar crédito aos fenômenos tinha a ver também com a ideia de que com a propagação dos fenômenos se quisesse estabelecer uma «nova ordem de coisas religiosas»⁸.

Dom Joaquim convocou o padre Cícero a comparecer à sede da Diocese em Fortaleza para dar esclarecimentos e submeter os acontecimentos a sua avaliação. Em 17 de julho de 1891 o padre Cícero foi interrogado sobre os «fenômenos extraordinários», e respondeu a dezesseis perguntas que incluíam desde sua relação com Maria de Araújo até detalhes íntimos da vida da beata de quem era diretor espiritual desde que ela tinha dez anos de idade. Feita em apenas um dia, a narrativa do padre Cícero pretendeu fazer um resumo da vida espiritual de Maria de Araújo. Ao longo de oito tópicos: disposições e proações; visões; dom de oração; colóquios, espírito de penitência; fatos extraordinários; êxtases; estigmas e, crucificações.

Em 19 de julho de 1891, depois de receber e ler a exposição do padre Cícero, Dom Joaquim publicou um documento que ficou conhecido como *Decisão Interlocutória* no qual exarava algumas ordens e declarava que instituiria uma Comissão para investigar o caso. Neste documento, exigia que Maria de Araújo se recolhesse na Casa de Caridade do Crato por seis meses a partir daquela data. Em cartas anteriores já tinha mandado que a beata fosse morar na Casa de Caridade do Crato, chegando até a afirmar que: «Se a beata vier a morrer porque me obedece, dará mais uma prova de suas virtudes, a *Santa Obediência*», no entanto, deixava claro, que a responsabilidade era do padre Cícero: «Dou-lhe 50 dias, a contar da data de recepção desta, para V. Revma. dispor o espírito dessa moça a ir para o Crato [...] Em todo o caso é grandemente inconveniente que Maria de Araújo more em sua companhia, pois assim nunca se poderá verificar coisa alguma»⁹.

O bispo ordenava ainda que a beata fosse auxiliada por outro diretor espiritual, numa tentativa de suspender a influência do padre Cícero sobre ela.

⁸ Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Pe. Cícero R. Batista em 04.11.1889.

⁹ Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Pe. Cícero R. Batista em 07.03.1890. Grifos nossos.

Além disso, proibiu o culto aos panos ensanguentados e mandou que o padre Cícero se retratasse no púlpito sobre sua afirmação de que o sangue das hóstias e dos panos era sangue de Cristo:

Proibimos expressamente qualquer culto aos panos ensanguentados [...]. Ordenamos ainda ao mesmo Reverendo Cícero se desdiga no púlpito da proposição que avançou afirmando que o sangue aparecido nas Sagradas partículas era Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, pois que não o é nem pode ser, segundo os ensinamentos da Teologia Católica. Outrossim, sendo necessário remover todos os obstáculos que possam impedir o descobrimento da verdade, em assunto tão delicado e interessante¹⁰.

Dentre essas determinações preliminares, a única que não foi respeitada foi a ordem direta dada ao padre Cícero de retratar sua afirmação sobre o sangue – que dizia – manava das hóstias. Com a *Decisão Interlocutória*, Dom Joaquim dava o veredicto de um caso que se arrastou na justiça religiosa até 1894. Foi também essa decisão que instaurou uma disputa teológica entre os sacerdotes que acreditavam nos fenômenos como milagres e a Diocese do Ceará, para quem os fenômenos eram embustes, como discutiremos mais adiante. Na região, esse documento provocou um grande alarido e os primeiros a contestá-la foram o padre Cícero e o professor José Joaquim Telles de Marrocos (1842-1910), primo e amigo do padre Cícero que atuava como professor e jornalista na região.

José Marrocos tomou para si a missão de divulgar os fenômenos, e mais, de buscar ele mesmo, provas que atestassem ser o Sangue Precioso «verdadeiro sangue» de Jesus Cristo. Escreveu em 1891 um folheto que intitulou «Milagres de Joazeiro» e publicou em diversos jornais no Brasil e na Europa (alguns deles: *Estado do Ceará*, de Fortaleza, Ceará; *Diário de Pernambuco*, *A Província* e *Era Nova*, de Recife, Pernambuco; *Novo Mensageiro de Lisboa*; *A Palavra* da cidade do Porto; *País* do Rio de Janeiro) com o fim de propalar os «fatos extraordinários» e buscar apoiadores para a «causa do Juazeiro». Não satisfeito, em agosto de 1891 começou a escrever para padres e bispos de todo país narrando e pedindo opinião sobre a ocorrência dos fenômenos e, principalmente, sobre o sangramento da hóstia, a fim de construir um documento que intitulou de *Apelação que na causa do Precioso Sangue se fez para a Santa Sé*.

Efetivamente foi elaborada uma Apelação dirigida ao bispo, na qual era solicitada a suspensão da *Decisão Interlocutória* e a entrega do caso à Santa Sé. Esse documento, datado de 14 de agosto de 1891, foi assinado pelo padre Cícero e nele foi anexado um abaixo-assinado que apoiava o pedido. Podemos imaginar a indignação do bispo ao receber essa carta que questionava abertamente,

ainda que com mesuras, sua autoridade. O padre Cícero, no entanto, parecia esperar que o bispo cedesse na sua Decisão e não só isso, mas que também lhe concedesse permissão para advogar pela causa diante da Santa Sé! Essa atitude do padre significava uma afronta à hierarquia sem precedentes.

Dom Joaquim não só ignorou o pedido de apelação para a Santa Sé, como logo em seguida enviou ao Juazeiro a Comissão que devia investigar as condições nas quais se dava aquele fenômeno. O primeiro inquérito do *Processo instruído sobre os fatos do Juazeiro* foi instaurado em 21 de julho de 1891, através de uma portaria na qual Dom Joaquim alegava que «com todo cuidado e vigilância devemos procurar o aumento e a conservação de nossa Santa Fé Católica, somos também obrigados a trabalhar por impedir e até mesmo extinguir tudo quanto ofender possa a sua pureza e Santidade»¹¹.

Para essa missão, Dom Joaquim escolheu dois padres muito conceituados da Igreja. O Delegado da Comissão, padre Clicerio da Costa Lobo (1839-1916) de 52 anos, era Doutor em Teologia e morava no Rio de Janeiro quando foi convidado a assumir o cargo de secretário particular do bispo D. Luís Antonio dos Santos, no Ceará em 1880. O Secretário da Comissão, padre Francisco Ferreira Antero (1855-1929), mais jovem, com apenas 36 anos, era natural da cidade de Icó (sertão central do Ceará); ordenara-se em 1878 no Colégio Pio-Americano de Roma.

A Comissão Episcopal chegou a Juazeiro em 8 de setembro de 1890 e em 9 de setembro o padre Antero abriu com o *Termo de juramento* o primeiro inquérito que investigaria os fenômenos ocorridos com Maria de Araújo. É muito importante ressaltar que nesse momento a Comissão pretendia investigar especificamente o sangramento da hóstia que desde 1889 se deu regularmente nas quartas e sextas-feiras, quase sem interrupção, mesmo quando ela ficou recolhida na Casa de Caridade. O sangue que manava das hóstias era recolhido em paninhos que foram guardados em pequenas caixas e eram expostos para adoração nos cultos da Capela de Nossa Senhora das Dores.

A negação obstinada de Dom Joaquim de que o «sangue aparecido nas Sagradas partículas era Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, pois que não o é nem pode ser, segundo os ensinamentos da Teologia Católica»¹² deveria definir a linha de ação da Comissão Episcopal e cabia ao padre Clicerio da Costa Lobo, pessoa que, segundo o bispo, possuía todos os «requisitos necessários» para analisar os fatos e devolver o inquérito à Diocese, com um relatório final que confirmasse a opinião do bispo já exarada na *Decisão Interlocutória*.

O primeiro inquérito instruído sobre os fatos do Juazeiro é uma peça

¹¹ «Portaria do bispo instaurando o Processo» em 21.07.1891. In *Cópia autêntica...*, p. 6.

¹² *Idem*, p. 5-6.

documental completa, no sentido de que possui uma linha narrativa muito clara do começo ao fim. Elaborado ao longo de 80 dias, entre 9 de setembro e 28 de novembro de 1891, dos quais dez foram destinados a ouvir as testemunhas chamadas a depor, 23 no total. Além disso, grande parte do tempo foi dedicada às observações da transformação da hóstia e de outros fenômenos (aparecimento de hóstias ensanguentadas, estigmas de crucificação, sangramento de crucifixos de metal maciço, relatos de visões, profecias, êxtases e comunhões espirituais) que ocorriam com Maria de Araújo, sobre os quais a Comissão nada sabia até chegar ao Juazeiro.

No corpo documental do primeiro inquérito, encontramos cinco termos de verificação da transformação da hóstia (descrições da observação dos fenômenos com a assinatura das testemunhas presentes no momento), quatro termos de verificação das caixas contendo panos ensanguentados, dois termos de verificação dos fenômenos de crucificação (refere-se à recepção dos estigmas) de Maria de Araújo, um termo de graças alcançadas, três atestados médicos e testemunhos de oito padres da região, onze beatas (sendo dois de Maria de Araújo e dois da beata Jahel Cabral) e três outras testemunhas. Em anexo encontramos ainda outros três depoimentos escritos de próprio punho de Monsenhor Monteiro, padre Quintino Rodrigues e José Marrocos, e uma carta do mesmo monsenhor.

Aqui é preciso enfatizar que o objeto da investigação era o sangramento da hóstia. Neste sentido, a questão colocada pela Comissão era se o sangue que brotava da hóstia podia ser o sangue de Cristo. Observo ainda que em nenhum momento Maria de Araújo foi alvo das romarias, ainda que ela tenha sido considerada depois como «santa» ou «visionária» por algumas pessoas; as romarias eram feitas para o «Sangue Precioso». É certo que a conduta da beata foi investigada pela Comissão, mas isto porque seria incoerente que o sangue de Cristo se manifestasse na comunhão de alguém considerado «impuro» ou indigno. Outro detalhe importante é que até ao início das inquirições só Maria de Araújo alegava manifestar os «fenômenos extraordinários», nenhuma outra beata reivindicava qualquer tipo de manifestação, o que só veio a ocorrer ao longo da execução do primeiro inquérito.

Os termos de verificação: a opinião dos peritos

Os termos de verificação das transformações das hóstias que se seguem aos depoimentos são interessantes justamente porque essas experiências buscavam testar o possível caráter sobrenatural dos fenômenos. No entanto, eram absolutamente descritivos, sem qualquer tipo de análise ou parecer da Comissão. As experiências eram feitas em conjunto com uma equipe de peritos

médicos, dos quais resultaram os termos redigidos pelo Secretário Dr. Antero e os atestados individuais dos peritos. Foram feitos três tipos de exames: 1) de observação da transformação da hóstia na boca da beata; 2) de observação das crucificações e estigmas no corpo de Maria de Araújo e, 3) exame de panos manchados de sangue ou que, supostamente, continham pedaços de carne ou de partículas sagradas que não se tinham transformado totalmente. A *primeira verificação* de transformação da hóstia foi feita em 10 de setembro de 1891 e a partícula foi ministrada quatro vezes a Maria de Araújo. Na primeira tentativa, a beata não conseguiu abrir a boca depois da comunhão, argumentando que a hóstia estava em movimento na sua boca.

Depois disso, a hóstia foi ministrada uma vez mais e extraída da boca da beata antes que fosse engolida junto com o sangue, a fim de que a Comissão e as testemunhas pudessem observar melhor a conversão que se dava cada vez mais rapidamente, resultando também em um sangue mais claro e límpido. Finalmente, pela quarta vez, a hóstia foi ministrada para que Maria de Araújo pudesse comungar e notou-se que «em todas essas três vezes, tanto depois da extração das partículas, como depois de ter ela verdadeiramente comungado, a boca e a língua conservavam-se perfeitamente limpas, sem nenhum resquício de sangue»¹³.

Nos dias subsequentes, 11 e 12 de setembro, mais uma vez, a Comissão reuniu diversas testemunhas em torno da beata na expectativa da repetição das transformações do dia anterior. A hóstia sangrou em três das quatro vezes que entrou em contato com a língua de Maria de Araújo, «sendo ainda para notar-se que a língua da beata, apenas deitava ela a hóstia sobre a salva, conservava-se, como todos atentamente testemunharam, perfeitamente limpa convencendo-se assim todos de que aquele sangue não era o próprio sangue da beata»¹⁴.

Em 24 de setembro daquele ano, foi feita a *quarta verificação*, desta vez com a participação ativa de dois médicos, os doutores Ignácio Dias e Marcos Madeira que passaram a acompanhar a Comissão a partir de 14 de setembro, portanto, somente depois das três primeiras verificações. Conjeturamos que os médicos foram convocados para que fosse descartada a possibilidade de que o sangramento fosse causado por alguma enfermidade que porventura Maria de Araújo tivesse. Além disso, como dissemos anteriormente, a participação dos médicos não era nova, pois, foi justamente um atestado do Dr. Marcos Madeira que chamou a atenção do bispo para a gravidade da situação que se desenhava em Juazeiro.

¹³ «Termo de verificação da segunda crucificação da beata Maria de Araújo» em 14.09.1891. In *Cópia autêntica...*, p. 36.

¹⁴ «Termo de verificação da 2ª. transformação da hóstia» em 11.09.1891. In *Cópia autêntica...*, p. 12.

Convocados pelos padres Clícério e Antero, os dois primeiros médicos a integrarem a Comissão foram os Doutores Marcos Madeira e Ignácio Dias que fizeram um atestado em conjunto descrevendo como o líquido que brotava da hóstia quando ela entrava em contato com a língua de Maria de Araújo tinha cor, textura e cheiro de *sangue verdadeiro*. Constataram ainda que imediatamente depois de a partícula sanguinolenta ser extraída da boca da beata, não era possível identificar mais nenhum vestígio de sangue, pois, a língua ficava «completamente limpa e sã, mesmo na pequena parte que pouco antes ocupava a mesma partícula» o que indicava que o sangue brotava da hóstia mesma e não da boca de Maria de Araújo¹⁵. Para ratificar essa constatação, fizeram uma série de exames físicos na beata, detendo-se principalmente nos pulmões, a fim de descartar a possibilidade de tuberculose (aventada anteriormente pelo bispo Dom Joaquim) que poderia provocar os sangramentos através dos escarros. Além disso, não detectaram nenhum tipo de tumor ou lesão no tórax, garganta ou boca:

*Não podemos atribuir este sangue a uma lesão de laringe ou de pulmão por isto que estes fatos se reproduzem há três anos e ela não tem sofrido na sua constituição e temperamento, além de que não tem ela a menor tosse, febres e pelo exame que fizemos, não encontramos indícios de uma lesão interna, que pudesse ser a origem de tais hemorragias*¹⁶.

Não satisfeitos, os médicos, fizeram com que a beata gargarejasse uma solução de *percloro de ferro*, substância com propriedades coagulantes e vasoconstritoras, capaz de provocar um aumento da pressão sanguínea, ao mesmo tempo que impediria qualquer tipo de sangramento. O sangue rubro e límpido brotava diretamente da hóstia e não deixava vestígios, marcas de ferimentos ou lesões na boca da beata, o que para os médicos descartaria a possibilidade de histerismo:

Maria de Araújo não tem convulsões de natureza alguma, não tem alteração ou mudança de caráter em seu trato, e tem muito regular o fluxo catamenial [menstruação], não tem outras perturbações nervosas que possam fazer crer ser ela uma histérica. [...] se estas hemorragias parciais fossem ligadas ao histerismo, não deixariam elas vestígios de sua passagem? Se fossem ligadas ao histerismo não se reproduziriam em seguida aos meios hemostáticos por nós

¹⁵ «Atestados e Relatórios Médicos dos Doutores Ignácio de Souza Dias e Marcos Rodrigues Madeira» em 26.09.1891. In Anexos: *Cópia autêntica...*, p. 57.

¹⁶ *Idem*, p. 58.

*empregados, como água fria e poção de perclorureto de ferro na água fria? Se se tratasse ainda de um histerismo em grau exagerado a ponto de poder produzir todas essas desordens teriam ela inevitavelmente além de outros sintomas, que não apresentou, a insensibilidade da faringe. Entretanto ficou bem provado e verificado pelo exame que procedemos que ela acusa muita sensibilidade para a faringe. Pelo que temos observado e exposto excluímos também a ideia de histerismo*¹⁷.

Na segunda metade do século XIX, as discussões sobre a histeria feminina estavam no auge e preocupavam tanto a Comissão Episcopal como os médicos, uma vez que uma das principais acusações contra Maria de Araújo partia da hipótese de que ela era epilética ou histérica. É interessante notar que uma das perguntas principais que o padre Clícério fazia às testemunhas era sobre a saúde de Maria de Araújo e após o primeiro inquérito a principal hipótese de Dom Joaquim será a de que Maria de Araújo sofria desses ataques. Os doutores Marcos Madeira e Ignácio Rodrigues encerraram o atestado afirmando que diante da impossibilidade de se encontrar uma explicação científica satisfatória foram levados a crer que os fatos que se reproduziam na beata Maria de Araújo eram sobrenaturais.

A presença dos médicos junto à Comissão eclesial foi importante, porque conferiu certa relevância aos eventos, uma vez que usando um discurso científico atestaram os fenômenos ocorridos com Maria de Araújo como sobrenaturais. O que surpreende, entretanto, é a falta de debate entre a Comissão Episcopal e os peritos médicos. A Comissão atuava ao lado dos médicos, ministrando a comunhão e despertando Maria de Araújo dos êxtases nos quais ela mergulhava quando recebia a hóstia consagrada. Além disso, não era permitido aos peritos tocar nas partículas. No entanto, nem o padre Clícério em seu Relatório final, nem os médicos em seus atestados deixam entrever qualquer tipo de discussão ou análise entre os dois grupos.

O farmacêutico Joaquim Secundo Chaves se juntou à equipe de observação no dia 24 de setembro para observar a segunda crucificação da beata, narrada acima. Seu atestado, datado de sete de Outubro de 1891, apresentava desde o início uma tendência a acreditar que a transformação da hóstia na boca de Maria de Araújo era um fato sobrenatural, sem «indício ou vestígio de hipnotismo, de histerismo ou de qualquer outra causa que pudesse produzir o maravilhoso efeito, que todos presenciamos»¹⁸.

¹⁷ «Atestados e Relatórios Médicos dos Doutores Ignácio de Souza Dias e Marcos Rodrigues Madeira» em 26.09.1891. In Anexos: *Cópia autêntica...*, p. 58.

¹⁸ «Memorial do farmacêutico Tenente Joaquim Secundo Chaves» em 07.10.1891. In Anexos: *Cópia autêntica...*, p. 59.

O Dr. Idelfonso Correia também integrava o grupo de peritos, mas não pudemos identificar ao certo quando ele começou a observar os fenômenos. Há referências a um atestado seu publicado antes da chegada da Comissão, mas não pudemos encontrá-lo. Em seu atestado de 13 de outubro ele explorou o tema da histeria, citando as teorias de Jean-Martin Charcot (1825-1893) e Henri Legrand du Saulle (1830-1886). Predominavam duas interpretações sobre essa patologia, a primeira tese defendia que a origem estaria nos órgãos reprodutores femininos; e, a segunda endossava a ideia de que a histeria teria origem em disfunções do sistema nervoso, ou seja, sua causa era neurológica¹⁹.

Já em meados do século XIX, Charcot buscava mostrar que a doença não tinha relação com desejos sexuais frustrados ou com alterações uterinas como alegavam as teorias antigas sobre os comportamentos femininos tidos como anômalos. A partir de seus estudos a histeria passou a ser vista como uma psicopatologia que consistia em uma alteração física relacionada à falta de sensibilidade (anestesia e analgesia) ou à extrema sensibilidade (alfagesia e hiperestesia) em partes do corpo. Sua sintomatologia era diagnosticada por reações diversas que variavam desde o completo alheamento e paralisia a convulsões, contrações, tiques e dores agudas para as quais não se encontrava uma causa orgânica.

Partindo do pressuposto de que a beata não era histérica, mas tampouco seria inteligente o suficiente para arquitetar um embuste, o Dr. Idelfonso alega que só por modo sobrenatural o referido sangramento podia se dar. E em tom que procura evitar o comprometimento conclui:

Em conclusão, penso que os fatos narrados não podendo todos ser explicados pelo histerismo isolado, porque trata-se de uma mulher, cujo estado de crise observado não podia confundir-se com ataque histérico, e cujo estado permanente de ordem mental e orgânica, já pelas informações de pessoas de fé, já pela falta de paralisias orgânicas e funcionais, autoriza a crer que não estamos em presença de histerismo confirmado; nem tão pouco pelo hipnotismo isolado ou combinado, pela ausência de causas suficientes; e nesse finalmente por outro agente natural, penso, repito, que ou negamos os fatos ou admitimos um agente inteligente e oculto que represente de causa [...] Não hesitarei na qualidade de católico de acreditar, não digo igualmente de afirmar, que tal fato é de origem divina, até que a autoridade instituída por Deus decida doutrinariamente o contrário²⁰.

¹⁹ NUNES, Sílvia Alexim (2010) – «Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira Republica». In *História, Ciências, Saúde*. Manginhos: Rio de Janeiro, v. 17, supl. 2.

²⁰ *Idem*, p. 63.

No entanto, apesar de assumir não encontrar uma explicação científica para os fenômenos, mas «um agente inteligente e oculto», o Dr. Idelfonso não diz expressamente ser o sangramento ou as crucificações objeto de uma ação divina, portanto, ele não assume a ocorrência de um «milagre». Ao decidir esperar por uma decisão da Igreja, o Dr. Idelfonso segue, assim, na contramão da maioria dos depoentes que concluíam que por ser sobrenatural o fenômeno era divino.

É possível conjecturar também que da parte de alguns dos envolvidos havia certo receio de assumir os eventos como divinos pelo mesmo motivo que o Dr. Idelfonso dá em seu atestado: como bom cristão há que se esperar a deliberação da Igreja sobre todo e qualquer novo culto. Cabe perguntar porque o padre Cícero e outros sacerdotes ousaram desafiar essa premissa e tomar os fenômenos como divinos sem o aval da Igreja, representada no Ceará pela autoridade maior do diocesano.

Mais estranha ainda é a condução do inquérito pela Comissão Episcopal. Ao invés de partir da dúvida e da desconfiança, os padres pareciam querer acreditar na veracidade das manifestações de Maria de Araújo. A última peça do primeiro inquérito é o relatório do Delegado Episcopal, o padre Clícério da Costa Lobo, de 28 de novembro de 1891. Surpreendentemente o padre Clícério preferiu abster-se de «qualquer apreciação sobre o merecimento do dito processo» e usou o relatório final para incluir informações extras fornecidas pelas testemunhas, principalmente as que diziam respeito a origem do sangue que brotava das hóstias, concluindo que:

Em abono da verdade sou obrigado a declarar aqui, querendo cumprir o juramento que prestei de ser fiel à missão que me foi confiada que todo aquele que bem estudar o espírito de Maria de Araújo, como também o de Antônia Maria da Conceição, como procuramos fazê-lo, já ouvindo a seus diretores espirituais, já as pessoas que as conhecem bem de perto, excluirá toda a ideia de artimanha e de embuste nessas comunhões e partículas miraculosas-ensanguentadas. São elas, as ditas Beatas como tantas outras, almas levadas à vida unitiva, a vida de contemplação, o que bem pouco se conhece e pratica entre nós²¹.

Essa atitude foi posta em questão pelo bispo diocesano que atribuiu aos padres da Comissão uma extrema credulidade, o que seria um território fértil para os ludíbrios das beatas, e, especialmente para o embuste de Maria de Araújo. Entretanto, apesar de todas as apelações feitas pelo padre Cícero, José Marrocos e, em seguida, pelos próprios padres da Comissão, dom Joaquim continuava inflexível na decisão de não enviar o material para Roma e de analisar ele mesmo

²¹ Relatório do padre Clícério da Costa Lobo de 28.11.1891. In *Cópia autêntica...*, p. 65.

o relatório sobre os fenômenos que movimentavam a sua Diocese.

Alegando que os padres foram desobedientes às recomendações de como proceder aos exames, Dom Joaquim recusou o primeiro inquérito, afirmando que não só eles, mas também o padre Cícero e os outros sacerdotes foram enganados pelos artifícios de Maria de Araújo. Em carta de novembro de 1891, dirigida ao padre Joaquim Sother de Alencar, o bispo destaca que a orientação mais importante dada à Comissão foi deliberadamente desobedecida, pois, a observação da transformação da hóstia deveria ter sido feita «sem ajuntamento de povo e somente em presença de algumas pessoas criteriosas como sacerdotes, médicos, farmacêuticos, e outras escolhidas»²².

Outra determinação importante do bispo era que durante o procedimento, a beata devia permanecer com a boca aberta a fim de que se observasse melhor o fenômeno. No entanto, em todos os termos de verificação do sangramento da hóstia, consta que a beata permanecia com a boca fechada por cerca de quinze minutos, o que segundo o bispo favorecia a possibilidade de fraude. Dom Joaquim recusou o primeiro inquérito sem mais delongas e reclinou severamente o comportamento dos padres da Comissão que não foram suspensos imediatamente, mas, receberam ordens expressas de sair do Juazeiro. O bispo decidiu enviar uma nova Comissão que se encarregaria de executar novo inquérito e continuou firme na sua decisão de não enviar à Santa Sé o processo executado em 1891 e acabou por instaurar um novo inquérito.

Mas, ao contrário da primeira comissão formada por padres ilustrados e de competência reconhecida em nível nacional e internacional, desta vez Dom Joaquim escolheu como Delegado um padre desconhecido do interior da Diocese, padre Antonio Alexandrino de Alencar (1843-1903), nomeando-o também como pároco da cidade do Crato para que pudesse melhor controlar as novas determinações que deveriam ser obedecidas por toda a Diocese. Apesar disso, os documentos anexados são muito interessantes, e dentre estes os relatos das experiências feitas com Maria de Araújo ganham destaque. A primeira experiência foi feita em 20 de abril de 1892 e o método era semelhante ao utilizado no primeiro inquérito. O padre ministrava a hóstia a Maria de Araújo e esperava que a transformação ocorresse, mas desta vez, as recomendações foram seguidas à risca e a beata era obrigada a permanecer com a boca aberta durante todo o procedimento.

Na primeira verificação, Maria de Araújo «conservou a boca aberta por dezesseis minutos, não tendo neste intervalo havido sinal de sangue, nem também mudança alguma na sagrada forma» e mesmo depois de ter ficado por cerca de dois minutos com a boca fechada não foi detectada nenhum tipo

²² Carta de D. Joaquim J. Vieira ao padre Joaquim Sother de Alencar em 22.11.1891. In *Documentário*, p. 37.

de transformação na hóstia: «não apareceu nenhum ainda vestígio algum de sangue e ainda a sagrada partícula em perfeito estado»²³. No final do relatório, o padre Alexandrino, ressaltou ter empregado «todo o cuidado e vigilância [...] no intento de evitar qualquer artifício ou dolo», uma preocupação que pode parecer exagerada, mas que tem a ver – quiçá – com a própria relação de submissão estabelecida entre ele e o bispo. Nos dias subsequentes a experiência foi repetida e nenhum sangramento se manifestou.

Neste sentido, o ponto alto do segundo inquérito é a mudança de opinião nos atestados dos médicos. Eles foram convocados pelo bispo a fazer uma retratação dos atestados publicados anteriormente, durante a execução do primeiro inquérito. O Dr. Madeira escreveu a D. Joaquim em dezembro daquele ano. Pressionado pelo diocesano a retratar-se, o médico reconhece os efeitos causados pelos seus atestados anteriores e dá a entender que havia mudado de opinião, mas se nega a dar um atestado por escrito e pediu ainda uma quantia de 2:000\$000 (dois contos de réis) para poder ir até a capital. Seria um modo de fazer o bispo desistir de seu intento? Dom Joaquim responde que mesmo se a Diocese dispusesse dos recursos solicitados pelo médico para custear a viagem a Fortaleza, esta não seria possível, visto que o único interessado em retratar-se seria o próprio Dr. Madeira, uma vez que «temos juízo perfeitamente formado e já manifestado a respeito do fato», diz o bispo em carta de janeiro de 1893²⁴.

O bispo argumentou que foram os atestados médicos publicados em 1891 a provocarem o alarde desnecessário para o caso e que sendo assim, ele era um dos grandes responsáveis e devia como bom cristão zelar pelo «bem da verdade e da nossa Santa Religião». A questão principal que o bispo apresentava era se o médico ia ou não manter a opinião original dos atestados de 1891: «Pode V. S. afirmar com absoluta certeza que o tal sangue se originou das Sagradas Partículas e não de qualquer corpo estranho?»²⁵. Negando-se, pois, a financiar a ida do médico, Dom Joaquim deixa ao encargo dele decidir se responde ou não à pergunta chave da questão religiosa. Na sua segunda carta, já em resposta a Dom Joaquim, o Dr. Madeira reitera ao bispo diocesano que só daria qualquer esclarecimento caso o bispo financiasse sua viagem à capital.

Já o Dr. Ignácio de Souza Dias, que assinou o atestado em conjunto com o Dr. Marcos Madeira no primeiro inquérito, escreveu uma carta em outubro de 1892, retratando-se formalmente e alegando que seu primeiro atestado no qual defendia a sobrenaturalidade dos fatos fora elaborado «sem os dados necessários e somente pela especialidade das circunstâncias em que me encontrei», o médico

²³ Auto da Primeira Experiência, Segundo Inquérito. In *Cópia autêntica...*, p. 79.

²⁴ Carta de D. Joaquim J. Vieira ao Dr. Marcos Rodrigues Madeira em 03.01.1893.

²⁵ *Idem*.

afirmou não ter tido condições de avaliar por «todos os meios de exames» como se davam as transformações e elencou os motivos pelo qual havia sido forçado a assinar o atestado junto com o Dr. Marcos Madeira:

1º. O exame teve lugar na capela e em um quarto da Casa de Caridade do Crato, onde além da falta de luz eu e meu colega Dr. Marcos Rodrigues Madeira nos achávamos cercados de uma multidão de pessoas de todas as classes, cujos interesses em que os mesmos fatos fossem declarados milagres as levava a introduzir no ato a maior desordem e confusão. 2º. Tratando-se de examinar um fenômeno que ocorria em uma partícula depois de consagrada nos foi negada pelos padres presentes a permissão de tocá-la, prová-la e submetê-la aos processos de exames, sucedendo o mesmo com o exame procedido por ocasião do êxtase de Maria de Araújo em cujo corpo não foi permitido proceder às devidas investigações. [...] Tendo fortes razões de recear desacatos de um povo cujo fanatismo transluzia em todas as suas ações e palavras procurei informar-me melhor do meu colega Dr. Marcos Madeira, que sendo residente ali tem acompanhado os referidos fatos desde o seu começo, presenciando-os e examinando-os por diversas vezes. Este infide medicus e amicus me garantiu que eu podia sem escrúpulo afirmar o que se contém nos documentos de que nos ocupamos resolvendo-me assim assiná-los²⁶.

O Dr. Ignácio eximiu-se da responsabilidade atribuindo-a a seu referido colega e culpando a pressão exercida pelos crentes nas declarações feitas em seu primeiro atestado. Em seguida à carta do Dr. Ignácio, temos outra do Dr. Idelfonso Gurgel Nogueira, (que também deu um atestado em 1891) datada de 3 de março de 1893, na qual o médico relatou ter testemunhado um aparecimento misterioso de partículas nas mãos da beata Maria de Araújo. Destacando que havia empregado sempre cautelosa atenção» na observação de ditos fatos:

[...] [vi] o Pe. Cícero assentado no sopé ou degrau que sai da capela mor, tendo a seus pés como que ouvindo de confissão uma beata que trajando de preto ocultava o rosto em um longo manto; no lado direito grande número de mulheres em oração e à esquerda muitos homens a frente dos quais se achava Dr. Marcos Rodrigues Madeira, [...] logo depois notei que o Pe. Cícero, com a mão esquerda, puxou o manto da beata até tocar a sua fronte, como para privar-se da vista dos circunstantes da esquerda, e levou a mão direita em frente, ficando parte dos dedos encobertos no manto da mesma. [...] não tardou muito quando vi bem distintamente que sua mão trazia uma partícula de forma regular, a qual

²⁶ Carta do Dr. Ignácio de Souza Dias de 16.10.1892. In *Cópia autêntica*, p. 85.

comungou com notável recolhimento! Apoderado de uma religiosa impressão não duvidei ter visto uma das comunhões miraculosas tão abundantes naquela terra²⁷.

Percebemos em geral uma resistência dos médicos em negar o que haviam dito nos primeiros atestados e, possivelmente isso se devia ao receio destes de confrontar a população que em sua maioria acreditava nos milagres e apoiava o padre Cícero e os sacerdotes da primeira comissão. A dificuldade do padre Alexandrino para conseguir as retratações tanto dos padres quanto das beatas estava diretamente relacionada ao apoio da população que acreditava nos milagres.

No início de 1893, provavelmente em março, o padre Alexandrino juntou tudo o que dizia respeito à sua atividade durante 1892 na cidade do Crato e enviou ao bispo. O resultado foi a produção do documento conhecido como o Processo instruído sobre os fatos do Juazeiro que compreende o primeiro inquérito conduzido pelos padres Clicério da Costa Lobo e Francisco Ferreira Antero em 1891, mais os documentos enviados pelo padre Alexandrino e a Carta Pastoral de 1893.

Em Maio de 1893, a documentação foi enviada para a Santa Sé, mais especificamente para o Cardeal Raffaele Monaco la Valletta (1827-1896) do *Supremo Tribunal da Penitenciária Apostólica*, que naquele momento era o órgão responsável por examinar tudo o que se referia às doutrinas dogmáticas da Igreja Católica em conjunto com a *Congregação para a Doutrina da Fé*.

Ainda em Maio, Dom Joaquim publicou uma Carta Pastoral na qual emitiu seu parecer final sobre os fenômenos de 1889. Ele iniciou com uma explicação teológica sobre o que seria o milagre da transubstanciação e sobre a presença de Cristo na Eucaristia, e anunciou que pretendia provar a impossibilidade de o sangue das hóstias ser o sangue de Cristo:

Nem uma vez, nunca no Juazeiro ou no Crato, foi vista a Sagrada Partícula, recebida em comunhão por Maria de Araújo ensanguentar-se, senão nas seguintes condições: Maria de Araújo, denominada – a beata – recebendo a comunhão fechava a boca por algum tempo, de ordinário fazia certos movimentos com o corpo, depois... mandando-se lhe abrir a boca, apresentava, é verdade, a Sagrada Partícula ensanguentada, ora com mais, ora com menos sangue. Isto sucedeu para mais de quarenta vezes; mas, repetimos, sempre depois da dita beata fechar a boca por muitos minutos²⁸.

²⁷ Carta de Idelfonso Gurgel Nogueira ao bispo Dom Joaquim em 03.03.1893. In *Cópia autêntica* (2º inquérito, anexos), p. 87.

²⁸ Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira, datada de 05.06.1893 publicada em 14 e 21.05.1893 no Jornal «A Verdade», Ano II, n.º 41.

Ele recordou ainda que os relatos que descreviam os sangramentos mostravam que momentos antes da hóstia se transformar, Maria de Araújo sofria uma *inquietação ou agitação*. Para Dom Joaquim essa inquietação denotava ou uma enfermidade da beata ou o uso de artifícios. Usando a seu favor, os atestados feitos pelos Doutores Idelfonso Gurgel e Marcos Madeira, o bispo optou por apresentar um retrato de Maria de Araújo como uma mulher enferma:

[...] a beata desde menina sofria de ataques nervosos (epilépticos); mas, segundo disse o Padre Cícero, cessaram, depois que começaram se manifestar nela certos fatos extraordinários havidos por maravilhosos. Os ataques não cessaram, apenas mudaram de qualificação: em vez de espasmódicos, foram denominados maravilhosos²⁹!

É interessante notar que nesta Carta Pastoral, o bispo muda a sua tese inicial, de que os fenômenos eram artificiais, isto é, produzidos propositadamente por Maria de Araújo. Aqui, eles aparecem como resultado da combinação de uma enfermidade física e uma imaginação afluída. Porque o bispo teria mudado de ideia? De fato, a tese da enfermidade talvez fosse até mais defensável, uma vez que tantas testemunhas haviam afirmado o bom caráter de Maria de Araújo e que seria mais fácil provar uma doença, sustentada inclusive em alguns testemunhos e nos novos atestados médicos do que um embuste, que exigiria uma explicação mais detalhada. Se fosse um embuste, teria que se explicar como ele foi produzido, que artifício tão perfeito poderia fazer com que a hóstia sangrasse e mais, sem deixar vestígio de sangue na boca da beata. Um ano depois do envio do Processo, foi exarado um parecer assinado pelo próprio Cardeal Monaco, datado de 4 de abril de 1894:

Que os pretensos milagres e quejandas coisas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos e supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia; por isso o juízo Apostólico os reprova e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos³⁰.

Em julho de 1894, o bispo publicou uma nova Carta Pastoral divulgando a Decisão da Santa Sé. O tom desta é totalmente diferente da Carta de 1893. Se anteriormente o bispo tentava ainda argumentar sobre uma possível origem do sangue que brotava das hóstias, nessa Carta ele se mostra áspero e seguro.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1894 (Macedo, 1964: 137-138).

O bispo reafirmou os abusos cometidos pela população e pelos sacerdotes envolvidos e exigiu a retratação destes, sob pena de excomunhão para quem não o fizesse, argumentando ainda que todos tiveram «plena liberdade e até abuso dela» para escrever, publicar e mesmo defender a causa em Roma, diz, certamente referindo-se ao padre Antero.

Sobre o padre Cícero, o bispo reiterou que «outrora de bons costumes», o padre agora estava extraviado da Igreja, acusando-o de estimular o comércio feito em torno dos fenômenos. O padre Clicerio que como os outros também estava suspenso foi lembrado como um sacerdote de «costumes puros, de um passado sem mancha», mas que se deu em ludibriar e «enveredou por tortuosos caminhos». Os médicos envolvidos foram obrigados a retratarem-se formalmente e ficaram desacreditados na região.

Por fim, o bispo afirmou triunfante: «não há mais lugar para evasivas; não há mais apelação; já não é lícito em consciência a um católico, sacerdote ou leigo, duvidar sequer de leve. *Roma locuta est, causa finita est*», «Roma decidiu, a causa está encerrada». Essa Pastoral também selou o destino de Maria de Araújo. A partir daí, salvo em algumas cartas do padre Cícero, ela só vai aparecer como uma embusteira. Sua saúde piorou consideravelmente entre suas idas e voltas da Casa de Caridade. Perseguida constantemente pela Diocese, como tantas visionárias e místicas que a história nos deixou conhecer, Maria de Araújo também teve uma trajetória sem final feliz.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1993.

BELLINI L., SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO Gabriela dos Reis (orgs.). *Formas de crer: Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIX-XXI*. Salvador, EdUfba, 2006.

BORGES, Célia Maia. *Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico*. Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico do Antigo Regime: poderes e sociedade. Lisboa: Instituto Camões, 2005. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_maia_borges.pdf. Acessado em 20.03.2009

CASIMIRO, Renato. *Documentário do Joazeiro*. Fortaleza: s/n, 1976.

CERTEAU, Michel de. *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982.

DAVIS, Natalie Z. *Histórias de Perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

DE LA FLOR, Fernando R. *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en*

la España de la Contrarreforma. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

FERNANDÉZ, Angela Munoz. *Mujer y experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988.

GARCÍA, Antonio Rubial. *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: Universidad Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2006.

GÉLIS, Jacques. "O Corpo, a Igreja e o Sagrado" In CORBIN, A.; COURTINE, JJ.; VIGARELLO, G. *História do Corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. pp. 19-130.

NOBRE, Edianne. *O Teatro de Deus: as beatas do Padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro*. Fortaleza: Editora IMEPH, 2011.

NUNES, Sílvia Alexim. "Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República" in *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, supl. 2, dez. 2010.

PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII". Lisboa: *Via spiritus*, 3 (1996), pp. 163-215.

MARCOCCI, GIUSEPPE; e PAIVA, JOSÉ PEDRO, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, ISBN 978-989-626-452-9, 607 páginas.

A *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, da autoria de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva e editada em Fevereiro de 2013, surge como a primeira obra do género, em termos de uma abordagem global do percurso do tribunal em Portugal. Só por este motivo merece um destaque que, na verdade, não se limita ao pioneirismo. Esta obra pode ser considerada um marco na história das edições sobre a Inquisição portuguesa e um contributo importantíssimo para o estudo daquela que foi, provavelmente, de todos os tempos, a mais poderosa e tentacular instituição nacional. Tendo estendido a sua ação durante quase três séculos a Portugal e ao seu império, a Inquisição ainda hoje consegue fazer perdurar os seus efeitos, como bem considerou Eduardo Lourenço, citado pelos autores, ao considerá-la "o mais presente, obsessivo e enigmático episódio da nossa vida colectiva.", reconhecendo os próprios autores naturalmente, a sua influência ainda hoje "em certas dimensões da vida institucional, nos costumes, modos de ser, pensar e falar" (p. 11).

Especialistas e pesquisadores na área de História, os autores têm já estudos publicados sobre a matéria. Estudioso na área da História Política, Cultural e Religiosa do mundo ibérico e autor de estudos de história e cultura portuguesa, nomeadamente *I custodi dell'ortodossia Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento* (Roma, 2004), Giuseppe Marcocci é professor na *Università degli studi della Toscana*, em Viterbo e investigador na *Scuola Normale Superior*, em Pisa. Professor na Universidade de Coimbra e investigador no Centro de História da Sociedade e da Cultura e no Centro de Estudos de História Religiosa, José Pedro Paiva é autor, entre outras, da obra *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra 2011.

Esta obra de 607 páginas, para além de uma introdução inicial e dos anexos finais de Notas, Cronologia, Siglas e abreviaturas, Fontes e bibliografia, Índice onomástico e Índice toponímico está dividida em dezoito capítulos distribuídos por cinco partes, cronologicamente dispostas, que abordam as épocas mais importantes da sua vigência: a sua fundação em pleno período de humanismo renascimento e contexto tridentino (1536-1605), a transição entre as dinastias de Avis e de Bragança sob o domínio filipino (1605-1681), o período barroco (1681-1755), o absolutismo-iluminismo (1755-1820) e o seu ocaso (1820-1821), que compreende a extinção do Santo Ofício e uma reflexão histórica sobre a sua existência. Numa pequena nota anexa aos Agradecimentos, os autores esclarecem que, apesar de "pensado e escrito em conjunto" o livro resulta de um trabalho "integrado e complementar", em que os autores dividiram provavelmente o trabalho de investigação e análise, em que se podem considerar da autoria de Giuseppe Marcocci os capítulos 1, 2, 4, 8, 9, 12, 16 e 18 e de José Pedro Paiva os capítulos 3, 5, 7,

10, 11, 13, 15 e 17, sendo o capítulo 6 “da mão de ambos” (p. 20).

De notar que cada um dos dezoito capítulos, que se sucedem cronologicamente, têm também uma categorização temática muito pertinente que contribui para uma melhor contextualização e identificação da problemática do tema em análise, realçada pelos respectivos títulos. A capa reproduz uma conhecida imagem do óleo sobre madeira, do primeiro quartel do século XIX, de Francisco Goya, intitulado Auto de fé da Inquisição, mas não é a única representação visual no livro que consta de um anexo central com 39 reproduções de ilustrações que materializam alguns dos personagens e situações descritos na obra, das quais poderíamos destacar a curiosa ilustração nº 26, uma gravura britânica de 1756 que satiriza acerca da causa do Terramoto de 1755, atribuindo-a aos autos de fé, ou da ilustração nº 30, uma reprodução de uma curiosa e interessantíssima “carta de tocar”, destinada a proteger o seu portador.

Escrita à distância de dois séculos da sua extinção (e a distância na análise de um tema tão complexo é sempre uma mais-valia), os autores assumem a sua obra, na Introdução, como a “primeira história” da Inquisição portuguesa. O pioneirismo é justificado pelo facto de, segundo os autores, a demasiado abundante documentação desencorajar os estudiosos a lançarem-se na abordagem de uma história global da Inquisição. Talvez por essa razão, e bem, a nosso ver, no sentido de uma ideal sistematização para a dimensão útil da obra, os autores assumem “os escritos produzidos pelos inquisidores como fonte privilegiada”, apesar de reconhecerem os riscos inerentes a uma perspectiva analisada a partir de uma fonte unilateral, mesmo não implicando “perflhar o olhar da instituição, nem esquecer os milhares de mulheres e de homens que sofreram, no limite com a morte, por causa das suas ideias ou comportamentos” (p. 14), e justificando a sua opção pela escolha de uma fonte documental destinada pela proteção do segredo a ser para “consumo interno” e portanto com pouca probabilidade de ser “construída” para produzir determinados efeitos, como a “instrumentalização” do público da época e muito menos dos públicos futuros.

Muito pelo contrário, a análise dos diferentes tipos de documentos citados na obra permite uma espécie de “confissão assinada” dos atos, intenções e lógica de uma instituição que, apesar dos pressupostos que hoje condenamos, procedia sob uma quase absoluta coerência, mitigada em épocas de maior fragilidade de poder pelas ingerências tanto da Coroa portuguesa como da Cúria romana, baseada na convicção de uma verdade absoluta justificada por desígnios divinos. Assim, a obra assume-se como um relato sobre a “vida institucional e judiciária do Santo Ofício” (p.14) e das pessoas que dele fizeram parte ou com ele estiveram relacionadas, procurando, na medida do possível, interligar estes dados com as circunstâncias políticas, económicas, sociais e culturais das épocas em causa.

Os autores estão à altura da dimensão e da complexidade da tarefa “ciclópica” a que

se propuseram e a atestá-lo estão as impressionantes 37 páginas de fontes e bibliografia, com cerca de 30 fontes manuscritas, uma centena de fontes impressas e quase cinco centenas de títulos bibliográficos, que só por si já valeriam a aquisição da obra, já que são uma fonte valiosíssima para posteriores estudos sobre a matéria. Para além da bibliografia são recorrentes as referências a livros publicados na época sobre as questões tratadas nos respectivos capítulos (referidos também nas respectivas notas), outro valioso contributo para futuras investigações. Reconhecendo o carácter poliédrico da Inquisição e a sua inseparabilidade da própria história de Portugal, a obra tem o grande mérito de, de uma forma organizada e sistemática, conseguir abordar os momentos mais importantes dos 285 anos da história do Santo Ofício e de, ao mesmo tempo, dar voz a situações e a casos particulares que, de alguma forma, “humanizam” a perspectiva inequivocamente científica de quem escreve e que surpreende pelo facto de, ao mesmo tempo, conseguir segurar o leitor, “através do prazer do conto” (p. 12) e do interesse científico e cultural da obra, na fronteira da análise dos factos, “aguentando-o” nessa mesma perspectiva de distância segura. Esta tarefa que é difícil, dada a dimensão de tragédia humana que a acção da Inquisição implicou e do peso que esta abordagem significa para um público que é, ao mesmo tempo, em termos de tradição e identidade cultural, simultaneamente objeto e sujeito de estudo, através desta análise, simultaneamente, aos agentes e às vítimas diretas ou colaterais da Inquisição e se vê, enquanto povo, num processo de autoanálise da sua tradição cultural numa matéria tão densa como complexa.

Tendo em conta os estudos que os precederam, os autores pretendem dar não “uma resposta exaustiva” a questões e opiniões levantadas aos longos dos tempos, mas proporcionar ao leitor “um primeiro instrumento de orientação numa história vasta e complexa”, através da análise de cerca de 45 mil processos inquisitoriais, uma dimensão cuja riqueza e pluralidade de fontes excede em número e qualidade a disponível nas outras duas instituições inquisitoriais modernas espanhola e romana. Os autores advertem ainda ser necessário evitar reflexos involuntários, ou seja o assumir involuntário de posições através das análises, representações e linguagens das lógicas e convicções tanto dos agentes ativos – os inquisidores apoiados pelo catolicismo português e pelo poder político – a Coroa – como dos agentes passivos – as vítimas. *A História da Inquisição Portuguesa* pretende mais do que assumir uma dialética entre as fações em jogo, reconstruir de forma escrupulosa a vida do Tribunal do Santo Ofício e oferecer um “confiável depósito de informação e conhecimento, baseado na leitura crítica dos documentos e nos contributos interpretativos da melhores historiografia internacional sobre a Inquisição,” (p.13), o que a nosso ver é um propósito plenamente conseguido pelos autores.

Na introdução, os autores marcam ainda a sua posição, científica e académica, perante a questão da Inquisição ao reconhecerem-na como “símbolo dos excessos de desumanidade a que se pode chegar em nome da religião e do que se considerava verdade” mas, ao mesmo tempo, como “filha do seu tempo, que para ser seriamente compreendida,

precisa de ser estudada no seu contexto e nas suas consequências concretas” (p. 14). Neste sentido, a obra em questão é sobretudo uma compilação organizada, sistemática e inteligente sobre as facetas institucional e judiciária do Santo Ofício, que praticamente desde o início da sua atividade dirigiu a sua atenção para a perseguição do judaísmo, na sua versão original e enquanto apostasia dos cristãos-novos e para a censura na edição e divulgação de obras que não respeitassem a ortodoxia católica, conjugada em segundo plano com os principais impactos sociais e culturais da instituição na sua época.

Fora do âmbito deste estudo está, no entanto, uma contextualização mais explicada ou aprofundada das conjunturas religiosas e espirituais da época moderna, que apesar de na verdade não fazerem parte, *stricto sensu*, da história da Inquisição, a ela estão indissolúvelmente ligadas, o que no nosso entender obrigam o leitor a uma consulta paralela de outras fontes, de resto citadas pelos autores ao longo da obra. No entanto, a obra faz um estudo absolutamente competente sobre as interligações da Inquisição com os poderes que com ela disputavam a hegemonia do universo em que se movia: a Coroa, a Igreja católica portuguesa e a Curia romana.

Para o leitor menos avisado sobre esta matéria, habituado apenas a conhecer a face externa, cruel e arbitrária desta instituição, das prisões, procissões, autos de fé e penas cruéis, poderá eventualmente assombrar a capacidade organizativa e abrangente da Inquisição, a sua independência e autonomia face aos poderes que com ela dialogavam na sua primeira fase de vida, a sua grande dose de coerência interna, a sua organização processual que aos olhos dos seus agentes era pouco arbitrária, ou seja, as premissas que hoje condenamos de intolerância e crueldade, eram assumidas como necessárias em nome da pureza e da defesa da religião católica.

A introdução termina com um pequeno resumo apresentativo das cinco partes e dos dezoito capítulos da obra, organizados a demonstrar de forma dinâmica a vida desta instituição, desde a sua génese em 1536, passando pela sua primeira grande crise, em 1604-1605, provocada pelo primeiro perdão geral em favor dos cristãos-novos com a cumplicidade da Coroa, a época seguinte de apogeu marcada pela relação com as dinastias dos Habsburgos e dos Bragança e do conseqüente declínio marcada pela suspensão da Inquisição entre 1674 e 1681 e uma nova fase de reorganização e recuperação de poder até ao terramoto de 1755 e do seu declínio, agravado pelas reformas pombalinas, centralização de poder real e declínio da perseguição dos cristãos-novos até ao seu encerramento, em 1821, quando a Inquisição era já uma decrépita e anacrónica instituição ultrapassada pelos novos valores da Revolução Francesa e do Iluminismo. Toda esta disposição é realizada de forma a ser lida de forma ininterrupta, adoptando, para além de uma condução cronológica, uma interpenetração ou cruzamento de planos de análise através da organização e difusão territorial do Santo Ofício, “a sua legislação, a estrutura económica, a atuação individual dos seus agentes e as dinâmicas das suas carreiras, os ritmos e volumes das perseguições inquisitoriais, os efeitos da censura” (pp.

17/18).

A título de conclusão desta análise introdutória, este é um livro que parte de uma abordagem cronológica dos factos para a abordagem dos temas, a traduzir uma recolha lógica e coerente do manancial de extrema riqueza histórica e cultural dos arquivos inquisitoriais, que conseguiu transmitir-nos bem mais do que o essencial da história da Inquisição. Sentimos falta, dada a complexidade do tema, de esquemas explicativos, a título de resumo, sobre alguns aspetos tais como os trâmites ou fases processuais ou da hierarquia do Santo Ofício que nos são descritos ao longo do livro. Gostariamos de ter acesso, por exemplo, a uma das listas de livros proibidos caso esta também estivesse disponível aos autores, ou a um exemplo de um processo inquisitorial. Por outro lado, não está muito evidente para os leitores menos informados da importância do Concílio de Trento para a fundamentação e suporte da ação da Inquisição ou da temática do sebastianismo que é pouco abordada, enquanto outros temas são repetidos ao longo da apresentação cronológica dos factos.

Mas estes serão apenas pormenores, porventura pouco relevantes, perante um excelente e imenso trabalho, do qual podemos ainda destacar, entre muitos outros aspetos, a elegância dos títulos, a honestidade na exposição de uma matéria tão controversa, as reflexões inteligentes e aprofundadas sobre as complexas implicações da Inquisição na sociedade portuguesa, tanto daqueles que a apoiavam como dos que a abominavam, que nos permite tirar conclusões próprias das suas implicações nas mentalidades e nas consequências económicas e culturais de um País. A obra está ainda povoada de pormenores interessantíssimos que, por si só, são pistas de estudo e investigação como, a título de exemplo, o caso dos “papéis” e “certidões” que estranhamente desapareceram de um processo de acusação por maçonaria (p. 395), o facto de o Santo Ofício ter emprestado dinheiro a juros, “tornando-se, em 1746, credor da Ordem Terceira de São Francisco de Xabregas, a quem cedeu 9700 cruzados a uma taxa de 5%.” (p. 289), ou dos esforços da salvaguarda da perpetuação da fé dos escravos, em 1682, impedindo-os de serem vendidos para a Holanda por ser terra de “heréticos” (p. 289). Uma obra valiosa, acessível a qualquer leitor interessado apesar do seu carácter científico, de leitura obrigatória para todos aqueles que desejem ter uma visão global da história da Inquisição e de incontornável consulta como ponto de partida para qualquer investigação temática sobre a época moderna.

Obsessão e Repressão: O medo de uma sociedade impura

O primeiro capítulo sob o título “Um tribunal novo: a fundação e o fundador” introduz-nos no nascimento do Santo Ofício em Portugal, com a entrega pelo

desembargador do paço João Monteiro da bula *Cum ad nil magis*, promulgada pelo papa Paulo III em 3 de Maio de 1536, a D. Diogo da Silva, bispo de Ceuta, nomeando-o inquisidor-mor, cargo que este aceitou, começando o Santo Ofício por vigorar na cidade de Évora onde o bispo residia. Este primeiro capítulo é eficaz em situar o leitor quanto aos antecedentes históricos que levaram à criação da Inquisição em Portugal, com o decreto de expulsão ou conversão forçada de judeus e muçulmanos de D. Manuel I, em 1496, mas também as políticas de proteção dos cristãos-novos que se mantiveram até D. João III e ainda o efeito que o fenómeno natural, o terramoto de 1531, teve ao ser interpretado como castigo divino pela benevolência da Coroa relativamente aos cristãos-novos, “persuadindo” definitivamente D João III a avançar com o segundo pedido de criação da Inquisição, vencendo assim a fação conservadora da corte sobre a vertente mais inovadora e humanista na influência sobre o rumo das políticas religiosas do monarca.

Os autores dão-nos ainda conta dos pontos mais relevantes do conteúdo da própria bula que legitimou o Tribunal, explicitando os principais perigos que ela combatia no território nacional, nomeadamente a disseminação das crenças judaicas e muçulmanas mantidas pelos eventuais criptojudeus – cristãos-novos apóstatas – e dos vários tipos de heresias, sobretudo luteranas. Os autores apresentam-nos certos pormenores, talvez menos divulgados, do alcance do Tribunal: a bula em questão combatia ainda a bruxaria ou feitiçaria, a bigamia, a posse de livros defesos ou condenados, incluindo bíblias escritas em línguas vernáculas, mas, por outro lado, assegurava a não retroatividade dos seus efeitos a crimes cometidos pelos cristãos-novos antes do perdão geral extraordinário concedido pela bula *Illius vices*, emitida pelo mesmo papa em outubro de 1535.

A Inquisição foi célere e eficaz, desencadeando os primeiros processos inquisitoriais em janeiro de 1537, em Évora, e depressa se transferiu no mesmo ano para Lisboa, onde a 26 de setembro de 1540 tem lugar o primeiro auto de fé da história do Tribunal, após o qual foram executadas as duas primeiras vítimas, uma das quais um cristão-novo (a última condenação por judaísmo ocorreu em 1805). Impressiona o poder quase total que atingiu a Inquisição sob o comando do segundo inquisidor-geral, o cardeal D. Henrique, considerado pelos autores “o seu verdadeiro fundador” (p. 35). A partir de meados do século XVI a Inquisição estabelece-se em três sedes, Coimbra, Évora e Lisboa que passa a ter além de uma jurisdição continental, uma jurisdição atlântica extensível ao Império. À data da morte do cardeal-rei, a Inquisição era uma “estrutura sólida e organizada” com “normas internas” e mesmo uma “cultura institucional” liberta pelo seu mentor da “ingerência papal e tutela régia” (p.48), uma máquina montada com meios humanos e financeiros para iniciar uma campanha repressiva sobre os seus principais inimigos: os judeus e os cristãos-novos.

A temática da obsessão do judaísmo e da repressão dos cristãos-novos, apesar de referenciada em praticamente toda a obra, é particularmente abordada nos capítulos segundo, “Obsessão antijudaica e repressão dos cristãos-novos”, sexto “O medo de uma

sociedade impura”, de alguma forma pela ausência, no capítulo décimo quarto “A vida de uma Inquisição sem inimigo” e pela conexão com a questão dos cristãos-novos no capítulo sétimo, “Em torno de um processo emblemático: António Vieira”. O título do segundo capítulo “Obsessão antijudaica e repressão dos cristãos-novos” introduz-nos no maior paradigma e paradoxo dos estudos sobre a Inquisição em Portugal: o objetivo, desde a origem do Tribunal, da erradicação do judaísmo (sem a compreensão por parte dos seus agentes da respetiva dimensão em termos de cultura, de tradição e de nação para além da religiosa), dando-nos conta do facto de que o judaísmo que a Inquisição combatia era a sua própria razão de existência, enquanto instituição com cada vez mais ambição de poder, já que o seu declínio coincide com a erradicação do seu inimigo. Por outro lado e dada a consciência por parte de um País da importância dos cristãos-novos na economia e no desenvolvimento do conhecimento e da “inteligência”, que não os podendo expulsar, os força à conversão e nunca acredita que essa conversão é plenamente sincera, condenando-os a uma constante segregação, em termos religiosos e “rácicos”.

Os autores, para além da inevitável contextualização histórica e da comparação entre as políticas de Espanha e Portugal, entre a expulsão e a conversão forçada, dão-nos conta de certos matisms que contribuem para uma melhor compreensão da dimensão da questão. É o caso da explicação do rumo da evolução do criptojudaísmo, da existência de uma religiosidade marrana dotada de um sincretismo de cristianismo e práticas e fórmulas familiares da cultura judaica, mas também casos de conversão sincera. Alimentada pela Inquisição, a obsessão judaica tornou-se uma questão social e um desígnio enquadrado na política de expansão do Império sob uma única fé e um único soberano. Neste capítulo, é ainda dada relevância à explicação dos antecedentes da obsessão antijudaica da população, as fugas de judeus e conversos de Portugal apesar das proibições de deslocação, a importância do contributo dos cristãos-novos na sociedade portuguesa, desde mercadores, artesãos, banqueiros e professores, como Gracia da Orta, Pedro Nunes ou Duarte Gomes, mas também das críticas dos cristãos-velhos, sobretudo erasmistas e irenianos, (a obsessão antijudaica não era consensual) a esta violenta repressão.

De realçar, aliás como é constante por toda a obra, a menção por parte dos autores de obras coevas que, no caso deste capítulo, sugerem alternativas à violência repressiva, como é o caso do *Espelho de christãos novos convertidos* (1541), de Francisco Machado, ou do *Diálogo Evangélico sobre os Artigos de Fé contra o Talmud dos Judeus* (1542/3) de João de Barros, que nunca vieram a ser publicados por decisão de D. Henrique, “apesar de não conterem heresias” (p. 53), que preferiu mandar publicar um outro livro mais de acordo com as suas políticas como é o caso do *Libro de la verdad de la fe* (1543), do teólogo da corte Frei João Soares.

A obra descreve-nos as circunstâncias do messianismo dos cristãos-novos, combatido pela Inquisição, os “núcleos de crença messiânica” (p. 54) pela esperança de libertação através de crenças proféticas, mesmo quando não provinham de cristãos-novos, como foi

o caso de Gonçalo Anes de Bandarra, cujas trovas “anunciavam uma iminente reforma do mundo e de Portugal, a partir da Igreja (...) pela profecia do rei encoberto destinada a ter longa vida na cultura portuguesa” (p. 55), mas também a fixação por parte dos inquisidores dos sinais identificativos dos perseguidos, desenhando-se “os contornos de uma religião oculta, da sombra dos quais os descendentes dos judeus batizados em pé, em 1497, não conseguiriam libertar-se durante séculos.”(p.54).

Mas também existiram vozes que se levantaram contra a violência dos protestos, dentro e fora de Portugal, para além das muitas queixas recebidas pela Cúria romana por parte, sobretudo, de cristãos-novos. A obra revela-nos o caso concreto da proposta do conde Cosimo I, em 1547, em Itália, feita aos cristãos-novos portugueses para que estes “passassem a viver na Toscana, sem medo de perseguições, e relançassem economicamente a cidade de Pisa.” (p. 57). Os autores informam-nos sobre as movimentações dos judeus além-fronteiras para tentar convencer os cristãos-novos portugueses a regressarem à sua antiga fé, incitando-os à fuga, como a publicação, em 1553, em Ferrara, da Bíblia de Abraham Usque e da “obra messiânica que atacava a Inquisição” (p. 59) *Consolaçam das Tribulaçoens de Israel*, de Samuel Usque, que eram apoiados por Grácia Nasi, familiar do poderoso banqueiro Diogo Mendes, que após a sua morte assumiu a liderança dos negócios da família na Flandres, “empenhada em ações de socorro a cristãos-novos” (p. 59).

O capítulo segundo oferece-nos ainda pequenas notas insólitas, como é o caso do curioso “modelo esotérico de comunicação, com diferentes níveis entre eles” (Marcocci-Paiva.2013.63) praticado pelos cristãos-novos da Ribeira inspirados nas “profecias de Santo Isidro e nas trovas do *Bandarra*” (p. 62). O Santo Ofício era utilizado, tanto por parte de cristãos-novos como cristãos-velhos, como “arma útil para vinganças pessoais e familiares, ou até de concorrências em negócios” (p. 65) É citado o caso de cristãos-novos que “conspiraram para arruinar dezoito distintas famílias de cristãos-velhos, acusando-os de serem criptojudeus” (p. 67), conspiração esta que foi descoberta através de um buraco existente nas celas através dos quais os presos eram espiados. As dificuldades dos inquisidores prendiam-se também com o conhecimento limitado que tinham de uma crença que por eles foi estereotipada. Este desconhecimento foi utilizado por muitos cristãos-novos para iludirem o tribunal e levá-lo a conduzir a processo muitos cristãos-velhos.

Os autores dão ainda conta das estratégias defensivas e resistências dos cristãos-novos, quer na defesa daqueles que ficavam no reino como nas tentativas de influenciar o monarca e o papa a restringir a ação do Santo Ofício, ou ainda como os cristãos-novos aprenderam a manobrar o direito canónico e inquisitorial a seu favor. Por outro lado, temos a noção da resistência por parte da Inquisição portuguesa de se submeter às tentativas de controle da Congregação do Santo Ofício, nomeadamente ao recusar a enviar para a Cúria os processos dos portugueses que apelavam para Roma, que por sua vez

se recusava a remeter os apelos para Lisboa. A repressão dos cristãos-novos e os protestos contra os procedimentos inquisitoriais levou ao primeiro pedido de perdão geral, em 1591, concedido pelo breve papal *Postulat a nobis*, de 1604. Apesar do reconhecimento por parte da Santa Sé do estilo próprio e arbitrário da Inquisição portuguesa, a obsessão antijudaica intensificou-se e radicou-se na sociedade portuguesa “estimulando a difusão dos estutos de limpeza de sangue e, passados poucos anos, a repressão dos cristãos-novos veio a alcançar ritmos inéditos” (p. 76).

O capítulo sexto, “O medo de uma sociedade impura”, talvez um dos mais marcantes da obra, remete-nos para a época do auge do alarme antijudaico, em inícios do século XVII, em que a “visceral aversão aos cristãos-novos” de que o país estava “infeccionado”, considerados “cavilosos” por serem responsáveis por arquitetarem o pedido de um novo perdão geral que, na opinião de Vicente da Costa Matos, expressa na sua obra coeva, apenas serviria como os anteriores perdões para que no reino “crescessem “tantos hereges nelle, como cada dia se vê, não servindo de nenhua outra cousa a misericórdia com que os pieddosos reys entenderão reduzi-los, que de afrontar os vassalos fieis””.(p. 161). Num sermão de 1645, o eremita Filipe Moreira comparava os cristãos-novos a um “homem com peste”, “metáfora médica que reenviava para a dimensão biológica da acusação de ter “mácula” no sangue, que então pesava sobre os cristãos-novos” (p.162). Por outro lado, a Inquisição funcionava, curiosamente em certos casos, como limpeza de honra de família, como foi o caso, a título de exemplo, da mesma instância que tinha condenado, por questionar o bom procedimento do Santo Ofício, em tempos, o irmão de António Monteiro Paim recebeu este como inquisidor-geral e deputado do Conselho Geral em 1700, “A Inquisição era, nesta fase, importante instância da tutela de “pureza” dos indivíduos, famílias e sociedade.” (p. 192).

Em 1671, no reinado de D. Pedro II é publicado o decreto régio que determina a expulsão de Portugal de todos os cristãos-novos, incluindo filhos e netos, condenados pela Inquisição como “judaizantes convictos” que pouco depois foi revogado. Nesta época dá-se conta da obsessão da impureza de sangue, o “medo de uma sociedade impura” o que levou ao que os autores chamam uma “contradição aparente”, isto é aos esforços por parte de cristãos-novos de camadas sociais mais abastadas de se empenharem em obter “cartas de limpeza de sangue, num dos casos exemplares de integração de conversos em altas esferas sociais, através de políticas de casamento com nobreza seleta e com o apoio do rei.” (p. 163). Para além do casamento, a entrada para o clero era outro dos meios utilizados, assim como servir a Coroa, “integrar a governança do poder local, ingressar em confrarias, procurar hábitos de ordens militares, ser irmão de uma misericórdia, casar com cristãos-velhos.” (p. 163), acabando assim os cristãos-novos por conseguir uma integração e ocupar lugares de destaque na escala social, como membros em cabidos de catedrais, de ordens regulares, na administração central e local, na recolha de impostos régios e episcopais e na universidade. Alguns dos mais ricos mercadores que circulavam

no reino e por todo o Império eram cristãos-novos.

A obra informa-nos ainda da curiosa particularidade de que, enquanto que havia a ideia de que aqueles que fugiam do País, na sua maior parte voltavam a judaizar, “transformando-se em “judeus-novos”, como os definiu Yosef Kaplan.” (p. 164), não só fora do reino como também nos territórios ultramarinos, como foi o caso da comunidade de cristãos-novos de Pernambuco, conhecida como a “Jerusalém do Brasil”, ou da primeira sinagoga do Brasil e da América edificada em Recife. O medo pela “contaminação” de judaísmo levava à circulação de listas de cristãos-novos pertencentes ao clero regular, médicos e boticários, numa onda de perseguição animada por disputas de lugares, invejas, etc. Segundo os autores, os episódios de perseguição, “a intensificação da aplicação de medidas de limpeza de sangue, a fortíssima repressão inquisitorial acelerada depois de 1619 e o apoio à segregação e à intolerância dos bispos” marcaram profundamente a sociedade portuguesa e “fixaram-se na memória individual e colectiva”, “num contexto de acerbada crise económica desfavorável às atividades mercantis dos conversos”, que levou ao êxodo do reino de “capitais, força de trabalho e conhecimento” (p.169).

“As raízes da discriminação e da perseguição dos cristãos-novos eram muito profundas, não se limitando a uma hostilidade oriunda de rivalidades económicas” (p.171), levando a própria sociedade cristã-velha a impedir a integração de muitos conversos, numa atitude cheia de contradições que não se pautava já pela questão da crença religiosa mas que se poderia chamar de racismo *avant la lettre*. A questão não era apenas ideológica, religiosa e social. Era também um problema de “sangue”. Obras que circulavam no mundo ibérico, como o “*Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda* (1632) de Juan Escobar del Corro, inquisidor de Llerena, “no qual noções religiosas sobre a mácula de impureza de descendentes de convertidos se misturavam com considerações de tipo médico, provam a existência de um determinismo biológico por detrás desta obsessão segregadora. Podia-se chamar de racismo antes de ter sido inventado.” (p. 175/176).

“Os cristãos-novos estavam a obter ganhos que ameaçavam o estatuto social e individual dos cristãos-velhos, bem como a imagem da sociedade no seu todo, que se pretendia um modelo de pureza e incorrupção de fé católica inegalável em toda a Europa” (p. 171). Nesta conjuntura foi mais intensa a publicação de obras de polémica antijudaica, das quais se destacam o *Diálogo entre Discipulo e Mestre Catechizante* (1621), do judeu convertido João Batista d’Este (Abraham Bendanan Serfatim) ou a *Doutrina Catholica para instrução e confirmação dos fieis e extinção de seitas supersticiosas e em particular do judaísmo* (1625) de Fernão Ximenes de Aragão. De salientar a existência da concessão régia de cartas de “limpeza de sangue” já concedidas por D. Manuel I em 1501, do pedido pelas Cortes de 1641 a D. João IV da proibição de casamentos mistos e da concessão de cargos religiosos e seculares a cristãos-novos. “O peso de décadas de segregação social, o impacto dos autos de fé, a realização de provanças para se entrar

em qualquer lado, os discursos antijudaicos omnipresentes nas conversas e nos livros, as movimentações defensivas dos cristãos-novos em Roma e junto da Coroa para se protegerem da forte repressão inquisitorial que sobre eles se abatia e que teve como resultado perdões gerais e a suspensão do Santo Ofício (1674).” (p. 175). A citação do padre António Vieira de que “O ar de Portugal faz judeus” (p. 178) perante o êxodo dos cristãos-novos e dos seus capitais, dá conta da ambiente de perseguição epidémica da época.

O capítulo sétimo, “Em torno de um processo emblemático: António Vieira”, é dedicado ao processo inquisitorial do conhecido jesuíta, (1663-1667), com cerca de 3600 páginas, “um dos mais volumosos do Espólio inquisitorial” (p. 195), provocado tanto pela defesa da importância dos cristãos-novos na economia nacional (justificada pelo facto de serem tolerados os mercadores estrangeiros “heréticos” através de acordos com os respectivos países) junto do rei que levou ao alvará régio, sob proposta anónima de Vieira, que “isentou da pena de confisco (com exceção dos que morressem impenitentes) todos os cristãos-novos que aplicassem capitais na Companhia Geral do Comércio do Brasil” (p. 178), como pelos contactos de Vieira com a comunidade judaica e cristã-nova de Ruão e Amsterdão, enquanto enviado diplomático do rei, em 1643, no sentido de assegurar o seu retorno a Portugal sem receios do braço da Inquisição.

Os autores justificam o facto deste processo ser tão emblemático e contextualizam-no na sua época, nomeadamente pelo progressivo afastamento dos jesuítas relativamente às posições do Santo Ofício, acusados mesmo de resistirem e impedirem a sua atuação e a sua defesa, em alguns casos, dos cristãos-novos. Um pormenor interessante é o facto do padre António Vieira ser acusado de receber livros proibidos, “correndo entre os jesuítas que teria esse privilégio, pois os seus exemplares chegavam junto com os do príncipe D. Teodósio, de quem Vieira era mestre” (p. 195), o que significa que o poder régio, apesar da posição oficial, não deixava de ter conhecimento das matérias e das ideias mais fraturantes da época. Por outro lado dão-nos conta da menor autonomia da Inquisição portuguesa relativamente ao processo do padre Vieira, dado que a sua prisão só foi efectuada após a confirmação da “qualificação romana”. Os autores utilizam a descrição do processo inquisitorial do padre Vieira para nos dar uma ideia das diferentes fases que um processo poderia ter, já que “os autos foram conduzidos conforme as normas, aliás como a maioria, sobretudo após o Regimento de 1552 e de forma mais vincada os de 1613 e 1640 que detalhavam todos os seus passos” (p.198).

É realçado o ambiente de grande “efervescência profética” vivido na altura, partilhado também pelo padre António Vieira “nessa altura preso na Inquisição de Coimbra, por acreditar e divulgar que 1666 seria o ano da ressurreição de D. João IV e da consumação do Quinto Império” (p. 193). Os autores referem-nos ainda que, no entanto, a Inquisição não se julgava competente para julgar sobre as crenças de inspiração sebastianista mas já considerava centro da sua esfera de atuação o facto da existência de crenças messiánicas

por parte de Vieira, acusando-o de ter judaizado e de “sugerir que ele acreditava na “lei de Moisés” e aguardava ainda pelo “Messias como os judeus esperam”” (p. 196).

A formatação de uma sociedade segundo os valores tidentinos

A ação do Santo Ofício operou profundas mudanças no país, nas “convicções e condutas” (p. 76), nas mentalidades e nos modos de agir dos cristãos-velhos, como nos dá conta o terceiro capítulo da obra “Para o reino mudar: religião, cultura e sociedade”, onde os autores revelam a forma como a Inquisição atuou para modelar a sociedade portuguesa da época moderna, de forma a “vigiar e conformar a religião, a cultura e a sociedade”, mudando o reino, purificando-o dos pecados e “sintonizando-o com os cânones da verdade da fé, tal como preceituada pela Igreja católica romana” (p. 77). Os perigos mais receados eram a difusão das ideias da reforma luterana, mas também das vozes discordantes e esclarecidas dentro de figuras de topo do clero, da nobreza e da própria corte do rei. As ações mais enérgicas verificaram-se a partir de 1547, sob a autoridade do cardeal D. Henrique, nomeadamente, a título de exemplo, como foi o caso de Fernão Pina, guarda-mor da Torre do Tombo, que foi preso por considerar que a confissão era pouco necessária, “no que Lutero tinha razão”, ou do padre Fernão de Oliveira, em 1548, por afirmar que “nas terras dos infieys se salvão os que bem vivem na ley da natureza” e que o rei de Inglaterra e os ingleses não eram hereges e se podiam salvar “apesar de não se submeterem à Igreja romana” (p. 80).

A sodomia, o chamado “pecado nefando” foi, a seguir ao judaísmo, o delito mais perseguido pelo Santo Ofício, tanto nas versões heterossexual como homossexual masculina e feminina, regulando a Inquisição até a esfera mais privada dos cidadãos, do qual encontramos diversos exemplos descritos nesta obra e relativos praticamente a todas as épocas de atividade do Tribunal. Para além deste foram fortemente combatidos pelo Santo Ofício, sobretudo a partir do Concílio de Trento, outros comportamentos como a bigamia e a solicitação tanto de homens (o breve *Cum sicut nuper* de 1608 concedia ao Santo Ofício jurisdição exclusiva sobre os confessores que solicitassem homens) como de mulheres por parte dos membros do clero, mas também crenças como a magia e a feitiçaria que, transversais a todas as camadas sociais, embora mais fortes nas camadas populares, punham em causa a supremacia da religião católica.

No entanto, os autores salientam que foram “nos territórios onde funcionaram inquisições modernas (Portugal, Espanha e Península Itálica) que a repressão da bruxaria foi menos contundente.” por comparação com os países do Norte da Europa, talvez, “pela sua confiança na eficácia da protecção fornecida pela Igreja contra os poderes diabólicos de que estes agentes se serviriam e pela concentração da atenção do Tribunal da Santa Fé na repressão das heresias maiores”, (p. 101). Isto significa que das poucas

ações positivas, ou menos negativas, que pode ter tido a Inquisição foi a de controlar e limitar uma potencial histeria popular tanto em relação aos cristãos-novos como em relação aos delitos de feitiçaria, como foi o caso das reações populares de ódio aos cristãos-novos “especialmente graves” em Coimbra, à libertação de presos em Janeiro de 1605, em virtude de um perdão geral, em que “alguns moços e “gente baixa” atiraram pedradas e lama aos conversos que saíam dos cárceres, indo nessa noite acender fogueiras em frente da casa de dois deles, gritando “viva a fé de Cristo” e “morrão os judeus”, circulando rumores de que no meio da algazarra se tivessem ouvido “morrão ao papa, ao rei e ao duque de Lerma” (p. 142).

O capítulo quinto, “Vigiar a fé com o rei longe”, revela-nos ser o crime de feitiçaria e de práticas mágicas uma das principais preocupações dos juizes do Santo Ofício, já que a “doutrina do pacto diabólico” foi difundida “em tratados conhecidos dos inquisidores portugueses, como o *Disquisitionum magicarum* (1599-1600) de Martin Anton Del Rio”, (p. 142) a partir do qual eram feitos os interrogatórios. A mentalidade da instituição inquisitorial pode ser avaliada através do insólito caso de Luisa Cabral que tendo admitido ter conversado e dormido com o diabo e de este lhe ter prometido riquezas, “mas não confessando o que recebera em troca (o que vinha nos livros)”, o deputado pretendeu arrancar-lhe a confissão dado “não ser verosímil que não tivesse feito nenhuma promessa porquanto confessar “que ele [diabo] lhe deu ouro e dinheiro o qual ella teve por verdadeiro quando ele lho deu e que outro si teve com ella atos de luxuria que ella tem confessado, por dar gosto a ella ree somente, e não porque elle pudesse ter ou participar em alguma parte do dito gosto carnal, porquanto he puro espírito, sem corpo nem carne alguma, e o corpo em que com ella teve os ditos atos de luxuria era feito de ar ou do que elle quisesse e fingindo que recebia deleites neles para mais a obrigar (...). Do que tudo de necessidade se colhe que elle em paga do sobredito pedio a ella ree fizesse alguma coisa por amor delle” (p.150).

No interessante capítulo décimo quarto, “A vida de uma Inquisição sem inimigo” encontramos uma importante reflexão sobre a resistência do imaginário e vivência populares perante a violenta ação da Inquisição, como foi o caso de João Pinto, um lavrador da região de Mondim de Basto, em 1758, que concebeu uma “leitura do mundo e escatologia fantásticas” (p. 369) baseadas nas suas interpretações das palavras dos clérigos, das imagens da arte religiosa ou do que lia em manuscritos, elaborando uma conceção do cristianismo muito original, que incluía a necessidade da regeneração dos homens, uma reforma e o fim do inferno, entre outras particularidades. Segundo os autores “o que importa realçar é que mais de 200 anos após a Inquisição ter sido estabelecida em Portugal, e de uma maciça campanha plurisecular de recristianização dos campos inspirada em princípios definidos no Concílio de Trento, ainda foi possível a emergência de um heresiarca popular como João Pinto. A Inquisição e a Igreja, pese a sua ação coordenada, não estiolaram tudo, consentindo a permanência do que ambas

consideravam desvios da verdadeira fé.” (p. 370), num exemplo das muitas conclusões que nos são transmitidas na obra.

O espírito reformista tridentino não se cingiu aos desvios verificados até à sua época, mas também incidiu sobre os novos desafios que atentavam contra a ortodoxia da Fé. O capítulo décimo primeiro “O combate às novas heresias: molinosismo, maçonaria e sigilismo” remete-nos para o universo de novas heresias, das quais se destacam o molinosismo, assim chamado por ter sido uma doutrina desenvolvida pelo sacerdote espanhol Miguel de Molinos, um “místico defensor de uma nova forma de oração contemplativa, denominada quiete. Visava alcançar Deus através do abandono total da alma do orante nas mãos divinas, permitindo-lhe atingir uma perfeita “contemplação passiva e uma santa indiferença”, uma “pacífica união com Deus”, e, nesse estado de aniquilação da vontade pessoal, admitia-se que o corpo pudesse ser sujeito a movimentos sensuais instigados pelo demónio, cuja responsabilidade moral não era imputável a quem os cometia.” (p. 281) e que teve em Portugal o seu caso mais evidente, em 1699, com a condenação em auto de fé do padre António da Fonseca e de cerca de 60 pessoas, entre padres e beatas. Após a condenação de Miguel de Molinos, em Espanha, “cresceu o receio de contágio das suas doutrinas e a desconfiança em relação a certas vias de espiritualidade mística” (p. 282), o que levou a uma nova “frente” combatida pela Inquisição em Portugal até meados do século XVIII.

A maçonaria – a primeira loja maçónica portuguesa data de 1733 - foi o novo inimigo do Santo Ofício, denunciado por Clemente XII na bula *In eminenti apostolatus specula*, de 1738, que decretou a incompatibilidade do perigo maçónico com o catolicismo, excomungando os que participassem nessas “sociedades” (p. 298) embora a maçonaria tivesse, na realidade, pouco impacto na sociedade portuguesa. Os autores referem também aquilo que consideram “uma originalidade lusitana”, ou seja, o facto de se temer “a infiltração de ideias molinosistas nos círculos maçónicos” (p. 299). A quebra do segredo de confissão, o chamado sigilismo também foi outras das preocupações da Inquisição cuja ação vigilante e corretora em relação à Igreja católica nunca se deixou de se fazer sentir, como, foi o caso da primeira investigação de um bispo português, o arcebispo de Goa, frei Inácio de Santa Teresa, acusado de ter ideias jansenistas, em 1725.

A tradução da Bíblia e a censura literária

As questões que envolvem a tradução da Bíblia e a censura literária estão expostas ao longo de toda a obra. Logo no capítulo terceiro é interessante observar a existência de duas correntes entre os conselheiros na corte de D. João III, dos seguidores do humanismo italiano, “do ideário de Erasmo” (p. 81), e dos partidários da teologia escolástica. O grande receio por parte dos mais conservadores que “tendiam a associar

evangelismo e erasmismo com o luteranismo, extremando os perigos que este constituía” era a “abertura aos leigos do entendimento livre e direto do texto da Sagrada Escritura” (p. 81). O Concílio de Trento, iniciado em 1545, definiu as políticas de combate à heresia e influenciou uma radicalização de posições também na corte de D. João III e sobretudo depois da sua morte. Os autores assinalam o aumento, a partir dos anos 50 do século XVI, de processos por “luteranismo”, “rótulo que englobava sensibilidades e crenças do erasmismo ao evangelismo e outras confissões protestantes, como calvinismo ou zuinglianismo, além de facetas de alguma incerteza doutrinária” (p. 82). Paralelamente à questão da tradução da Bíblia, existia o medo crescente da desconfiança da importação de heresias através de livros estrangeiros.

Existem exemplos, dentro do clero nacional, de vozes ilustres pouco ou nada alinhadas com a política do Santo Ofício, como é o caso do agostinho Valentim da Cruz, da ala reformista da Ordem, “defensora de um cristianismo mais próximo do espírito evangélico” (p. 82) que sustentava a tradução da Bíblia e dos ofícios religiosos em português, sendo o primeiro caso a ser condenado à fogueira por “luteranismo” dado as suas posições radicais serem associadas pela Inquisição a esta corrente. Inicialmente admirado e respeitado na corte, Damião de Góis, expoente do humanismo português e amigo de Erasmo, foi condenado com pena de cárcere perpétuo em 1571, acusado de ter convivido com herejes, nomeadamente com o próprio Lutero, sendo o seu processo “o mais exemplar sinal de como a cultura política e religiosa em Portugal, subordinado a uma Inquisição cada vez mais dinâmica e poderosa, mudara radicalmente,” (p. 84).

A apertada censura literária e a repressão inquisitorial foram um eficaz travão às ideias da Reforma que não “passaram à margem” dos portugueses e a Inquisição dirigiu a sua atenção para outro tipo de “heresias”, como as correntes de espiritualidade designadas por alumbradismo ou iluminismo, que os autores definem como “uma religiosidade popular pouco informada e povoada de superstições e descrença” (p. 85) e explicando que seria o próprio Concílio de Trento a desencadear ou a estimular “múltiplas expressões do desejo de santidade”, formas de piedade interior que a maior parte das vezes culminavam em “êxtases místicos” que a Inquisição muitas vezes condenava como heréticos na dúvida, pela dificuldade que tinha em lidar com estas complexas formas de devoção interior que pela sua natureza própria “fugiam” do seu alcance e talvez por isso mesmo. Ao mesmo tempo era condenada uma certa forma de pensar de uma “cultura popular” descrente em doutrinas da Igreja abstratas e difíceis de entender e distante de uma forma prática e prosaica de entender a vida, para já não falar de antigas tradições de religiosidade e crenças pagãs.

A questão da tradução e da circulação da Bíblia em linguagem vulgar é tratada pelos autores logo no capítulo terceiro, “Para o reino mudar: religião, cultura e sociedade”, associando a sua interdição, já prevista na bula inicial, por parte do Santo Ofício ao combate ao protestantismo, humanismo e alumbradismo (ou iluminismo). Os autores

citam mestre Jorge, um cristão-novo, em 1542, que relata que “os inquisidores estavam a mandar recolher as “Bíblia em linguagem” por receio que as pessoas lhe dessem o entendimento verdadeiro.” (p. 87), chegando mesmo a serem queimados, em autos de fé, manuscritos de traduções da Bíblia, e existindo casos de ordens para recolha de Bíblias em vernáculo, em 1631. Os autores são contundentes em afirmar qual era o principal receio da Inquisição e da Igreja católica: a desvalorização do poder eclesiástico como mediador pela interpretação e discussão pelos leigos para além de potencialmente levar a interpretações erradas. Por mais estranho que possa parecer “até aos clérigos o acesso da Bíblia era dificultada,” (p. 87).

O Padre Vieira foi proibido ler a Bíblia durante a sua prisão, provavelmente pelo receio que este pudesse encontrar no texto sagrado argumentos para a sua defesa (p. 240), mas também, no fundo, implicava um reconhecimento implícito do poder das Sagradas Escrituras. Esta resistência à divulgação do texto bíblico é responsável, segundo os autores, por uma “cultura religiosa avessa ao contato direto com o livro fundador, o que “proibia perceber” o dogma, com conseqüências decisivas no modo como se moldou a crença e religiosidade dos fiéis católicos. Em contrapartida, originou um cristianismo baseado na catequese ministrada por clérigos, mais vigiado, (...) estimulando, em alternativa, à palavra das Sagradas Escrituras, o culto dos santos e a veneração e posse das relíquias.” (p. 87).

A vigilância estendia-se aos pregadores que eram os principais divulgadores dos conteúdos bíblicos. O modo de pensar da Inquisição determinava ou definia a religiosidade dos Portugueses. No entanto existem curiosas exceções a esta vigilância quando longe do alcance direto do Santo Ofício. O capítulo oitavo, “Um tribunal para o mundo; a justiça colonial”, dá-nos conta da tradução da Bíblia para chinês mandarim, por parte dos missionários jesuítas, “a mesma língua que se permitia usar aos sacerdotes chineses nos ofícios divinos,” (p. 216). A existência de “bíblia corruptas”, ou seja, versões protestantes da Bíblia que corrompiam os cristãos católicos, introduzidas pela penetração das potências norte-europeias rivais de Portugal no Oceano Índico alarmou o tribunal “que, em resposta, lançou uma campanha de arresto de livros proibidos, mandando publicar o édito respectivo em todas as fortalezas orientais do império.” (p. 216). O caso das “bíblia proibidas” descobertas em Goa, em 1714, que “D. Nuno da Cunha mandou remeter aos jesuítas para que as emendassem.” (p. 223), revela também a decisiva colaboração dos clérigos regulares para uma mais efetiva ação da Inquisição.

Paralelamente à limitação à livre interpretação da Bíblia, a censura inquisitorial, prevista já na bula fundadora, foi regulamentada pela publicação em 1547, do primeiro índice de livros proibidos, ou seja, “elencos de autores e obras de leitura interdita” (p. 92). O primeiro livro sujeito à censura inquisitorial e com a primeira licença de impressão tem a data de 1539, *O Insino Christão*, seguido da *Grammatica da Língua Portuguesa*, de João de Barros, e a partir destes exemplos foram raros os livros não sujeitos à verificação

inquisitorial. Este primeiro índice manuscrito determinava o arresto e a queima dos livros não autorizados e a excomunhão dos responsáveis, a proibição da circulação de trechos da Bíblia em vulgar (que se manteve em todos os índices seguintes), dos livros em hebraico e em árabe, os de necromancia e quatro obras de Erasmo. A ele se seguiram, no século XVI, cinco índices com a inovação de terem três níveis: os autores heréticos declarados, os livros que tinham matéria suspeita e os livros de autores anónimos, além de ser também proibida a circulação de livros sem autor declarado.

Nestes índices, para além de outros livros de Erasmo, foram também censuradas obras de Gil Vicente, Bernardim Ribeiro, João de Barros, Leão Hebreu e o Decameron de Boccaccio, consolidando o ataque tanto à cultura portuguesa como ao erasmismo. Para além de licenças de publicação, a censura inquisitorial estendia a sua acção a visitas a livrarias, colégios, mosteiros e bibliotecas privadas e ainda inspeções a navios, não só na verificação de livros mas também de obras de arte. Os autores salientam ainda os recursos utilizados para iludir as malhas da Inquisição, desde licenças falsas e a modificação de textos após a sua verificação até a publicação de obras com conteúdo diferente do rosto, para já não falar da existência de muitos manuscritos que pela sua natureza circulavam em maior número que os livros impressos.

No capítulo quinto “Vigiar a fé com o rei longe” temos referências à censura no século XVII, em que o inquisidor-geral D. Pedro de Castilho acrescentou ao catálogo de livros proibidos, obras de Copernico, Cervantes, Lope de Vega e “obras contendo prognósticos”, mandando visitar “todos os depósitos de livreiros, mercadores de livros “e quaisquer outras pessoas que os tiverem” dando plenos poderes aos revedores para efectuarem inspeções, “para que ficassem limpas de todos os livros proibidos e defesos e que podem causar prejuízo as consciencias dos fieis catholicos e introduzir scismas e erros” (p. 144). Para além destes eram ainda proibidas, sem prévia censura e licença inquisitorial, as defesas e publicações de “quaisquer conclusões nas universidades e colégios das ordens” (p. 158).

A situação era diferente em relação aos estrangeiros já que, em 1601, ao abrigo de “razões de estado” foram celebrados tratados com a Suécia e os Países Baixos, autorizando os residentes em Portugal desses países a possuírem livros proibidos e “gozar de liberdade para, no interior das suas casa e navios, praticarem a sua confissão religiosa”, justificados “pela perda de jurisdição para processar os estrangeiros por protestantismo” (p. 184), apesar de poderem ser punidos por ofensas à religião católica ou impedimento à atuação do Santo Ofício, o que levou ao fim do julgamento de causas por protestantismo que quase desaparecem em meados do século XVII. A bula de Urbano VIII, de abril de 1631, que revogava todas as licenças para ler livros proibidos não impediu que o inquisidor-geral as continuasse a conceder e de a nobreza culta ter acesso a livros interditos, comprando-os nos estrangeiro como se podia constatar por cartas trocadas na altura entre a nobreza culta. Segundo os autores, embora de forma rara, a Inquisição utilizou a

publicação de obras em sua própria defesa para mitigar os efeitos de uma ofensiva junto do clero para criminalizar a solicitação imediatamente antes e depois da confissão, como foi o caso do *Tractatus de confessariis solicitandibus* (1611), da autoria de Rodrigo da Cunha, deputado da Inquisição de Lisboa.

Já em plena época de iluminismo, a Inquisição encontra, mais uma vez, na censura literária outra “frente de dificuldades, causadas pelo aumento do volume editorial e divulgação de obras nos domínios das novas ciências nascentes, da filosofia iluminista e até da religião, que ameaçavam o património de valores que o Santo Ofício procurava salvar, quando não o atacavam,” (p. 291). Escritos de diplomatas, como José da Cunha Brochado ou Luís da Cunha, a par das contestações de uma “elite ilustrada”, da circulação de gazetas e jornais e da atividade de academias e salões, incitavam o rei a obrigar a Inquisição a mudar de estilo, “publicando aos réus as testemunhas, anulando a possibilidade de condenação por testemunhos singulares e impedindo o confisco” considerando que em Portugal “tudo era Inquisição” sugerindo ser ela a causa da “ignorância dos seus habitantes” (p. 291).

A obra refere-nos casos interessantes de adoção das novas ideias, como foi o caso, em 1722, do observatório astronómico instalado pelo jesuíta Gioavanni Carbone no Colégio de Santo Antão, cujos estudos “ali feitos chegaram a ser avaliados em sessões da Royal Society (Londres), na presença de Newton”(p. 292), ou do curso iniciado em 1737 pelo oratoriano João Batista, em Lisboa, em que valorizava o método experimental, “divulgava Descartes e mostrava conhecer Newton” (p. 292), ou ainda da publicação, a partir de 1751, da *Recreação Filosófica*, do oratoriano Teodoro de Almeida. No entanto, em 1744, “ainda se interdavam textos de Christian Huyghens, por neles se adotar o heliocentrismo de Copérnico, alegando-se a condenação da congregação romana do Santo Ofício, em 1620. Foi atitude que dificultou a difusão em Portugal de um conhecimento do mundo físico baseado na observação e na aplicação do método experimental, ao submeter a física a constrangimentos de natureza ontológica e teológica.”(p. 292).

A afirmação das novas ideias e valores encontrou na Inquisição um firme opositor, “conduzindo a que tudo circulasse em voz baixa, proibindo a impressão de obras de autores portugueses, criando um ambiente hostil à liberdade de pensamento, sem a qual o saber dificilmente progride, levando ao afastamento do reino de alguns dos mais brilhantes cultores dos novos saberes, como os médicos cristãos-novos Jacob de Castro Sarmiento e António Nunes Ribeiro Sanches” (p. 292), e levando ao “exílio da inteligência portuguesa”. É ainda salientado o facto de que o Santo Ofício nunca ter condenado por matérias de natureza estritamente científica, como foi o caso do engenheiro-mor do reino Bento de Moura Portugal, conhecido pelo “Newton Português” que acabou por não ser julgado após se ter retratado e pedido perdão por “ter abordado matérias que “não eram da sua profissão”” (p. 293). *O Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney, publicado anonimamente em 1726 e inspirado nas correntes iluministas, propunha

novos rumos para o ensino e questionava as congregações religiosas, a Inquisição, a Universidade e a censura: “Foi uma autêntica bomba e abriu uma das mais vibrantes polémicas da vida cultural portuguesa setecentista.” (p. 294).

Em plena época pombalina de reabilitação e reforço da inquisição a censura não se deixou de fazer sentir tendo sido proibida, em 1769, a “a circulação e venda de livros de “autores malignos e colericamente apaixonados” que, com “calúnias atrozes” ofuscavam a imagem do Santo Ofício.” (p. 350). Uma ofensiva, em 1778, contra um “círculo de libertinos e deístas” dá conta de acusações da leitura de livros de autores “ímpios e heréticos” (p. 374), como Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Hobbes, Pope e D’Holbach, das ideias que o inquisidor Manuel António Ribeiro receava como sendo “a religião dos “filósofos” e dos “sábios”. Definia-os com evidente desprezo e condenação: “o apostata Voltaire, o ateu Espinosa, o ímpio Hobbes, o crítico Bayle, o fatalista Collins, o temerário [Diderot].” (p. 375). Na mesma época, no processo do padre e poeta Filinto Elísio, constava que “ele bebia na “lição de livros dos filósofos modernos, que desprezam as Sagradas Escrituras e os verdadeiros princípios da nossa religião catholica romana e affectão seguir somente a razão natural, com a qual não se podem explicar nem alcançar os mistérios todos da nossa santa fé””(p. 376).

Vigiar o Império

A ação e influência da Inquisição no Império é abordada pelos autores nos capítulos quarto, “A Expansão pelo Império”, oitavo, “Um tribunal para o mundo: a justiça colonial”, décimo segundo, “A pressão nos trópicos a atração pelo Brasil”, e décimo sexto, “No império anuncia-se o fim: A asfixia de Goa”. A abordagem começa por dar a noção da extensão do braço inquisitorial a novas terras, culturas e realidades nos continentes africano, asiático e americano e a suas tentativas de adaptação a realidades para que quase nunca estava preparado. Para além de sua contínua perseguição aos cristãos-novos - 71% das penas capitais ultramarinas - a Inquisição zelava pela conversão dos novos súbditos, os “cristãos da terra”, condenando “crenças e costumes julgados gentílicos e idólatras” (p. 105) e pela crescente intolerância relativamente aos cristãos orientais, ou nestorianos, para além de casos “de portugueses acusados de aderir a ritos e crenças de origem hindu” ou que “tratam misticamente com feiticeiros gentios” (p. 119).

Nas tentativas de adaptação às realidades e costumes locais muitas vezes os missionários não seguiam a ortodoxia católica nos aspetos exteriores, como foi o caso do jesuíta italiano Roberto Nobili “que trazia os sinais e se comportava como os brâmanes *sannyasi*” (p. 127). De notar que qualquer posição que demonstrasse alguma compreensão pelas diferenças culturais, como foi o caso de Fernão de Pina em dizer que “pessoas que não teverão noticya da ley de Christo, como avya muitas terras omde não

foram os apóstolos, que estas pessoas se salvarão posto que não recebessem a água do batismo” eram severamente reprimidas, assim como eventuais ingerências nos assuntos da Inquisição por parte de elementos do clero.

Apesar desses desvios, estabeleceu-se uma intensa tradição de cooperação entre missionários, na sua maioria dominicanos e jesuítas, e inquisidores que mesmo assim não era suficiente para uma eficaz ação da Inquisição, dificultada pela distância e pela falta de meios, nunca conseguindo atingir os objetivos plenos de evangelização e sobretudo de “recriar o modelo de uniformidade religiosa que se vivia em Portugal” (p. 111), apesar de a aceitação do catolicismo ser a via principal de inclusão na nova sociedade ultramarina. Para favorecer o regresso à Igreja de convertidos apóstatas e de portugueses que renegavam a fé cristã, a Inquisição encontrava “soluções permanentes, capazes de atrair os fiéis que erravam” (p. 107). A única mesa inquisitorial de além-mar foi estabelecida em Goa, em 1560, o que “confirma a centralidade do Estado da Índia, e da Ásia no seu conjunto, no sistema ultramarino português, cuja história é caracterizada por tensões constantes com as autoridades seculares” nomeadamente, pelo desrespeito dos vice-rei, ao não darem à Inquisição o destaque merecido e envergonhando-os “à vista de gentios” (p. 220). De notar que a falta de abertura aos universos culturais e religiosos americanos e asiáticos (sobretudo a ignorância no caso asiático) levou à rotulagem de idolatria e feitiçaria das práticas religiosas de índios e hindus. No entanto, o medo de revoltas e de violência fazia com que o Santo Ofício só manifestasse a sua faceta mais extrema em casos pontuais e muito graves. A Inquisição foi ainda utilizada para zelar por situações de carácter secular, como o direito de julgar quem vendia armas e mercadorias proibidas aos não-cristãos.

É curioso verificar que o Brasil, tendo em conta a sua dimensão, nunca chegou a ter uma secção inquisitorial, sendo regida à distância pela Mesa de Lisboa, apesar de ter recebido um grande número de cristãos-novos e estrangeiros e das constantes rebeliões de índios que tiveram no episódio de Jaguaripe o seu caso extremo. Os relatórios do visitador inquisitorial remetiam para um universo “híbrido e de fronteiras instáveis, onde as crenças se contaminavam e surgiam perfis inesperados” (p. 118), como foi o caso do florentino Raffaele Olivi que tinha “crenças materialistas”, “livros de literatura antiga e moderna, história, política e ciência (incluindo os *Discorsi* de Maquiavel), cuja leitura o levar a exaltar o império otomano e a vida sob o grão-turco, bem como afirmar que “a religião fora inventada para sujeitar as gentes” (p. 118). Por outro lado existem sinais de que, no Brasil, os jesuítas nem sempre colaboraram com os inquisidores pelo facto destes ocasionalmente não incluírem das suas diligências “padres da Companhia de Jesus nem seus amigos” (p. 118).

No capítulo oitavo, “Um tribunal para o mundo: a justiça colonial”, dedicado ao século XVII é repetida a problemática do capítulo quarto, “A Expansão pelo Império”, aplicado ao século XVI. “A dimensão especial do império impunha maiores cautelas do que no reino. A justiça da fé deveria responder às exigências de um domínio colonial

que podia revelar-se precário. Por isso era preciso conciliar a defesa da ortodoxia com a manutenção da honra e autoridade dos portugueses. Assim, enquanto a Inquisição procurava proteger a fama dos colonos, agravava a posição da população local, objeto de uma perseguição cada vez mais sistemática, destinada à extirpação de qualquer vestígio exterior dos seus cultos.” (p. 213). A época barroca foi particularmente zelosa dos aspetos exteriores da fé, tanto na repressão como pelas numerosas tentativas de aculturação por elementos do clero, como foi o caso da acomodação dos jesuítas aos costumes locais, como o já citado caso do jesuíta Roberto Nobili, que durante a sua missão em Madurai, na Índia “adotou ritos e cerimónias dos brâmanes sannyasi” (p. 214), permitindo aos convertidos manterem os seus sinais de distinção culturais, ou ainda a “famosa controvérsia dos ritos chineses” (p. 228). Neste contexto, franciscanos e dominicanos enviam para a Inquisição de Lisboa uma lista com os ritos e doutrinas praticados pelos jesuítas que consideravam dissonantes da ortodoxia.

Mas os desafios da Inquisição no vasto Império tinham outras facetas, como o medo de abrir precedentes na concessão de poder ao episcopado, o problema dos lançados em África “que viviam segundo costumes escandalosos, praticando, inclusivamente, a poligamia.” (p. 223), ou a questão da perda sucessiva de influência da sua esfera de ação, como foi o caso paradigmático da cedência de Bombaim aos ingleses por dote de D. Catarina de Bragança. Em terras de Vera Cruz, como nos é descrito no capítulo décimo segundo “A pressão nos trópicos: a atração pelo Brasil”, para além da sempre presente questão dos cristãos-novos, foi a miscigenação de povos que os autores descrevem por “singular encontro”, que lhe conferiu uma dimensão e identidade particulares e “fator decisivo na sua transformação num mundo mágico, que os inquisidores classificavam como demoníaco, no qual se cruzaram os ritos e as práticas das suas respetivas culturas de origem com o acervo das crenças populares europeias.” (p. 323/4).

Esse mundo particular atuou como uma espécie de “caldo de cultura” mesmo em relação aos europeus, surgindo casos, como o de Pedro de Rates Hanequim, um homem com “um espírito profundamente inquieto”. Preso pela Inquisição em 1741, teve uma vida cheia de episódios inéditos, de âmbito religioso e político, a que o levaram os seus interesses culturais, nomeadamente “o universo da cultura judaica, em especial a cabala” misturada com a leitura da Bíblia, “elaborando uma visão pessoal da criação do mundo, uma “nova doutrina”, revelando nos seus manuscritos ideias singulares sobre “a sexualidade dos anjos, do poder das letras e da androginia da Virgem. Apesar de se pretender católico ortodoxo, aquela original e cativante cosmologia acabou por custar-lhe a vida, sendo garrotado e queimado, após auto de fé, em 1744.” (p. 323).

No capítulo décimo sexto, “No império anuncia-se o fim: a asfixia de Goa” começa por nos introduzir na especificidade das características do Tribunal de Goa relativamente à Mesa de Lisboa, realçadas pela distância do reino, e a sua lentidão em assimilar e se adaptar às mudanças políticas e sociais, assim como os conflitos com as autoridades

administrativas, já que os vice-reis inclinavam-se “para um clima de melhor convivência através de uma política de relativa tolerância,” (p. 409), e religiosas locais o que levou, no início do século XVIII, a uma radicalização de posições já que a Inquisição em Goa mantinha “uma visão das religiões orientais como sendo sistemas idólatras, e o receio de forte perigo de contaminação da fé dos convertidos, problema que se agudizou, devido ao contacto com os hindus, nos anos de paz precária com os maratas (1758) e da gradual expansão portuguesa para o interior da região de Goa – as chamadas “novas conquistas.” (p. 409). O primeiro extertor de uma agonia anunciada ocorreu com a extinção, em 1774, do Santo Ofício em Goa por Ordem do Marquês de Pombal, logo reativada em 1778, com diretivas de uma maior adaptação às realidades locais, descritas no Regimento de Goa, enviado em 1780, em que se afirmava o princípio muito significativo de que as leis devem “sempre acomodar-se à índole e constituição dos países a que se dirigem” (p. 417) mas apenas protelou a sua extinção para 1812. Um escrito anónimo de “sabor pombalino, redigido por alguém com acesso à documentação inquisitorial”, defendia que apesar do inegável interesse do comércio asiático para o Império, a criação do Santo Ofício se tinha traduzido em “deterioração”, “ruína” e obstáculo ao desenvolvimento dos negócios, porque “este necessita da concorrência de todas as nações, que será mais frequente, permitindo-se-lhes o uso publico dos seus cultos por ser a religião o vinculo que prende mais os homens”. Era o extraordinário exemplo da interdependência entre tolerância e negócio: “a Inquisição e commercio som incompatíveis”, sustentava-se.” (p. 419).

A Inquisição barroca

A Inquisição barroca é basicamente abordada pelos autores na parte terceira da obra “A Inquisição Barroca em busca de um novo caminho (1681-1755)”, sobretudo nos capítulos nono, No teatro do poder e da promoção social” e décimo, “Espectáculo do castigo: magnificência e declínio”. O breve *Romanus Pontifex*, de 1681, restabeleceu o funcionamento da Inquisição após a sua suspensão em 1674, e apesar de recomendar que se procedesse com moderação e sem represálias em relação aos cristãos-novos, “impunha 25 preceitos relativos ao modo de executar confiscos e prisões, validar testemunhos, formar defesa dos réus e condições de aprisionamento. Não bulia, contudo, nos pontos essenciais, isto é, prática do segredo e das testemunhas singulares.” (p. 239). O segredo do processo, em que o réu não conhecia o teor das acusações que lhe eram atribuídas, a condenação por testemunhas singulares e a dureza dos cárceres eram os principais argumentos daqueles que, dentro ou fora do País, nomeadamente os cristãos-novos, reclamavam junto da Cúria romana os sucessivos pedidos de perdão geral.

Mas a Inquisição não perdia uma ocasião de promover as relações com a Santa Sé, no

seguimento da suspensão do Tribunal de 1674, como foi o caso do episódio da cerimónia de baptismo de uma moça judia da igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma, em 1721, “gesto prenhe de significado” e um espectáculo para “mostrar ao mundo que o objetivo principal da Inquisição portuguesa era a salvação das almas e a sua conversão à fé católica, procurando aniquilar a crítica lançada pelos cristãos novos acerca da dureza e segregação com que eram tratados. Era ainda tentativa de resposta à polémica europeia contra os tribunais inquisitoriais, cujos primeiros efeitos já se percebiam em Roma.”(p. 249).

O restabelecimento da atividade do Santo Ofício, foi uma clara vitória acolhida com repiques de sinos, festas e iluminárias, um pano de fundo para a montagem de um elaborado teatro de poder e de promoção social, caracterizado pela exuberância e excesso nos cerimoniais e formas de representação externa. Foi até mesmo queimada uma estátua de palha vestida de jesuíta, onde se lia “Padre António Vieira”, simbolo da expressão da hostilidade popular. Essencial era também a adesão popular a estes espetáculos que visavam “reforçar a coesão entre os súbditos cristãos-velhos e ortodoxos da Coroa e o Santo Ofício, instituição garante da supremacia social que tinham. Como num grande teatro barroco, sucediam-se luminárias pelos mais variados motivos, como nascimento de infantes, casamentos, vitórias militares, dias santos” (p. 248), entre outros eventos. Segundo os autores, a época barroca “enquistou definitivamente a presença do Tribunal na sociedade”, uma recompensa por século e meio de “zelante vigilância da vida religiosa e cultural” e uma afirmação do “catolicismo pós-tridentino, com os seus valores, praticas devocionais religiosidade, moral e emoções. Fé e poder entrelaçavam-se.” (p. 243). Foi sobretudo nesta época de grande visibilidade que a organização e a hierarquia do Tribunal da Fé mais se fez sentir na forma de exteriorizar a sua presença já que todas “as suas saídas eram ritualizadas nos mínimos detalhes e, em caso de imprevisto era necessário salvar sempre a fama do Santo Ofício, recorrendo-se às armas espirituais, às faculdades acordadas pelos pontífices e às isenções e favores disponibilizados pela Coroa.” (p. 253).

Os autores são particularmente perspicazes em reconhecer que já não se tratava de uma questão de adesão aos preceitos da fé e respeito pela disciplina da Igreja, mas o assumir de um “ideal de perfeição social, o qual era partilhado pela maioria dos portugueses, por convicção ou mera conveniência.” (p. 243) e pertencer ao Santo Ofício, mais do que nunca, significava adquirir uma “nobreza de serviço” (p. 251) quando a “nobreza de sangue” não era possível e mesmo apesar dela. A curiosa existência de dinastias de familiares, uma continuidade entre gerações numa espécie de transição hereditária, foi disso sinónimo durante toda a história da Inquisição que teve cerca de 20 057 familiares, ao mesmo tempo que agentes e espíões “capilarmente disseminados” (p. 254), 71% dos quais foram nomeados de 1671 a 1770. A distinção social de pertencer ao Santo Ofício, não só como familiar mas também como oficial leigo, secretário, ministro ou inquisidor, tinha a sua máxima expressão pública nas festas e nas cerimónias organizadas

pelas confrarias, especialmente no ritual “que mais valorizava o seu património simbólico implícito no seu cargo: o auto de fé.” (p. 259).

O “espetáculo do castigo”, descrito pelo escocês Michael Gedes, que residiu em Lisboa como capelão da comunidade inglesa entre 1678 e 1686, é das poucas representações (ilustração nº 23) que existem de um auto de fé, considerado o “ritual maior da Inquisição” que se foi “transformando no mais impressionante diploma da sua representação, assumido pela população como a própria imagem do Tribunal.” (p. 263). Entre 26 de setembro de 1540, data do primeiro auto em Lisboa, e 26 de Agosto de 1781, data do último em Coimbra, contabilizaram-se 342 autos, dos quais 234 em praça e 108 dentro de igrejas, sendo que o ritmo de realização foi intensificado entre 1580 e a extinção do Tribunal. Os raros casos de deslocação fora das cidades-sede assumiam mais o carácter de exemplo de punição e reforço da ação e presença da Inquisição. Os autores descrevem as várias etapas do auto de fé que decorria, em regra aos domingos, “aproveitando a dimensão religiosa e festiva” (p. 267), num palco concebido por um arquiteto, para “tornar o auto “mais vistoso e mais patente a todo o povo”” (p. 269), como num teatro, com préstito dos membros do Santo Ofício, missa, procissão serpenteante de condenados e membros do Tribunal, hinos religiosos, sermões, leitura de sentenças, abjuração e reconciliação dos réus e, no final, a leitura das sentenças (que ocultavam os detalhes escandalosos) dos que iam ser relaxados e a sua entrega ao juiz régio para num outro espaço serem mortos. Era uma cerimónia cuidadosamente preparada e cujas alterações frequentes funcionavam como uma linguagem própria, como num sacrifício ritual, existindo refeições no dia anterior e no próprio dia para os intervenientes desde os inquisidores aos guardas, numa espécie de “ágape coletivo” que “servia de recompensa e estímulo” (p. 266), descrito com interessantes pormenores da abundância e riqueza de peixes, carnes e doces. Após a saída dos condenados eram, por vezes, queimados livros proibidos apreendidos “os quais eram transportados para o palco em canastras e lançados ao fogo” (p. 274). A execução era levada a cabo em um outro local, à noite e sem a presença do Santo Ofício porque estava lhe vedado por direito e “a Inquisição, conforme escrevia nas sentenças, pedia que não houvesse “efusão de sangue”, representando nesse momento um fracasso do Tribunal, que não conseguira converter à “verdade” uns quantos réus” (p. 274).

A partir do início do século XVIII, os autos de fé passaram a ser privados devido a “alterações do quadro geral de valores que, sobretudo por inspiração das correntes iluministas e secularizadoras, estavam a torná-los inaceitáveis” (p. 263), mas também por falta de réus ou devido aos elevados custos financeiros da cerimónia. Anteriormente, o auto de fé privado tinha apenas lugar em circunstâncias específicas dependentes da qualidade dos penitenciados ou de outras ocorrências, “para não expor aos olhos do mundo a mancha vergonhosa do caso (por exemplo, Damião de Gós, conde de Vila Franca, António Vieira e a maioria dos clérigos solicitantes e sodomitas) ou ocorrências extraordinárias como, em Lisboa, em janeiro de 1599, devido a um surto de peste,” (p. 263).

Durante a primeira metade do século XVIII, aos nomes dos grandes pensadores das Luzes, contribuintes decisivos para a construção de uma “lenda negra” da Inquisição, juntaram-se os escritos de autores que, apesar de publicarem no estrangeiro, eram portugueses, como António Nunes Ribeiro Sanches, que apelidou o Tribunal de “objeto estranho e arcaico, uma vergonha fora do tempo”, na sua obra *Origem da denominação de cristão velho e cristão novo no Reino de Portugal* (1735) (p. 246).

Inquisição e nacionalidade: A relação com o poder político

A relação do Santo Ofício com o poder político está presente em toda a obra mas é particularmente abordada nos capítulos quinto, “Vigiar a fé com o rei longe”, décimo terceiro, “Sob a tutela do marquês de pombal”, e décimo quinto “Na sombra da Revolução Francesa”, ou seja nas épocas em que o poder político sofreu grandes alterações circunstanciais ou de fundo, como foi o caso da monarquia dual, da centralização de poder no absolutismo, ou perante os novos valores introduzidos pelos ventos de mudança da Revolução Francesa.

O quinto capítulo, “Vigiar a fé com o rei longe”, reporta-nos ao período filipino e do papel do Santo Ofício na consolidação do poder dos Habsburgos, passando de uma posição inicial neutral para uma cautelosa aceitação, de forma a preservar o poder de um rei que reinava de longe, através do seu vice-rei, e favorecia o Tribunal, nomeadamente através do reforço do seu financiamento através tanto dos cofres reais como da receita dos confiscos. Dominar a Inquisição era uma forma eficiente de dominar o País e chegou-se a falar em Castela na união das duas Inquisições, que não passando de uma mera sugestão “foi fantasma receado no Tribunal” (p. 137). É muito interessante a forma como os autores nos dão conta dessa aceitação através de pormenores, como a alteração de um trecho dos Lusíadas, numa edição da época, referente aos castelhanos que de “açoute de soberbos castelhanos” no original passa para “exemplo de valentes castelhanos” (p. 132).

Mas a autonomia da Inquisição portuguesa foi defendida por parte do inquisidor geral D. Francisco de Castro, em 1636, velando “para que comissários castelhanos não pudessem fazer inspeções em Portugal.” (p. 158) e contra todas as expectativas, o Santo Ofício era “mais robusto em 1640 do que era à morte de D. Henrique” (p. 158), sendo para nós uma incógnita de que forma esta independência da Inquisição terá contribuído para a restauração de um rei nacional. Perante uma interpretação tradicional de que a Inquisição durante o período da Monarquia Dual teria agido como “um bloco coeso” ou “fortaleza de Castela”, os autores consideram que tal não teria sido verdade já que a Inquisição teria sido uma instituição “social e politicamente heterogénea” num “jogo de cintura” para preservar a sua independência, tendo, depois de dezembro de 1640, havido

“gestos de concórdia e apoio mútuo” entre D. João IV e a Inquisição.” (p. 183/184).

Em termos da organização da sociedade mantinha-se o sistema clientelar de promoção e prestígio social que o facto de pertencer à Inquisição significava. Os autores dão-nos conta da existência, em 1596, do *Livro do Segredo* no qual os visitantes apontavam as questões e casos relativos à Inquisição. O período filipino marcou ainda uma rutura com as relações anteriormente mantidas com a Companhia de Jesus, pelo seu apoio à Casa de Bragança. Com Filipe II assistiu-se à primeira limitação de poder da Inquisição portuguesa e simultaneamente à primeira tentativa de sujeição ao poder régio, aproveitada pela inexperiência do recém-empossado inquisidor-geral, D. Alexandre de Bragança, para favorecer os cristãos-novos, já que em 1601 “a troco de 170 000 cruzados, D. Filipe II revogou impedimentos a que aqueles vendessem os seus bens e saíssem do reino, mandou suspender os autos de fé e promulgou alvará proibitivo do uso das expressões “cristãos-novo” e “marrano” para nomear os descendentes dos judeus batizados” (p. 141).

Por volta de 1627, a Coroa entrou em bancarota “motivando a substituição de banqueiros genoveses por cristãos-novos portugueses e uma pressão asfíxiante sobre as receitas do Fisco do Santo Ofício” (p. 153), o que levou o conde de Olivares a proteger os conversos a troco de empréstimos de dinheiro. Os gastos do Santo Ofício iam muito para além do seu funcionamento, que incluía, desde sempre, o sustento dos presos mais pobres, como era o caso de “despesas proibidas” ou não autorizadas ou a circunstância de, por exemplo, em 1639, “se estranhar a “larguesa” de dispêndios num auto de fé, em que só em “peixe e doces” para os ministros se consumiram 42 000 reis” (p. 2013.156).

Cerca de cem anos mais tarde, as instalações do Santo Ofício colapsaram durante o terramoto de 1755, sendo “o simbólico fim da Inquisição Barroca e o prenúncio de um terramoto maior” (p. 183/304), Sebastião José de Carvalho e Melo, cuja ação nos é descrita no capítulo décimo terceiro, “Sob a tutela do marquês de Pombal”. Pouco depois do terramoto de 1755, e até 1777, iniciou-se o percurso que transformou Sebastião José de Carvalho e Melo numa personalidade dominante da vida portuguesa, no processo de consolidação da centralização de um poder, que passou também por “lentamente, se ir armando estratégia destinada a colocar a Inquisição sob a tutela do marquês de Pombal, isto é transmutá-la num tribunal dominado pelos interesses do soberano, conforme D. João III o idealizara, sem que isso tivesse sido jamais plenamente conseguido, pois a criatura sempre escapara aos desígnios do seu criador.” (p. 334). O capítulo descreve-nos como o marquês de Pombal, ele próprio familiar do Santo Ofício, utilizou a Inquisição para atacar os jesuítas, começando com a perseguição e condenação do jesuíta italiano Gabriele Malagrida, o último réu do Santo Ofício a ser garrotado e queimado em auto de fé, e outros padres da Companhia. A Inquisição, através de uma “capciosa interpretação de uma nova heresia, presumivelmente comandada por mão de Carvalho e Melo, participou na campanha para denegrir a imagem dos Távoras e perseguir os jesuítas.” (p. 340).

A máquina da Inquisição era tão eficiente que foi utilizada por Carvalho e Melo que em vez de a liquidar propunha-se reabilitá-la, “adaptando-a e submetendo-a, no contexto das reformas eclesíásticas que se empreendiam de forma sistemática” (p. 349). O despotismo esclarecido, segundo os autores, utilizou a reforma da Inquisição para, reforçar o processo de centralização do poder e de secularização do Estado, “mantendo-o católico, mas libertando-o da pressão ultramontana em questões de jurisdição e afirmando a sua soberania face ao poder pontifício” ao mesmo tempo que limitavam os poderes da Igreja em Portugal” (p. 349). Esta estratégia tinha a “marca de ideias” de ilustrados portugueses, como Luís da Cunha, que “embora condenassem o Santo Ofício, tal como ele existia, cogitaram que uma reforma do mesmo poderia servir de apoio ao Estado para preservar o aparecimento de novas “seitas”, como se fosse possível harmonizar Inquisição e Luzes.” (p. 349).

A reforma da Inquisição operou-se, em 1769, numa primeira fase de aparente reforço da sua autoridade e da sua equiparação a qualquer outro tribunal régio, tendo sido, a partir de 1770, reabertas as relações com a Sé Apostólica e, posteriormente de efetivo enfraquecimento, com a carta de lei de 1773 que pôs fim à distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, complementada pela carta régia “que abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição, impedindo que eles e os descendentes ficassem inábeis para receber ofícios e dignidades da Coroa.” (p. 352), esvaziando-se também as “formas de perpetuação dos mecanismos de “limpeza de sangue”, o que causou forte quebra dos requerimentos para ser familiar logo no ano de 1774”, tendo a Inquisição nesta altura deixado de ser uma “instância de promoção social” (p. 353).

A reforma do Santo Ofício foi justificada pelo facto de ter sido transformada pelos jesuítas “numa congregação de eclesíásticos independentes e despóticos”, “um corpo acéfalo e absoluto no meio de uma monarquia”, “um monstro” que causava horror em toda a Europa, denunciando que a reforma visava, igualmente, limpar a imagem negativa de Portugal no estrangeiro.” e nesta reforma foram levadas a cabo alterações significativas em termos processuais como a abolição do segredo processual e a proibição de condenar com base em testemunhas singulares, “para o que se invocavam princípios de direito natural, divino e positivo” (p. 354) para além de outras importantes mudanças relativamente à defesa do réu, nomeadamente na possibilidade de escolher livremente o seu advogado de defesa.

As inovações passavam ainda pela restrição dos autos de fé a casos de “heresiarcas e dogmatistas” como o “monstro Malagrida”, proibindo-se todas as outras “funestíssimas tragédias”, tanto públicas como privadas, classificadas como “invenção da “malignidade” dos jesuítas, profanadores dos templos em que se realizavam, e tidos por “deploráveis” na “Europa culta”” (p. 355). Paradoxalmente, como bem salientam os autores, as reformas pombalinas ao reformarem a Inquisição permitiram-lhe sobreviver ao seu anacronismo mas retiraram-lhe a sua essência, resultando numa espécie de “morte anunciada”: “A

Inquisição perdera os seus tradicionais inimigos.” (p. 357).

No capítulo décimo quinto “Na sombra da Revolução Francesa”, a obra confronta-nos com o facto que não existem referências à Revolução Francesa na correspondência entre os órgãos do Santo Ofício, numa época em que eram já evidente sinais do declínio do seu prestígio e estatuto social. No entanto o mesmo não acontecia na sociedade portuguesa e nos seus governantes, já que existem registos que dão conta de uma “advertência” da rainha D. Maria I, suscitada pelo temor da agitação vivida em França, à Universidade de Coimbra “para não se preocupar em combater “calvinistas” ou “arianos”, mas antes filósofos que atacavam os governos e a polícia, e zombavam da Teologia.”, o que levou as autoridades a ter muito cuidado com os livros em circulação, como foi caso do edital de setembro de 1791, “declarando que os possuidores de textos “ímpios e heréticos” eram suspeitos na fé e podiam ser processados pela Inquisição.” (p. 386).

Os autores tiveram o cuidado de esclarecer que a Inquisição tinha como principal objetivo perseguir crenças, ao nível religioso, que só indiretamente se repercutia na dimensão política pelo facto de coincidirem na mesma pessoa a simpatia pelas ideias revolucionárias. No entanto, encontram-se nos processos inquisitoriais, embora muito raramente, “indagações sobre a adesão aos ideais revolucionários franceses – mesmo depois da decapitação, na guilhotina de Luís XIV (1793) e do terror que essa fase inspirou ou, mais tarde, quando a expansão imperial napoleónica se ia afirmando” (p. 387).

O sistema tripartido de censura do Desembargo do Paço, Inquisição e Igreja Católica, sob tutela régia, suspenso a partir de 1787 com a criação da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, rapidamente extinta por ter sido considerada ineficaz, foi reatado com o objetivo de manter “a felicidade pública do Estado”. Através do exame e vigilância na publicação e circulação de livros “que não tivessem doutrinas contrárias aos dogmas e moral cristãos, à Inquisição tocava a inspeção das heresias, aos desembargadores o apuramento de ideias potencialmente corrutoras dos hábitos da nação, perturbadoras da tranquilidade pública ou contestatárias das leis e direitos da Coroa.” (p. 389). O principal alvo da Inquisição nos finais do século XVIII, para além do combate paralelo à “proliferação de doutrinas materialistas e ateístas” (p. 396), foi a maçonaria que se tinha expandido, primeiro com a Revolução Francesa, levando à constituição do Grande Oriente Lusitano (1804), a primeira loja portuguesa, e numa segunda fase com a “agonia da monarquia absolutista, acentuada após as invasões francesas.” (p. 391). Segundo os autores, a Inquisição, apesar do seu declínio e da quase extinção do seu principal inimigo, recebeu centenas de denúncias de “pedreiros livres”, “reveladoras de que, apesar do seu declínio, enraizara nos portugueses, ao longo dos dois séculos e meia, uma tendência delatora que se tornara quase genética. Era esse um dos fortes motivos que conduziam a Coroa a não prescindir dela.” (p. 392).

Conclusão: O declínio e a memória

A quinta parte da obra “O Ocaso da Inquisição – Da extinção (1821) à História” da qual fazem parte apenas dois capítulos, o décimo sétimo, “As últimas horas do Santo Ofício” e o décimo oitavo, “Da aurora de uma memória controversa à História” dá-nos conta do declínio de uma Instituição que, de inicialmente tão poderosa que se poderia quase considerar como uma espécie de “Estado dentro do Estado”, passou à condição de uma mera repartição do Estado quando o último inquisidor-geral foi nomeado no Brasil por D. João VI, em 1818. O capítulo décimo sétimo faz uma espécie de balanço da atividade da Inquisição portuguesa ao longo dos tempos, resumindo as críticas que lhe foram feitas nos quase trezentos anos de vigência, principalmente, as que levaram à sua extinção em 1821.

A proposta de projeto de lei para a extinção da Inquisição apresentada por Francisco Simões Margiocchi (que enquanto estudante em Coimbra tinha sido denunciado pelos seus escritos contra o Tribunal) nas Cortes Constituintes e a sua longa intervenção como primeiro orador do respetivo debate pode ser considerada como um resumo do pensamento coevo da “medonha história” (p. 441) da Inquisição, desde as suas origens até à época. Esta posição não seria completamente consensual na sociedade da época como nos dá conta o *Astro da Lusitânia* que alertava, em 1821, “contra os folhetos impressos “que circulão para aterrar os innocentes povos, fazendo-lhes crer se se acaso faltar a Inquisição na Hespanha, desaparece dentre nós a religião de nossos pais, perigando a nossa fé, como se o Senhor tivesse confiado positivamente o depósito della à Inquisição (...)”” (p. 440).

Margiocchi depois de descrever todas as crueldades perpetradas pela Inquisição conclui dizendo que o Santo Ofício “juntou em si todas as ferocidades, e as crueldades dos maiores tyrannos”, tendo sido responsável pela “morte de 1400 pessoas e pela condenação de 32 0000”, comparando-a “às maiores catástrophes, incendios, terremotos, dsvastações, epidemias, guerras e fomes” contribuindo para que Portugal fosse olhado pelo resto do mundo como um país “habitado por selvagens ferozes” e “fora da “civilização europeia”” (p. 442). Felizmente não foi aceite a proposta do deputado José Mendonça de se destruir pelo fogo todos os processos, tendo sido decidido que “se recolhessem à Biblioteca Pública, onde serão guardados com cautela” (p. 444), tendo sido aprovado o decreto da extinção da Inquisição em 31 de março de 1821. Não houve oposição nem da Igreja católica nem do próprio inquisidor-geral que se limitou a fazer uma relação dos bens existentes e a abandonar o palácio da Inquisição. Poucos meses depois, em setembro de 1821 foi empossada uma comissão de censura destinada a inspecionar os livros para impressão “de forma a defender os princípios adotados pela nação e a manutenção da fidelidade à religião católica romana e ao rei.” (p. 445).

A curiosidade da população em visitar os tribunais e os cárceres, ou o simbólico derrube da estátua da fé no Rossio foram reações pouco extremadas, ao contrário do que aconteceu relativamente à extinção das suas congéneres espanhola, em 1834, e romana, entre 1746 e 1800, com a ocorrência de saques, desordens e discussões acessas. O “fim da Inquisição portuguesa foi um processo pacífico e teve dimensão sobretudo política, corolário de um percurso de esvaziamento da sua autoridade e poder iniciado por Pombal” (p. 444) que, segundo os autores, foi o decisivo algoz da instituição que com ele iniciou uma lenta e inevitável agonia. No entanto, a sua extinção não erradicou a sua memória que permaneceu ainda viva durante algum tempo.

O capítulo décimo oitavo “Da aurora de uma memória controversa à história” conduz-nos à reflexão que foi feita sob a sua memória nas décadas seguintes, uma “matéria quente e passional”, que oscilava entre uma linguagem moldada pelas próprias fontes e dominada pela “autorepresentação dominante do Tribunal” e os juízos e argumentos do debate da sua extinção que já “incorporavam os tópicos da lenda negra da instituição” (p. 449). Os autores realçam o facto que se pode considerar ter havido um “olhar histórico” (p. 449) em tempos mais antigos, de dentro da própria instituição, nomeadamente na obra *De incantationibus* (1620) do deputado da Mesa de Évora Manuel do Vale de Moura, com acesso direto e facilitado aos arquivos, e dos dominicanos Luís de Cegas e Luís de Sousa, *História de S. Domingos* (1623), ou ainda do deputado do Conselho Geral António de Sousa que escreveu os *Aphorismi Inquisitorum* (1630).

Embora haja notícia de escritos de oposição ao Santo Ofício a partir de finais de Seiscentos, as décadas seguintes conheceram sobretudo abordagens mais ou menos institucionais, com diferentes perspectivas, sobre a sua origem ou fundação, como foi o caso da *História da Santa Inquisição do Reyno de Portugal e suas conquistas*, (1749-1750) “na qual se defendia a existência do Tribunal no reino desde a Idade Média” (p. 451). A extinção do Santo Ofício foi o pretexto para a edição de obras sobre a respetiva história que recuperavam argumentos da sua lenda negra. Os autores salientam o facto da memória interna da Inquisição ter sido feita sobretudo por palavras, tendo sido raros “os testemunhos iconográficos figurativos da sua vida” (p. 452), tanto em Portugal como em Espanha ou Itália. Os poucos exemplos de representações de atos envolvendo a Inquisição, nomeadamente procissões e autos de fé foram editadas nos séculos XVII e XVIII por estrangeiros e não circularam entre nós, o que resulta da censura inquisitorial que respeitava as estritas normas tridentinas

A bem da história, a maior parte dos quase trezentos anos de documentação sobre a atividade do Santo Ofício permaneceu bem conservada até ao século XIX, na sua quase totalidade, o que permitiu a elaboração de uma análise documentada sobre o seu percurso. A primeira abordagem mais completa e amadurecida é realizada com a monumental *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de Alexandre Herculano, publicada entre 1854 e 1838, que, segundo os autores, em vez de uma história geral, que

Alexandre Herculano consideraria um exercício “mais monótono e menos instrutivo” (p. 454), incidiu sobre a época da sua fundação e da “luta entre D. João III e os seus súbditos de raça hebraica, ele para estabelecer definitivamente a Inquisição, eles para lhe obstarem” (p. 449), no que os autores vêem uma clara opção política por parte de Herculano ao escolher um tema que sustentaria a defesa dos seus ideais liberais contra os argumentos de uma monarquia absoluta. A edição em 1862 do *Corpo Diplomático Português*, pela Academia Real das Ciências, que incorporaria os principais documentos sobre as comunicações entre Portugal e a Santa Sé, e a impressionista *História de Portugal* (1879) de Oliveira Martins teriam constituído dois marcos incontornáveis para a apreciação historiográfica do Santo Ofício. Reação continuadora a iniciativas internacionais sobre a temática do judaísmo, entre nós terá sido ainda a edição de *Os Judeus em Portugal* (1895-1928), de Joaquim Mendes dos Remédios, a inaugurar esta importante linha de estudos.

A implantação da República, em 1910, e o assumido combate ao acentuado atraso de Portugal reativou o interesse sobre temáticas, como as críticas à monarquia e o antijesuítismo, que pudessem justificar a sua existência e o Santo Ofício ressurgiu como uma das causas do declínio nacional. Os estudos de António Baião, arquivista e diretor da Torre do Tombo, sobre a matéria viriam, juntamente com outros, a marcar “uma viragem na historiografia” (p. 458), na sua abordagem da análise institucional e judiciária que serviu de inspiração a obras posteriores. Mais concentrada sobre as principais vítimas da Inquisição surgiu, em 1921, a *História dos Cristãos Novos Portugueses* (1921) de João Lúcio de Azevedo e já sobre a repressão sobre o conhecimento e o ensino, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes* (1948-1969) de José Sebastião da Silva Dias, autor que nos deixou também as incontornáveis obras *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal* (1960) e *A Política Cultural de D. João III* (1969).

A Inquisição Portuguesa (1956) e *Inquisição e Cristãos-Novos* (1969) de António José Saraiva viriam a proporcionar uma outra visão sobre este tema ao defender a instrumentalização do Santo Ofício, por parte do poder político, no sentido do domínio económico e social sobre os cristãos-novos recusando a realidade do criptojudaísmo, o que, a partir da primeira obra mencionada de Saraiva, suscitou uma ampla polémica de que foram principais oponentes os espanhóis José Alcázar e Julio Caro Baroja e o francês I.-S. Révah que defendiam, contrariamente, a versão de “um tribunal intransigente na defesa da ortodoxia católica do reino, que acabava por contribuir para a perpetuação do criptojudaísmo (Révah)” (p. 465).

Tanto em Portugal como no estrangeiro foram publicadas obras que defendiam estas duas interpretações opostas até que uma outra obra de José Sebastião da Silva Dias, o *Eramismo e a Inquisição em Portugal* (1975) viria a representar uma “viragem nos estudos acerca do Santo Ofício” ao dar atenção ao processo do primeiro português condenado à morte por protestantismo, representando uma “abertura de horizontes que permitiriam inovar e aprofundar a análise das dinâmicas religiosas e culturais do século XVI” (p.

466), abrindo os horizontes das implicações da ação do Santo Ofício na vida nacional. Mais recentemente, nos anos 80, surgiram olhares inovadores sobre esta temática, como foi o caso de Joaquim Romero Magalhães, Francisco Bethencourt e Laura de Mello e Souza, entre outros, tanto em Portugal como no Brasil, tendo por base a investigação e a pesquisa da documentação da Torre do Tombo.

Os autores concluem a obra considerando que, apesar da história da Inquisição já não poder ser considerada um mistério, mantém a sua “natureza de objeto controverso” (p. 468), estudado e discutido a nível nacional e internacional, com numerosas vias de investigação de que se salientam, para além do seu caráter de “instituição moderna, com uma organização administrativa, composição social e autorrepresentação específicas” (p. 468), o seu impacto sobre a sociedade, a sua dimensão jurídica e jurisdicional e interrelação com os poderes político e religioso, os tipos de delitos perseguidos ou a grande diversidade de réus abrangidos. Em síntese, na opinião dos autores, esta obra pretende ser apenas um dos resultados críticos “de uma longa sedimentação de memórias e imagens controversas, leituras e interpretações que os homens têm dado, ao longo do tempo, de um Tribunal que marcou profundamente o passado e ainda marca o presente dos países onde existiu.” (p. 468).

Lucília Didier

Estudante do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes da Faculdade de Letras – Universidade do Porto

CONDE, ANTÓNIA FIALHO — **Cister a Sul do Tejo. O Mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1576-1776)**. Lisboa: Edições Colibri, 2009, ISBN 978-972-772-907 4, 607 páginas¹.

Com *Cister a Sul do Tejo. O Mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça* (1576-1776), dada ao prelo em 2011 pelas Edições Colibri, expande-se o corpo de estudos de natureza académica relativo à Ordem de Cister e aos institutos regulares femininos da Modernidade. Resultante da tese de doutoramento em História apresentada à Universidade de Évora², o trabalho constituirá porventura o culminar de um percurso e o cristalizar de um interesse que, cerca de uma década antes, levava Antónia Fialho Conde a uma dissertação de mestrado que propõe a valorização do património arquitetónico daquele mesmo cenóbio de bernardas³.

Título e subtítulo complementam-se, intersectando-se, na definição do objeto de análise: Cástris é parte de Cister a sul do Tejo, mas, se tomada a parte pelo todo e conjugados Mosteiro e Congregação, é a representação cisterciense num território insolitamente contrário à incidência geográfica da Ordem, maioritariamente situada na região de entre Douro e Tejo. E do caráter singular do contexto de implantação, extrai por seu turno o cenóbio uma especial condição de especificidade. Com origem numa remota comunidade de emparedadas do séc. XII, isolado durante cerca de duas centúrias numa época de candente instabilidade política e militar, e arredado – ao contrário de outras casas da Ordem, como Arouca, Lervão e Celas – da lógica do patrocínio régio, o mosteiro pareceria votado a transportar o estigma da diferença. Não é, porém, a totalidade da vida da comunidade religiosa, apenas em 1890 suprimida, que cabe nos limites cronológicos do estudo, mas as cerca de duas centúrias que medeiam entre a criação da Congregação Autónoma de Alcobaça, ocorrida em 1567, e a «extinção» provisória da casa, verificada em 1776, na sequência da aplicação do decreto pombalino que previu a união dos cenóbios de uma mesma Ordem.

Dentro das coordenadas enunciadas, o trabalho assume-se como contributo para a compreensão da história local e regional e para o aprofundamento do saber acerca da Ordem de Cister em Portugal, e propõe, para tal, uma visão abrangente e multifatorial que, ultrapassando leituras parcelares – vertidas designadamente em hagiografias, monografias ou trabalhos incidentes exclusivamente sobre a herança material e sua

¹ A presente recensão, salvo pequenas alterações, foi inicialmente apresentada, com fins de publicação, à revista *Lusitania Sacra*.

² Trata-se de *Cister a Sul do Tejo: o Mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1576-1776)*. Évora: [s/n], 2004 (Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade de Évora; texto policopiado).

³ Referimo-nos a *Mosteiro de S. Bento de Cástris (Évora): bases para uma proposta de valorização histórico-arquitetónica*. Évora: [s/n], 1995, 2 Vols. (Dissertação de Mestrado em Recuperação do Património Arquitetónico e Paisagístico apresentada à Universidade de Évora; texto policopiado).

valorização –, reflita o caráter complexo e poliédrico da realidade monástica.

Em cerca de cinco centenas e meia de páginas, de que tomam parte tabelas e gráficos, e num discurso desprezioso e objetivo, isento de requebros líricos e apartado outrossim da forma chã e enviesada que assinala por vezes a escrita sobre a vida religiosa, sobretudo feminina, se analisa, num enfoque que toca a um tempo domínios da História Social, Económica, Religiosa e Institucional, o que terá constituído um período de vitalidade, reforma e transformação do Mosteiro de São Bento de Cástris. A duas chaves cremos responder: ao rastreio sistemático e exaustivo de fontes documentais, de natureza preferencialmente normativa e eclesíastica, e à conceção de uma moldura contextual que funciona simultaneamente como grelha de análise.

São quatro as partes em que o trabalho se divide: apresenta a primeira o enquadramento do mosteiro na cidade e no seio das várias estruturas religiosas em que, a diferentes níveis e estratos, se insere; versa a seguinte sobre a constituição, organização e caracterização da comunidade monástica; debruça-se a terceira sobre o quotidiano monástico nos domínios temporal e espiritual; a última, por fim, reflete sobre a sobrevivência material do cenóbio, dando a conhecer a organização e administração dos seus recursos económicos e financeiros.

Pretendem ser estruturalmente significativas as referências cronológicas que definem Cástris na Modernidade, já que efetivamente determinam o quadro de análise proposto e, no seu todo, a estrutura metodológica adotada. A integração do mosteiro na Congregação Autónoma de Santa Maria de Alcobaça, que baliza o estudo a montante, não concorre, no entanto, isoladamente na definição do período de vitalidade e crescimento moral e institucional que caracteriza o cenóbio na época considerada. Nem o propósito reformador encontra na ligação à Congregação uma variável única, inscrevendo-se antes num movimento que não só a antecede quanto a ultrapassa, sendo certo que implica a Ordem de Cister no seu todo e que, paralelamente, se inicia em Évora nos anos trinta de Quinhentos. Urgente e necessária terá sido, sem dúvida, a mudança para aquele que o abade de Claraval D. Edme de Saulieu, no contexto de uma visita efetuada entre 1531 e 1533, definiu como o «mais mal-afamado mosteiro de Portugal», e onde nem clausura, nem pobreza, nem vida em comum eram respeitadas e em cuja igreja faltaram durante décadas o Santíssimo Sacramento e o óleo dos enfermos (p. 59).

Perpassa na tese a ideia, reiterada, de que, porventura mais que a criação da Congregação, foi o Concílio de Trento a reivindicar o estatuto de marco irrenunciável para a compreensão do período vertente e a assumir-se, portanto, como chave do balizamento proposto. E não só pelas suas múltiplas e indeclináveis implicações na vida dos institutos regulares, mas também porque «Trento permite a abordagem de temas marcadamente femininos, como o culto da espiritualidade e o misticismo» (p. 17), ou porque é a partir de Trento «que a presença feminina se tornou muito mais marcante e autónoma» (p. 16), ideias estas que sustentariam a orientação seguida e o alinhamento

com a historiografia europeia e norte-americana dos últimos decénios (p. 16).

Resulta difícil precisar os contornos de cada um desses momentos e discernir a influência que individualmente tiveram, tanto mais que eles historicamente se imbricam. Lembremos, a propósito, que ao cardeal D. Henrique, enquanto administrador perpétuo de Santa Maria de Alcobaça – no período, precisamente, em que se aprovam as normas conciliares sobre as Ordens Regulares –, é cometida a reforma dos mosteiros cistercienses, na qual se compreende a aplicação da normativa tridentina⁴. As fontes mostram que a questão é tudo menos abstrata: a uma Provisão de 1593, do arcebispo D. Teotónio de Bragança, se deve a imposição de regras específicas no que respeita à conceção e funcionamento da clausura (p. 96) – cuja observância passaria diretamente pelo crivo episcopal – e, no mesmo sentido, dotes e transações sobre propriedades e outros bens, passam, em 1599, a requerer a consulta e o assentimento do arcebispo (p. 95).

A atinência aos limites histórico-cronológicos referidos não deveria redundar na obliteração do percurso medieval do mosteiro. Para tal adverte a autora ao considerar que «embora o nosso enfoque privilegie a Idade Moderna, não podemos deixar de estar atentos ao desenrolar da história política, institucional e social medievais no território em que Évora se encontrava aquando da fundação do cenóbio» (p. 14). Mas, se a dimensão operativa indexada a este passado medievo justifica ao mosteiro uma condição geral de especificidade e, por ela, a «urgente necessidade de reforma a partir do primeiro quartel do século XVI» (p. 14), já a leitura de longo prazo, a perceção de continuidades e o entendimento de fenómenos de resistência – como os que assinalaram a introdução e assimilação de várias e importantes medidas reformistas, que o cenóbio parece ter encarado com sintomática reserva – parece beneficiar mais tenuemente do perfil problematizante dessa fase pretérita.

Por outro lado, dar como meta cronológica a transferência da comunidade para o Mosteiro de S. Dinis, em Odivelas, em 1776, fechando-se apenas, e tão-só temporariamente, a história da comunidade em Évora, poderá significar uma opção metodológica que privilegia o fator geográfico e o enfoque da História Local. A ubicação revela-se sem dúvida essencial para a compreensão da estrutura económica da casa, do contexto de poderes em que se inseriu, da composição da comunidade religiosa e mesmo, parece-nos, da prontidão do restabelecimento da vida comunitária, que apenas cessaria em 1890, falecida a derradeira professa. Sendo certo que prolongar a análise até esta data extrema – chamando à colação circunstâncias tão significativas para a história das instituições regulares como a que determinou a criação da Junta do Exame do Estado Atual e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, as Invasões Francesas ou a legislação liberal – reclamaria uma reavaliação metodológica, o apelo, mesmo que

4 GOMES, Saúl António — *A Congregação Cisterciense de Santa Maria de Alcobaça nos Séculos XVI e XVII: elementos para o seu conhecimento*. «Lusitania Sacra», 2ª série, Tomo 18. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2006, p. 403.

estratégico, à história do mosteiro na época posterior a 1776, favoreceria, por exemplo, o entendimento do seu declínio, o conhecimento das estratégias de resistência que terá posto em ato ante a extinção iminente ou mesmo a avaliação do funcionamento da estrutura reticular que 1567 instituiu e que definiu uma comunicação privilegiada entre as várias casas da Ordem.

É, pois, tendo como pano de fundo a delimitação enunciada que se traça um firme trajeto contextual na relação com o qual o mosteiro se desenha. Numa leitura estreitamente vinculada ao extenso manancial de fontes consultado e de onde sobressai uma abordagem de índole preferencialmente heurística, a autora reproduz com clareza a complexidade do contato estabelecido entre a casa e a urbe e entre aquela e os poderes, laico ou eclesiástico. Particular atenção nos suscitou o capítulo em que se trata da relação entre o cenóbio e os «poderes» (pp. 65-98), que devolve, contundente, um panorama intrincado onde a multiplicidade de instâncias e hierarquias de poder, estruturas normativas e esferas de jurisdição se complementam, articulam e por vezes mesmo conflituam no exercício das suas prerrogativas. Complexo é também o cenário pela dicotomia entre a normativa que internamente rege a vida monástica e a que do exterior sobre ela impende e/ou entre a estabilidade normativa cristalizada em regras ou orientações estruturais e o caráter circunstancial a que outras disposições apelam.

Na sua relação com o mundo exterior e com o poder e os poderes, a que se delinea é uma realidade que, não obstante a clausura e a vocação contemplativa, não é impermeável a instâncias exógenas e, no seu todo, à configuração da sociedade. Através de uma gramática e de agentes próprios, comunica com o exterior, espelha – muito embora não reproduza fielmente – a dinâmica e a estrutura social e evidencia a tessitura do poder. Não estranha, por isso, que estratégias familiares tenham determinado a criação de uma «aristocracia monástica» (p. 21), ou que a ocorrência de doenças ou guerras tenham ecoado diretamente na demografia da casa.

Não onera repisar a presença, transversal a toda a tese, do Concílio de Trento, que se impõe como critério de análise e como instância de «dever ser» ao ser chamada a dar a medida das transformações monásticas. Trata-se, sem dúvida, de uma postura coerente e consentânea com as implicações que, direta ou indiretamente, o Concílio teve na vida regular, incidentes nomeadamente sobre devoções, administração comunitária, natureza dos votos, gestão patrimonial ou mecanismos de regulação.

No entanto, se os decretos tridentinos vinculam mudanças, é certo que, no seu todo, elas não advêm senão em parte da transposição e observância da sua letra. O trabalho revela, como já acima notado, que a reforma de Cástris dependeu paralelamente de um movimento de transformação endógena e que a receção e assimilação da normativa tridentina e do ideário de rigor nela vertido foi morosa, por vezes tardia, e, em certos domínios, tudo menos escorregia. Do amplo espectro de análise que, de forma precisa e documentalmente suportada, a tese traz à colação, verificamos, por exemplo, que

só em 1728 uma Junta da Congregação impõe a atualização das regras em matéria de noviciado, enquanto a proibição de tomada de dinheiro a juros é alvo de veto capitular na tardia data de 1744, para, em 1779, vir a ser novamente combatida.

Aparentemente desajustadas a um ideal de observância, estas disposições refletem, acima de tudo, o registo incerto e relapso que, mais nuns aspetos que noutros, perpassou a assunção concreta de uma verdadeira reforma. De tal modo assim é que, contundindo aspeto tão sensível a Trento como o é a clausura, se registaria a presença de animais domésticos no interior do mosteiro (p. 374) e, em 1716, as Visitas apuravam a representação de bailes e entremezes nas grades (p. 408). A partir do último quartel de Seiscentos dá-se nota de touradas realizadas no pátio do mosteiro por ocasião da festa de São Bernardo e não faltam registos, nos anos 60 de Seiscentos, de práticas judaizantes, a concitar, naturalmente, a prevenção do aparelho inquisitorial (p. 411). A este panorama de ambiguidade e relaxação, outros dados acresceriam, mais subtis, por certo, mas não menos contententes com a matriz regulamentar que se intendia ver cumprida. Se, em 1522, antes de Trento, portanto, um contrato de dote para ingresso de uma noviça previa a possibilidade de esta renunciar aos votos, nomeadamente para casar, em 1737, um documento congénere revela-nos que a noviça proponente tem a própria mãe no mosteiro, sendo esta religiosa de véu preto (p. 116).

No respeito pela perspetiva adotada, impõe-se, pois, à reflexão a receção e assimilação das normas conciliares e as circunstâncias de que se revestiu, o que parece desde logo remeter para os poderes e mecanismos afetos à sua consecução e, em suma, para a efetividade de uma coordenação entre níveis e instâncias de jurisdição e autoridade diversos. Mas quem sabe não evocaria outrossim o substrato histórico da casa, esse tempo longo de consolidação de práticas, ou apelaria mesmo para um espectro referencial mais amplo em que a normativa tridentina eventualmente se subsumisse.

Do acima exposto, não é inferível um quadro geral de prevaricação, nem o ponto de vista assumido pela autora tende a evidenciá-lo, como, aliás, os quadros do viver quotidiano, traçados ao detalhe na Parte III, o demonstram. Do ora e labora da comunidade, e pese a sua definição superior⁵ – que novamente destaca o concurso múltiplo de vários agentes de poder –, mais que a correspondência a um ditame normativo, emerge a complexidade de uma engrenagem funcional que define atribuições e fixa modos de vida.

Com base num exaustivo levantamento documental, é fornecida uma visão concreta e minuciosa do quotidiano monástico através do recenseamento de funções, figuras e práticas. Nele se inclui desde a descrição do múnus de feitor, confessor e capelão, a um elenco biográfico das religiosas hierarquicamente mais autorizadas e à menção das que se notabilizaram nos domínios musical, literário e da representação dramática. Não

⁵ A expressão visa corresponder a um dos pontos da Parte III, que refere o «quotidiano superiormente definido» pela Regra, Visitas, Juntas e Capítulos Gerais.

obstante o peso da componente descritiva – que tende a inibir, no reverso, a perceção de uma leitura de cunho hermenêutico –, o panorama delineado espelha com nitidez a amplitude, diversidade e riqueza do viver cenobítico e oferece-se a comparações, extrapolações e, no geral, a análises outras de que estudos posteriores poderão largamente beneficiar.

Deste universo monástico chama a atenção o ponto dedicado à espiritualidade barroca, no seio da qual se define o que pretende corresponder a um quadro propício ao florescimento da vida monástica feminina. Estando em José Sebastião da Silva Dias, José Luiz Sánchez Lora e Luis E. – San Piedro e Mario Rosa⁶ – conquanto de outros contributos pudesse também socorrer-se –, a autora sustenta a plausibilidade da vocação claustral. Para a mulher, com efeito, «vista como fonte de pecado, aliada ao demónio, os muros da clausura são apontados como o único meio eficaz para reparar os pecados de Eva» (p. 424). Naquele que, como o de Seiscentos, foi o «século das grandes vocações religiosas» (p.424), em que realidade monástica feminina europeia era «configurada pela dualidade, sempre presente, entre monjas visionárias e “santas vivas”» (p. 443), se enquadrariam também diversas vidas virtuosas de S. Bento de Cástris, de que a autora fornece um elenco, não dispensando indicações sobre os modelos de perfeição que eventualmente as tenham inspirado, embora não aprofundando – no que veríamos interesse – o contexto e propósitos inerentes às biografias que sobre elas incidiram.

Talvez do propósito de desenhar uma moldura contextual sólida tenha derivado uma caracterização generalista da espiritualidade da época e da condição da mulher, que avoca a si notas por certo não exclusivas da Modernidade. Por outro lado, a incidência sobre o século XVII, em que o quadro se fixa, pareceria restringir-lhe o âmbito de aplicação, que se prolonga afinal até ao último quartel de Setecentos. Contudo, os dados do quotidiano de Cástris remetem, em concreto, para uma realidade menos taxativa, que apela ao concurso de vários fatores e estratos contextuais. Assim se explica que a prática devocional do mosteiro «testemunha sobretudo uma devoção interna, das próprias religiosas e da comunidade monástica» (p. 427), ou que, em sentido inverso, a conceção espacial e decorativa de Cástris não seja consentânea, mas ao invés contrastante, com os ideais de São Bernardo (p. 426).

Interessa notar que é também sob o prisma da espiritualidade barroca que o património arquitetónico é analisado e, embora crendo que a evidenciação de aspetos ligados ao contexto da encomenda artística ou da própria fruição estética enriquecesse a perceção da espiritualidade do mosteiro e lhe destacasse traços de individualidade, somos levados a pensar que a autora não os tenha salientado por tê-lo já feito na sua anterior

etapa académica.

Contrariando a visão idealizada de uma comunidade religiosa adstrita essencialmente à oração e a uma gestão comum de recursos com propósitos de estrita subsistência, o trabalho desvela, na sua última parte, um interessante panorama dos bastidores do património monástico e evidencia a sua extrema complexidade. Por aí nos apercebemos de como interesses individuais se cruzam com interesses coletivos – levando à participação ativa e individual das religiosas por forma a auferirem de rendimentos vitalícios – e de como a gestão da vida não dispensa a gestão da morte – fazendo de heranças, legados e testamentos conceitos a integrar na conceção de um destino que ultrapassa a esfera da individualidade.

Pela análise da evolução deste domínio da existência claustral, e não obstante terem sobrevivido importantes alterações com implicação direta na vida dos institutos regulares⁷, ficamos a saber que o séc. XVIII pouco acrescentou ao período que o antecederia, sendo afinal um século de receção e administração passivas de património, com pouco de estratégico» (p. 498). Importaria, cremos, indagar, se não terá essa passividade e falta de estratégia pesado no destino da casa, que, pelo menos num primeiro momento, capitulou perante a aplicação do decreto pombalino de 1776.

Com as conclusões da tese fechamos também esta breve incursão pelos meandros do discurso que sobre o mosteiro eborense de bernardas se teceu. Com estranheza poderíamos encarar a afirmação final de que Cástris não constitui afinal «um caso de exceção, de excelência, ou de protagonismo, mas tão simplesmente um caso de normalidade monástica» (p. 546), quando o mote da especificidade do cenóbio enforma desde o início a leitura do objeto. É aparente, contudo, o desajuste, pois o caráter específico não equivale a uma condição de excecionalidade, tanto mais que os conceitos se reconduzem a diferentes critérios. A «normalidade monástica» foi um fato aferível na relação com um paradigma de mosteiro reformado feminino da Época Moderna e a especificidade define-se antes perante um outro quadro de análise em que assomam a Ordem de Cister e a cidade de Évora. Não tendo sido «paradigma artístico, mental ou económico», S. Bento de Cástris soube corresponder «às exigências históricas de primeiro mosteiro cisterciense feminino a Sul do Tejo e um dos últimos, em termos de País, a ter fechado as portas» (p. 546). Essa caminhada, cuja leitura teria, a nosso ver, beneficiado da acentuação de um cunho diacrónico e de um cotejo mais estreito com outras realidades monásticas, permite concluir que a «comunidade bernarda tem o seu lugar bem definido na história monástica de Évora, como símbolo de vitalidade e perseverança» (p. 545).

Independentemente da maior ou menor definição de contornos do mosteiro e dos pontos de referência que se tome para defini-los, Cástris destaca-se no panorama

6 Respetivamente: DIAS, José Sebastião da Silva — *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1960; SANCHEZ LORA, José Luis; RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, Luis E. Pedro — *Los Siglos XVI-XVII. Cultura y Vida Cotidiana*. Madrid: Ed. Síntesis, 2000 (Col. Historia de España – 3.milenio, 13); ROSA, Mario — *A Religiosa*. In *O Homem Barroco*. Direcção de VILLARI, Rosario. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 175-206.

7 *Vd.*, por exemplo, e a respeito de uma realidade geograficamente próxima, ABREU, Laurinda — *O impacto da legislação pombalina sobre o património das instituições religiosas: o caso de Montemor-o-Novo*. In *Conversas à volta dos conventos*. Coordenação de FRÓIS, Virgínia. Évora: Casa do Sul Editora, pp. 287-300.

cisterciense, e desde logo pelo significado histórico da sua implantação. Mas não é a sua singularidade que lhe confere valor enquanto objeto de estudo ou que decreta mérito a um estudo que o tenha por objeto. Na leitura que propusemos, pela densidade da abordagem heurística, pela leitura multicontextual, pela demonstração sistemática da assimilação do paradigma monástico contrarreformista e por aspetos mais que deixámos assinalados, temos a concluir que, com o trabalho de Antónia Fialho Conde, a história da Congregação Autónoma se estende, sem dúvida, a sul do Tejo, e a história local, regional e religiosa colherá importantes frutos da sua passagem pelo *Mosteiro de São Bento de Cástris*.

Maria Luísa de Castro V. G. Jacquinet

Doutoranda na FL-UC
Investigadora do CEAUCP
Bolsista da FCT

TAVARES, PEDRO VILAS-BOAS — **Pedro Henequim proto-mártir da separação (+1744). O Brasil e a sua coroa imperial na «teologia da história» de um visionário.** Porto: Coedição do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa e Edições Afrontamento, 2011, 123 páginas.

Pedro de Rates Henequim nasceu em 1680 na cidade de Lisboa, na Freguesia dos Mártires, sendo filho de pessoas de condição social assinalável. Seu pai, Francisco Henequim, holandês de nação, viera para Portugal como enviado do imperador, ou cônsul. Este era natural de Roterdão, filho de João Henequim, burgomestre da cidade, e de Berta Gravinkel, ele de Delft e ela de Roterdão. Portanto, a família de Pedro Henequim situava-se na hierarquia social em plano acima da média. Este fora batizado na Freguesia dos Mártires (seu pai morava na Rua dos Cónegos) e crismado no Convento de Santa Cristina de Ribamar, em Oeiras, pelo Cardeal de Sousa. Nesse ato foram seus padrinhos um capelão do prelado e o Padre António de Oliveira Ribeiro, cura de Oeiras.

Este criou-o até aos 10 anos de idade, por razões de impedimento da sua família natural (o tal cônsul Francisco Henequim e sua mulher, D. Maria da Silva e Castro), ignorando-se quais foram essas razões. Como era habitual nesse tempo, Pedro aprendeu os rudimentos de formação escolar – ler, escrever, contar, catequese – com o seu hospedeiro, o Padre Ribeiro, que o orientava para a vida (e a carreira) eclesíastica. A partir de então partiu para Lisboa, a fim de frequentar um nível mais avançado de estudos. Aí seguiu estudos sob a orientação do Padre Frei Fernando de Abreu, da ordem dos pregadores, passando depois à gramática com a supervisão de um religioso irlandês, da mesma ordem, no Convento do Corpo Santo. Seguiu-se-lhes um ciclo de três anos de filosofia e dois de teologia, no colégio de Santo Antão, ouvindo, em simultâneo, lições de casos de moral, em Nossa Senhora da Escada, em S. Domingos. Estava pronto para abraçar a carreira eclesíastica. Mas não.

Por razões que se ignoram (talvez inconformismo, quiçá desejo de aventura e de independência), encontrámo-lo na capitania de S. Paulo, no futuro espaço de Minas Gerais, em 1702, aos 22 anos. Ignoramos por onde entrou no Brasil – pela Baía, pelo Rio de Janeiro, por Santos. A viagem para esse interior promissor, mas misterioso, deverá tê-lo colocado em contacto com a enorme dureza da vida dos colonos, dos índios, dos escravos, dos mestiços, os quais viviam em condições de fantásticas carências, ansiando todos, contudo, pelo encontro desse paraíso terreal, que, desde 1500, pairava no imaginário dos portugueses, alimentado pelas sugestões dos indígenas, que apontavam para o interior americano, como o lugar onde existia o Éden, a que muitos chamavam Lagoa Eupana ou Dourada.

Misturando-se com as carências e as aspirações desses homens errantes das matas do interior, que buscavam, sem descanso, a fonte da felicidade, Pedro deambulou por Sabará, perto da atual Belo Horizonte, região rica em minérios, próxima de um curso

de água, onde se podia viver com alguma estabilidade, pela futura Ouro Preto, pelo Serro do Frio e por outros lugares. Qual a sua ocupação permanente? Minerar. Ignorase, contudo, em que condições, com quem, com que resultados imediatos. A mineração implicava a posse de meios vultuosos e uma organização de base adequada, tornando-se uma ocupação de carácter coletivo e de objetivos solidários. A partilha tornava-se condição sine qua non do êxito. Pedro, cuja formação era mais que média, deve tê-lo percebido desde o início. E deve ter-se interrogado sobre o futuro dessa sociedade emergente e dessa terra, abundando em riqueza, mas desestruturada social, cultural e politicamente. Era necessário sugerir para ela um destino, que se jogasse a partir de si mesma, embora não cortando com o Portugal europeu.

Pedro confundiu-se com esse universo mineiro interiorano, nesse período em que a própria noção de Brasil se alargava, deixando de se identificar apenas com a costa e avançava para um interior ainda mítico, mas rico de surpresas diárias e de esperanças ilimitadas. Aí permaneceu durante vinte anos, ou seja, até aos 42 de idade. Amealhou meios de fortuna suficientes para sobreviver dignamente o resto da sua existência. Polemizara muito com os que o cercavam, lera o que lhe chegara à mão, designadamente do Padre António Vieira – *Clavis Prophetarum* – e outros escritos, envolvera-se em polémicas sobre o futuro, lançara mão dos seus conhecimentos de filosofia e de teologia, tornara-se notado... Talvez as autoridades civis não apreciassem muito os seus pontos de vista, a sua independência e desassombro, a sua ortodoxia – política e religiosa.

Numa sociedade desestruturada e errante, rica e simultaneamente carente de meios quotidianos de vida e de perspectivas de futuro, quem possuísse uma cultura acima da média arriscava-se a ser visto como um guia, um arauto de um futuro atraente e coerente, ao menos para muitos. Para outros, certamente um visionário perigoso e suspeito, portanto vigiado, mesmo à distância. Por tais razões, ele decidiu regressar definitivamente a Lisboa. Fê-lo em 1722. Teve que se readaptar à sociedade joanina da capital, vivendo como um verdadeiro cristão. A questão essencial será saber-se a sua verdadeira condição nesse especto: era ele um cristão-velho autêntico, ou antes, um cristão-novo, tocado pelo judaísmo holandês que herdara no sangue de seus antepassados e ao qual jamais renunciara em definitivo? Esta dúvida nunca se dissipou. Ele afirmava-se cristão-velho, mas quem o julgou não acreditava na sua versão. Na capital casou, forçadamente, com Joana Maria da Encarnação, da qual teria uma filha, Maria Rita. Mas, ao que parece, esse casamento fracassara. Ele, antes disso, tentara receber ordens sacras que lhe foram negadas. O casamento fez-se por obrigação e não lhe trouxe felicidade, nem estabilidade. A mulher vivia em, em dado momento, em casa do desembargador Gaspar Ferreira Aranha, como ama de leite. Não faziam, pois, vida conjugal, ignorando-se as razões de tal situação. É provável que ele se houvesse envolvido em “sarilhos” complicados, que o isolassem dos familiares mais diretos. E eis, em súmula, os dados biográficos apurados sobre Pedro de Rates Henequim.

Viveu no Brasil, como referimos, durante 20 anos, ou seja, entre 1702 e 1722. Que Brasil era esse com que Henequim se confrontou? Um espaço geográfico-político em efervescência. Quanto a limites, ninguém ousaria, com conhecimento, balizá-lo. Alargava-se, é certo, desde o norte, do Maranhão, até ao extremo sul, isto é, até à colónia do Sacramento, ficando pois confinado a duas fronteiras líquidas naturais – a bacia amazónica, a norte, e o estuário da Prata, a sul. Mas esta última fronteira, reclamada por Portugal, tornara-se constantemente uma zona de guerra entre os vizinhos ibéricos, permanecendo assim até 1777 e até mais tarde. Portanto, que Brasil conheceu Pedro Henequim? Aquele que se encerrava no espaço do famoso mito da ilha Brasil, tão caro a Jaime Cortesão? Ou o Brasil pressuposto pelo Tratado de Tordesilhas? Faria ele alguma ideia da viabilidade geográfica de uma futura entidade política própria, demarcada por limites naturais conhecidos? Ninguém poderá responder a estas importantes questões, pois da parte dele nenhum dado é avançado.

Porém, mesmo generalizando e tentando chegar ao cerne desse imenso território, Henequim conhecera uma sociedade dita brasílica, em fricções e revoltas constantes, sintoma de mal-estar e de busca de horizontes novos. Consideremos, mesmo aí só de passagem, algumas.

A expulsão dos holandeses das zonas canavieiras do nordeste não assegurara uma paz duradoura e uma cooperação pacífica na região, nem na colónia. Sintomas de abusos do poder das oligarquias administrativas e terratenentes encontramos-los, logo a partir de 1660, isto é, mesmo antes da chegada de Henequim.

Além de alguma fugas e sublevações de escravos, um pouco por todo o território, a primeira revolta documentada ocorreu no Rio de Janeiro, na paróquia de S. Gonçalo, em Niterói, contra a dominação e o abuso de poderes da família Correia de Sá e Benevides, que exigia um imposto «per capita» aos moradores. Liderados por Jerónimo Barbalho, os moradores de todas as condições e categorias sociais depuseram o governador e tentaram proclamar um governo independente (1660). A revolta viria a fracassar, seguindo-se-lhe uma repressão duríssima, mas, ao proclamar um governo autónomo, transformara-se num objetivo a prazo, numa utopia.

Cerca de vinte anos mais tarde, em 1684, no Maranhão, Manuel Beckman, em nome dos colonos carentes de mão de obra indígena, rebelou-se contra o controle dos jesuítas sobre os índios. Tomou o poder e expulsou tanto os inicianos como o governador. Também fracassou. Mas o “aviso” ficou a pairar no ar. Ficou outra vez a utopia! Como também a do quilombo do Zumbi dos palmares, onde os cativos fugitivos puseram em marcha uma sociedade considerada edénica, entre os acuais estados de Alagoas e Pernambuco. Também eles derrotados pelo paulista Domingos Jorge Velho, caiu o mito da invencibilidade do quilombo dos palmares e do seu chefe Zumbi, abatido em 1695.

Estas vagas revoltosas foram anteriores à chegada de Pedro Henequim à América Portuguesa, como se referiu, mas denotam um mal estar alargado. Porém, a famosa

«guerra dos mascates» (1709-1711), que opunha, em Pernambuco, os interesses dos senhores de engenho aos comerciantes do Recife, já é do tempo de Henequim. Ela vibrou um golpe forte na nobreza da terra e reabriu o “dossier” de quem deveria dirigir os destinos da sociedade futura, abrindo lugar para a imaginação de utopias, das quais Henequim participaria. Finalmente, o encontro do ouro, no interior da capitania de S. Paulo, abriu espaço a outros conflitos, alguns dos quais vividos por Pedro Henequim: primeiramente a «guerra dos emboabas» (1708-1709), na qual teria participado ao lado de Nunes Viana, e, por último, a famosa revolta anti-fiscal de 1720, liderada por Filipe dos Santos, sublevação causada pela imposição do pagamento do quinto do ouro, em Vila Rica.

Pedro de Rates Henequim vivera estas incertezas, estas injustiças locais, estas imposições de um governo distante e autoritário, e pretendeu fornecer um contributo, quicá utópico, para as resolver.

Como o imaginou e onde, é o que procurou descrever neste livro Pedro Vilas Boas Tavares. Esse novo império constituiria um verdadeiro Paraíso, um Éden, onde se conjugariam todas as condições para que todos os habitantes do Brasil pudessem viver felizes e em harmonia. Onde se localizaria ele fisicamente, ou melhor, geograficamente? Ninguém sabe nem ele o disse com precisão, ainda que afirmando que os rios de S. Francisco e das Amazonas eram rios do Paraíso. Tudo apontava para que fosse no interior, onde a abundância de tudo o necessário a uma existência desafogada existia. Será curioso, e talvez oportuno, lembrar aqui um Ms. da B.P.M.P (o n.º 235), de que foi autor um tal José Barbosa de Sá, e que foi escrito em Cuiabá, portanto no interior de Mato Grosso, em 1769, e que exhibe o título: Diálogos geográficos, cronológicos, políticos e naturais. O seu propósito é apresentar ao governador Luís Pinto de Sousa Coutinho e ao público as características e as inesgotáveis potencialidades desse território, verdadeiro paraíso para quem aí se instalar em permanência. Portanto, o mito de um interior edénico continuará quase até hoje, embora em versões sempre renovadas.

Henequim imaginou para essa terra uma nova perspectiva política e um destino abençoado por Deus e já anunciado anteriormente: o Brasil estaria prestes a tornar-se um império autónomo, sob a direção do infante D. Manuel Bartolomeu, irmão de D. João V, que mantinha relações próximas com figuras emblemáticas naturais da América Portuguesa. Ele daria corpo a uma nova teologia da história brasílica, antevendo-a ele Pedro Henequim. Desse modo foi construindo uma utopia cujas bases assentaram no conhecimento de textos sobre o território, como o Tratado da Terra e Gente do Brasil, de Fernão Cardim, ou a Crónica da Província do Brasil, de Simão de Vasconcelos, e também de textos bíblicos, sobretudo do Antigo Testamento. O certo é que Henequim, armado da cultura que possuía desde jovem e das leituras que lá fez, imaginou que no Brasil se cumpriria o anunciado Quinto Império dos portugueses, e que nele a língua portuguesa desempenharia um lugar chave. Para tal edenizou o novo mundo e socorreu-

se de textos bíblicos onde ele estaria sugerido. A este propósito escreve Pedro Tavares (p. 23): «Mercê da eficácia das redes de aculturação e solidariedade familiar e de um sincretismo religioso que no Brasil tinha maior espaço de afirmação, o cripto-judaísmo continuava vivaz no Novo-Mundo, e por isso, na época joanina, o Santo Ofício, não abrandando no seu tradicional antisemitismo, manterá um ritmo repressivo intenso, que só terá uma primeira curva descendente depois de um pico alto, próximo a 1730».

O Padre Bartolomeu de Gusmão, por causa da sua «Passarola» e seus sucessos futuros, garantia, desde já, a D. João V, o império universal. Por outras razões, outro tanto fazia outro padre, Manuel Lopes de Carvalho, que procurava conciliar o cristianismo com o ritualismo judaico. Talvez – como se afirma no livro – o Padre Carvalho e Pedro Henequim se tenham comunicado. E, afinal, qual o crime maior de Henequim que o levaria ao suplício? Demos a palavra a Pedro Tavares (p. 35): «muito antes da Inconfidência Mineira ou do sacrifício do Tiradentes, Pedro de Rates Henequim dev[e] ser visto como idealizador de uma malograda conspiração em Minas Gerais, neste caso visando levar ao poder, no Brasil, o infante D. Manuel, irmão de D. João V».

Foi acusado de herege formal. Porquê? «Muito mau theologo» – segundo um dos qualificadores –, «entendendo os textos das escrituras muito materialmente», mas considerando-se iluminado, além de outras posições, teria afirmado (cf. pp. 62-63) nada mais, nada menos do que «sete pessoas divinas»: as três pessoas da Santíssima Trindade, «o Verbo Angélico», o «Paráclito Angélico», Cristo e Maria. Em relação à Senhora, segundo entendia, esta teria de ser divina como Cristo, muito simplesmente porque *partus sequitur ventrem*... Uma suma de afirmações, enfim, em que a questão das interpretações (literais vs. metafóricas) terá jogado grande papel. O que é facto é que, regimentalmente instado, não apenas não correspondeu ao arrependimento das «culpas» e à retratação sugeridas nas «admoestações» a si feitas, como se manteve firme na recusa dos epítetos de «herege formal, profitente e obstinado», ou de «heresiarca» e «apóstata» da Fé Católica, apenas admitindo «proposições malsonantes» e algumas retratações genéricas que não lograram contentar o tribunal. Em termos escriturísticos, afirmava que o Livro do Génesis se referia ao Velho Mundo e não ao Novo, onde nunca houvera dilúvio, tendo sido Adão criado no Brasil, no «Paraíso Terreal», que era «em huás serranias, no meio do Brasil» (p. 54). De resto, anterior e superior ao latim e a todas as línguas, o português, que seria a língua do Quinto Império, a língua definitiva e universal da Humanidade, tinha já sido a língua primordial, ensinada por Deus a Adão (p. 58).

Enviado para o cárcere inquisitorial durante três anos, aí foi sujeito a um julgamento que lhe parecia doloso. Sob protesto, não lhe foi permitida a defesa pública e isenta que reclamava, acabando condenado à morte por garrote. As suas cinzas seriam lançadas ao vento para que dele não ficasse sinal. O hediondo espetáculo do auto de fé teve lugar em 21 de Junho de 1744, a ele assistindo o rei D. João V, D. José, os infantes D. Pedro e D. António, Frei Gaspar da Encarnação e suas comitivas. Contudo, a grandeza da sua

figura moral agigantou-se daí em diante, e hoje disso dá conta a recente historiografia brasileira, considerando-o um protomártir da sua independência e, obviamente, também o Doutor Pedro Vilas Boas Tavares, que assim conclui o seu trabalho: «(...) o risco conscientemente corrido de um previsível, infamante e duríssimo castigo, a intrepidez demonstrada ao longo do seu processo inquisitorial, e, finalmente, o próprio martírio suportado em nome de um mundo novo, marcado pela paz e harmonia universais e pelo domínio global da língua portuguesa, sob liderança brasileira, fazem dele credor da admiração geral e do reconhecimento coletivo pelos caminhos apontados à legítima ambição de todos os portugueses, brasileiros e luso-falantes. No sacrifício de Pedro de Rates Henequim o tribunal da fé acabara de desempenhar um papel político de largo alcance. Da dimensão do Brasil. A separação brasileira – de novo sob a égide da Casa de Bragança – teria ainda que esperar...».

Por fim e terminando: nada, nada do que aqui foi referido substitui a leitura deste livro, de fino recorte literário, larga erudição e equilíbrio de posições!

Eugénio Francisco dos Santos

Professor Catedrático Jubilado, Universidade do Porto

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, GIULIO GUIDORIZZI, **Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani**. Bari: Editori Laterza, 2012, ISBN 978-88-420-9023-6, 167 páginas.

A obra que aqui recenseamos, intitulada *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, apresenta-se como mais uma incursão pelo fecundo campo de estudo constituído pela temática do heroísmo grego e da santidade cristã, centrando-se, sobretudo, na questão da articulação da vida e do corpo de heróis e de santos, personagens consideradas extraordinárias. A questão do heroísmo, característico não só do mundo pagão, como também do universo cristão, foi já estudada por autores como Hippolyte Delehaye¹ e José S. Lasso de la Vega², que, cada um a seu modo, tentaram revalorizar esta problemática, muitas vezes esquecida ou até mesmo ignorada. Com esta obra, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi pretenderam lançar uma renovada luz sobre esta dimensão, cuja compreensão se revela fundamental para todos aqueles que se interessem pelos estudos humanísticos.

A obra encontra-se dividida em duas partes. A primeira, intitulada «Eroi e santi: due modelli culturali», é constituída por quatro capítulos.

O primeiro capítulo, «Esseri straordinari» (pp. 5-24), começa por chamar a atenção para a importância da questão da veneração dos túmulos dos heróis e dos santos no seu respectivo contexto histórico-cultural, não só no espaço ocidental, como também no oriental. Como realçam os autores, os túmulos dos heróis da Antiguidade assumiram, sobretudo no oriente mediterrâneo, um papel fundamental, no sentido de uma afirmação individual da pólis onde se encontravam. Contudo, após o triunfo do cristianismo e a sua proclamação como religião oficial do império romano, os túmulos dos heróis pagãos foram destruídos: com efeito, «all'eroe tradizionale si sostituì una nuova figura di venerazione collettiva, a modo suo ugualmente eroica: quella del santo, l'eroe cristiano per eccellenza, portatore di valori molto diversi ma per alcuni aspetti erede dell'antico modo di percepire la presenza divina nel mondo» (p. 8). O triunfo do cristianismo potenciou a construção de vários santuários – tendo muitos deles sido erigidos no mesmo lugar de outros onde se veneravam heróis pagãos, como, por exemplo, o de Santa Tecla, construído no local onde se prestava culto a Apolo Sarpedonio – e basílicas, assim como a translação de relíquias. De facto, «la potenza misteriosa del sacro ha bisogno di rendersi percepibile qui e ora attraverso le energie che emanano dalle reliquie, attraverso la volontà, e a volte il fanatismo, di credere che ciò che è morto è ancora vivo e operante in quello che ancora resta di un essere straordinario» (p. 23). Neste sentido, os autores sublinham também que os heróis e os santos constituem modelos fundamentais

¹ *Les origines du culte des martyrs*. Deuxième édition revue. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1933 (Subsidia Hagiographica; 20).

² *Eroie greco e santo cristiano*. Brescia: Paideia Editrice, 1968.

para a sociedade e que, para que o seu exemplo permaneça na memória da população, necessitam de relatos e de outras formas de culto, tais como a veneração das suas relíquias e do seu túmulo, que os sustentem.

No segundo capítulo, «Eroi cristiani: santi, cavalieri, eroine» (pp. 25-36), Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi começam por realçar a existência de várias semelhanças entre os atributos dos santos – sobretudo mártires – e dos heróis, como a coragem, o corpo glorioso e os poderes «sobrenaturais» que possuem, assim como a relação de aliança e protecção que estabelecem com a população (p. 26). Uma outra evidência da «contaminação» entre as características do herói pagão e do santo cristão é a aplicação de epítetos, oriundos do domínio olímpico, como *athleta Christi*, aos santos cristãos (p. 26). Segundo os autores, não é apenas nos santos cristãos que encontramos muitos dos traços do herói da Antiguidade clássica: com efeito, é possível discernir nos protagonistas dos livros de cavalarias, ou seja, os cavaleiros, muitos aspectos que caracterizam o herói clássico (p. 28). O exemplo mais cabal será talvez o do rei Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda.

Neste capítulo do seu estudo, os autores sublinham que «la qualità eroica delle sante cristiane si distingue per qualche aspetto da quella dei santi» (p. 29). Ainda que, na literatura hagiográfica e na sermonária, os atributos femininos mais exaltados sejam a juventude e a beleza, sacrificadas em prol do ideal do martírio ou da ascese, «la tenerezza e la compassione si sostituiscono allora all'ammirazione rivolta al coraggio degli eroi della fede» (p. 30). De acordo com os autores, a coragem, virtude tradicionalmente «viril», «retorna in un'eroina più vicina a noi nel tempo, Catarina da Siena, che riprende nella sua vita la purezza limpida delle sante più antiche» (p. 30), cujo exemplo revela algumas semelhanças com o de algumas heroínas, sobretudo mártires, do cristianismo primitivo. A construção da figura de Joana d'Arc revela também a utilização de vários traços característicos do herói antigo: «la nascita in una modesta famiglia di contadini lorenese forse nasconde un segreto – l'origine di bastarda della regina – e le sue gesta di liberatrice della Francia, in qualche modo incongrue per la sua età, sono rare nel suo sesso e perciò inspiegabili e prodigiose» (p. 33). O «mito» de Joana d'Arc retornará em força no século XIX, no contexto político francês, marcado pela emergência socialista, sendo também aproveitado pelo cinema (p. 33).

O terceiro capítulo, intitulado «Corpo sacro e corpo eroico» (pp. 37-85), equaciona várias questões relacionadas com o cadáver de personagens extraordinárias, tanto pagãs, como cristãs. Os autores afirmam que «Ciò che affligge gli eroi omerici è prima di tutto la perdita del corpo» (p. 37), porque «l'immortalità di un eroe omerico non è connessa alla sopravvivenza dell'anima: ciò che per lui supera la morte è più piuttosto qualcosa di legato alla vita, vale a dire la gloria conservata nella memoria collettiva e cantata dagli aedi, il ricordo delle imprese compiute che si trasmette alla società dei vivi di generazione in generazione» (p. 38). Neste contexto, o túmulo de uma figura

ilustre assume um papel importantíssimo, na medida em que constitui o verdadeiro lugar de glória do herói, como sucede no caso de Aquiles: «Chi non viene sepolto, pianto, ricordato, è quasi come se non avesse nemmeno vissuto» (p. 38). Segundo os autores, o culto ligado aos túmulos dos heróis, tanto reais, como fictícios, teve início por volta do século VIII a. C., na Grécia e nas suas colónias situadas no Mediterrâneo: todas as cidades possuíam o seu herói, ou melhor, a sua comunidade de heróis. Neste sentido, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi referem vários casos de heróis cujos túmulos eram custodiados pela cidade em que se encontravam, como, por exemplo, Aristómenes. Os autores sublinham também as diferenças entre o corpo do herói e o corpo divino do santo: «Come gli dèi, anche gli eroi hanno un duplice corpo, umano e divino; ma a differenza del corpo divino, che permanece immutato e anche quando viene oltraggiato si ricostituisce immediatamente nella sua perfezione, il corpo degli eroi è soggetto all'opera del tempo» (p. 47). Um outro traço característico do herói grego «è che spesso lo si immaginava con un corpo anomalo, troppo grande o troppo piccolo, o dissimetrico, claudicante, ferito, a volte persino deforme, oppure segnato da un marchio indelebile» (p. 48): a título de exemplo, os autores referem os casos de Melampo e de Jasão. Neste capítulo, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi chamam também a atenção para alguns topoi cristalizados pela mitologia pagã e que, posteriormente, foram recuperados e aproveitados pela hagiografia cristã, tais como o sonho premonitório (presente nas histórias de Édipo, Perseu e Telefo) e o parto secreto. Os autores chamam também a atenção para a necessidade de se fazer um «buon uso del sepolcro», acentuando a sacralidade destes lugares, que constituirá uma dimensão importante no contexto do culto dos santos (p. 57). Com efeito, «poiché anche il corpo eroico, come quello dei santi, è per sua natura un glorioso corpo sacro, detenerlo significa assicurarsi i poteri che emanano dalla sua tomba, ed ecco il motivo per cui non di rado essa era collocata ai confini del territorio, dove un eroe poteva esercitare la funzione di guardiano in tutta la sua potenza» (p. 58). Tendo em conta este quadro, não nos deve causar estranheza o facto de o mesmo herói possuir vários sepulcros no mesmo território: com efeito, «la rivaltà per appropriarsi delle ceneri dell'eroe, o quanto meno per gloriarsi del loro possesso, fa parte di un pensiero religioso popolare, capace di generare racconti da tradizioni radicate *in loco*» (p. 59), como nos casos do herói Podalírio e da heroína Antíope de Tebas.

Os autores chamam também a atenção para a existência de relatos sobre homens «engolidos pela terra», que viviam no subsolo como seres sagrados, aos quais estavam ligados alguns dos cultos heróicos mais populares, tais como os de Anfiarco (um dos Sete contra Tebas), Trofónio e Anfiloco (pp. 64-65). Este fenómeno conheceu uma significativa continuidade na hagiografia, como o mostram, por exemplo, as *Actas de Paulo e Tecla* (p. 66).

A problemática em torno das relíquias de heróis e de santos e do seu culto ocupa

um lugar importante neste capítulo. Neste sentido, os autores defendem que houve uma autêntica caça às relíquias dos heróis antigos por parte das cidades gregas, nas épocas arcaica e clássica, que esteve estreitamente ligada à reestruturação do corpo cívico e da pólis; durante a Idade Média, assistir-se-á a uma situação semelhante, na medida em que o grande número de translações de relíquias registado nesta época esteve também relacionado com a reestruturação do espaço urbano e do seu tecido social. Como afirmam os autores, «la traslazione di reliquie per possedere un corpo su cui la comunità traferisce una forte carica identitaria trova una serie di paralleli con pratiche “religiose”, nel senso ampio del termine, operante anche oggi: segno della permanenza di un profondo valore simbolico attribuito alla figura dell’eroe” di cui un gruppo sociale possiede e onora i resti per onorare e riconoscere se stesso» (p. 71), apresentando, a título de exemplo, o caso da omoplata de Pélope.

Como sublinham Maria Teresa Brocchieri e Giulio Guidorizzi, «detenere il corpo di un eroe significa giovare dei suoi poteri invisibili» (p. 72): daí não nos dever causar estranheza o facto de, desde a Antiguidade clássica, se ter assistido a um autêntico fenómeno de furto de relíquias, tanto mais que estes actos não eram considerados um delito, mas sim um acto patriótico (p. 73), como no caso do roubo dos ossos de Orfeu. Os autores chamam também a atenção para a aparição prodigiosa de heróis já falecidos, que proferem oráculos, à semelhança do que acontece com alguns santos acéfalos.

O quarto e último capítulo da primeira parte, «Il corpo e il destino del santo» (pp. 87-132), equaciona várias questões relacionadas com o corpo do herói ou do santo enquanto objecto nobre e glorioso, de acordo com as palavras dos autores. Neste sentido, aqueles começam por chamar a atenção para o facto de, entre os apóstolos, Paulo de Tarso ser o único que não conheceu Cristo em vida: deste modo, na opinião dos autores, é natural que a ressurreição «del corpo del Figlio di Dio fosse il nuovo e centrale aspetto del messaggio rivolto da Paolo ai fedeli» (p. 87). Deste modo, «il corpo glorioso che Paolo promette ai credenti dopo la morte è la speranza di un corpo immortale, un corpo santo, che segnala agli uomini incerti e ansiosi delle comunità cristiane del suo tempo non soltanto la speranza di vincere la distruzione della morte, ma la possibilità di accedere a un livello di realtà e di umanità più alta e potente» (p. 87).

Neste capítulo, Mariateresa Brocchieri e Giulio Guidorizzi voltam a abordar a problemática das relíquias e do seu culto, atendendo, sobretudo, à sua articulação com a percepção da santidade, mais concretamente do «corpo santo»: «Quelle tracce tangibili e visibili dell’esistenza terrena del santo, ricercate, inseguite, contese, strappate o comperate, venerate e pericolosamente vicine a essere adorate, cancellavano il misterioso confine fra i due mondi, quello dei vivi e quello dei morti, assicurando la familiarità, l’aiuto e l’amicizia del santo per i viventi» (p. 99). Neste sentido, alguns fiéis, para se sentirem mais próximos dos santos e, por conseguinte, mais protegidos, exigiam ser sepultados perto dos seus túmulos: de facto, como acentuam os autores, «gli storici

della società hanno segnalato come questa vicinanza fra i corpi e i morti costituisca una importante caratteristica dei secoli medievali cristiani, creando una idea forte di comunità spirituale» (p. 100). Por contexto, eram considerados «fortunati» os lugares que conservavam esses sinais visíveis de santidade e acolhiam um número considerável de relíquias famosas: deste modo, Roma e Jerusalém ocuparam um lugar de destaque, singularizando-se frente a outras cidades (p. 101). A ânsia em obter relíquias levou a que florescesse o seu roubo e o seu comércio; durante as Cruzadas, Jerusalém tornou-se no palco de numerosas invenções de relíquias, mostrando, assim, que a relação que os fiéis mantinham com estes objectos sagrados lembrava, em muitos casos, a dos pagãos com os talismãs e os amuletos (p. 102).

No contexto da veneração do «corpo santo», o modelo do mártir assume uma importância fundamental, na medida em que o seu cadáver constitui o centro de um modelo de vida (p. 105). Mas, como é sabido, na percepção pública da santidade, a capacidade de operar milagres assume também um papel fundamental (pp. 111-122). No final deste capítulo, os autores evocam os exemplos de «santos viajantes», como São Patrício e São Brandão, sublinhando a semelhança do relato sobre este último com o da *Viagem de Sindbad o Marinheiro* (pp. 122-130).

A segunda parte da obra, intitulada «Due storie meravigliose» (pp. 133-159), encontra-se dividida em dois capítulos. No primeiro capítulo desta parte, «L’eroina: Elena dagli occhi belli» (pp. 135-148), que constitui o quinto capítulo da obra, os autores chamam a atenção para a figura de Helena, heroína que «rappresentava per le ragazze greche un modello e anche un ammonimento» (p. 139), revisitando diversas variantes que sobre o seu mito foram sendo construídas por vários autores.

O sexto e último capítulo da obra, intitulado «Il santo: Antonio nella polvere dei pensieri» (pp. 149-159), centra-se na análise da dimensão heróica da figura de Santo Antão, sobretudo nas lutas que este trava contra o demónio.

Gostaríamos de chamar a atenção para o facto de, no final de cada capítulo, se encontrar a respectiva bibliografia, assim como para o índice onomástico que finaliza a obra.

Todavia, parece-nos que, tendo em conta a amplitude dos temas que esta obra respiga, seria pertinente a inclusão de uma «conclusão» que sistematizasse os vários matizes que foram sendo introduzidos no texto. Pese embora esta lacuna, os capítulos que compõem esta obra apresentam, de modo harmonioso, uma boa visão de conjunto sobre a temática do herói pagão e do santo cristão. Além disso, a multiplicidade de focalizações apresentadas, para além de mostrar as potencialidades do seu estudo, poderá interessar ao investigador ou ao simples leitor, e, deste modo, constituir um ponto de partida para novas – ou renovadas – investigações nestes campos.

Paula Almeida Mendes
(CITCEM – FLUP)

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, **Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse**. Roma: Viella Libreria Editrice, 2012. ISBN: 978-88-8334-926-3.

No V centenário do nascimento de Giulia Gonzaga [Mantua, 1513-1566], este estudo de natureza biográfica da autoria de Susana Peyronel funciona, também, como uma forma de comemoração da efeméride, chamando a atenção para a importância da acção desta figura feminina, no âmbito das redes familiares e de poder na Itália do século XVI. De resto, o título escolhido, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, evidencia as duas dimensões consideradas essenciais pela Autora: a inserção de Giulia Gonzaga no quadro complexo da importância ideológica da linhagem e vinculação de patrimónios – o texto refere explicitamente que «La Gonzaga fu anzitutto donna profondamente legata al suo ceto, alla sua potente famiglia e alle strategie familiari e politiche in un período cruciale della storia italiana [...]» (Premessa) – e a sua pertença aos círculos espirituais próximos de Juan de Valdés. Em todo o caso, a Autora propõe-se lançar um olhar «novo», ou pelo menos diverso, sobre a forma como a historiografia tem tratado, em seu entender, esta figura, interrogando fontes que apresentam um perfil bem mais complexo de G. Gonzaga do que aquele que a fixou como «discepola prediletta di Juan de Valdés e al centro del gruppo degli “spirituali” valdesiani, amica fedelissima del protonotario Pietro Carnesechi che, condannato per eresia, salirà al patibolo un anno dopo la sua morte» (Premessa). Privilegiando a longa «Addizione» que Giuseppe Betussi juntou à tradução *De claris mulieribus* de Boccaccio, a Autora faz sobressair a forma como a «vida» aí inserta retrata Giulia Gonzaga, não apenas como «[...] di sangue molto illustre, e di molti beni del corpo e dell’animo [...] la vivacità degli occhi per il parlare soave, la nobiltà del cuore, e la grandezza dell’animo» e, essencialmente, o facto de viúva, casada muito jovem com o «molto maduro» Vespasiano Colonna, ter vivido sempre «casta, e pudica, conservando «le bellezze sue candide, puré, senza machia alcuna» (Premessa, p.10), mas, sobretudo, o seu peso na rede de estratégias familiares que a levam a desempenhar um papel fundamental no sistema de práticas e «representações» da sua linhagem, ao ter combinado o matrimónio do irmão com a enteada, herdeira «dei feudi del Colonna, adirittura contro la volontà di un pontefice troppo interessato alle terre di questi riottosi feudatari». A Autora considera, assim, numa linha de leitura do texto de Betussi e de interpretação que sustentará a argumentação desenvolvida ao longo da obra, que os contemporâneos de Giulia terão sido muito mais sensíveis à sua dimensão de acção política do que, verdadeiramente, às controversas experiências de natureza espiritual, no seio de movimentos de renovação religiosa, que a tornaram conhecida nos círculos valdesianos. Esta obra expõe, assim, uma tese que a Autora resume em poucas palavras: «Emblematicamente, l’esperienza valdesiana – com il richiamo ad una profonda e sofferta esperienza cristiana e la polemica

contro i formalismi, le pratiche superstiziose, gli obblighi devozionali – si coniugò in lei com la difesa del lignaggio, del “sangue suo”, dell’onore familiare e di “questa casa”, ma soprattutto del nipote Vespasiano, verso il quale indirizzò ogni ambizione» (Premessa, p. 12).

Para provar a tese acima exposta, Susanna Peyronel Rambaldi examina, num primeiro capítulo intitulado «Nascere Gonzaga», o lugar, a lógica dos poderes, as estratégias matrimoniais destes «piccoli stati», que se empenharam em acrescentar não apenas os seus territórios, já que periféricos em relação ao já por si «periférico» estado mantuano, não eram verdadeiramente territórios em expansão, mas, essencialmente, uma espécie de poder simbólico, numa lógica de exercício de governo soberano, baseado em estruturas administrativas que procuravam completar-se pela existência de cortes «nel tentativi di dare dimensione urbane ai piccoli borghi» (p. 39), articulando harmoniosamente «valore militare» e «buone lettere» (p. 45). No capítulo seguinte, «La vera età dell’oro», a Autora descreve, com rigor, a estratégia de alianças, ao tempo do nascimento e da primeira década de vida de Giulia. Em 1513, o pai, Ludovico, era ainda *condottiero* ao serviço dos franceses, mas, em 1521, «cesareus armorum capitaneus generalis» recebia de Carlos V a investidura «dei suoi feudi assieme ai fratelli Federico e Pirro, in quanto “marchiones, principes, comites et domini” del Sacro romano impero» (p. 58). Giulia, depois de ter ficado viúva, aos dezoito anos, de Vespasiano, «infirmus, ac claudus, ac mancus», falecido em Março de 1528, deixada pelo marido «donna e patronna in tutto lo stato predetto [lo Stato di Campagna] e anco del Regno sua vita durante, servando lo habito di vidua», empenhou-se em estratégias familiares de molde a favorecer o matrimónio da sua enteada com o irmão, Luigi Gonzaga, que acabou por converter-se em senhor do condado de Fondi e do ducado de Traetto. Foi aí que, em 1531, Giulia passou a viver, governando-as em nome do irmão e foi aí que nasceu o sobrinho Vespasiano, cerne das alianças e redes de influências que desenvolveu, e que se tornou, por algum tempo, o centro de uma pequena corte literária que a Autora analisa e descreve com pormenor, dispensando importantes informações e não ignorando as dúvidas e alguma polémica à volta do verdadeiro retrato pintado de Giulia Gonzaga. No capítulo terceiro, «Napoli fedelissima», a Autora estuda a presença de Giulia «tra palazzo e monastero», depois de se ter dirigido em Dezembro de 1535 a Nápoles para receber Carlos V. Nesse mesmo Dezembro de 1535, em que Giulia passa a habitar o mosteiro de clarissas de San Francesco delle Monache (p. 125), a Autora destaca, entre os debates à volta de citações ou alusões à Sagrada Escritura presentes em sonetos e outras composições poéticas, o gosto pela astrologia e as relações com Marcantonio Flaminio e Pietro Carnesechi. «Governare dal monastero», título do capítulo nº 4, sublinha a importância do estudo da correspondência, estudando o epistolário de Giulia, a que a autora já tinha dedicado atenção no artigo «La corrispondenza di Giulia Gonzaga» (*Donne di potere nel rinascimento*, pp. 709-742), evidenciando que «I suoi estesi rapporti,

pur orchestrati da un monastero, permettono di rileggere questa storia da molteplici angolatura, rivelando un eloquente intreccio tra ragioni politiche e più caute e segrete relazioni relegate, tra protezioni ancora potenti ed efficaci e drammatici fallimenti» (p. 177). No último capítulo, «Clientele femminili e reti ereticali», Susanna Peyronel Rambaldi aceita a dificuldade de decifrar, com a clareza necessária a um conhecimento rigoroso, uma rede de relações também no feminino, desenvolvidas por muitos anos entre Nápoles, Milão e Mântua, especialmente com Isabella Bresegna, «la più cara amica ch'io habia al mondo», e que, na Páscoa de 1553, participou numa «cena calvinista» (p. 275) em Ferrara, na corte de Renata de França, relações que, nas palavras da Autora, se transformaram rapidamente «in una rete complessa di rapporti e insieme di protezioni ed alleanze[...]» (p. 259). Aliás, Isabella Bresegna foi acusada perante a Inquisição, por um discípulo de Busale, Giovanni Laureto, tendo sido obrigada à abjuração e acabando por sair de Itália em 1557, de acordo com a correspondência trocada entre Giulia Gonzaga e Carnesecchi. Como é óbvio, um dos temas essenciais do livro, embora não o mais importante, centra-se na relação de Giulia Gonzaga com Juan Valdés. A Autora procura estudar o funcionamento deste círculo «valdesiano», cujas reuniões se desenrolavam no palácio que Giulia possuía em Nápoles e onde se hospedava Valdés que, como é sabido, lhe dedicou o *Alfabeto Christiano*. Porém, a partir de 1550, a «aristocracia de Valdés», como a designa a Autora, foi atingida pela Inquisição e Giulia, suspeita pelas cartas que Valdés lhe havia confiado antes de morrer, pediu protecção, em 1553, ao Cardeal Ercole Gonzaga, reconhecendo ter possuído livros de Valdés, mas assegurando que jamais se tinha afastado da Igreja Católica. Para além de uma conclusão que problematiza e enquadra as questões assinaladas, esta obra dispõe de uma muito completa bibliografia de fontes e estudos e de um muito útil índice onomástico, abrindo um leque de problemas que, embora centrados no jogo de influências e poderes intencionalmente orientados para o engrandecimento da Casa a que pertencia, não ignoram o que a Autora designa por «inquiétudes» religiosas e amizades heterodoxas, como a que manteve com Pietro Carnesecchi que, na correspondência enviada de Veneza, falava dos acontecimentos da Europa e qualificava de sábio o governo de Isabel de Inglaterra.

Zulmira C. Santos
(CITCEM – FLUP)

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José — **Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576)**. Bilbao – Santander – Madrid: Mensajero – Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas, 2012, 420 pp. “Colección Manresa”, n.º 48.

«Nemo nisi per amicitiam cognoscitur», decían los clásicos. Ciertamente el autor de este libro que presentamos es un «gran amigo» del jesuita Juan Alfonso de Polanco y de su obra. Ahora bien, no se trata de una amistad ciega, sino bien discernida y contrastada. El autor, de la misma Compañía, es José García de Castro: doctor en filología por la Universidad de Salamanca y licenciado en teología, es profesor de espiritualidad en la Universidad de Comillas (Madrid), donde dirige el Instituto Universitario de Espiritualidad. Aparte de otras obras y de infinidad de artículos, ha organizado el Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (2 vols, 2007). Después de varios años de laboriosa investigación, sin ahorrarse ningún esfuerzo que pudiera aportar algo de luz sobre su personaje, acaba el libro con esta rendida confesión: «He de reconocer que la persona de Polanco se iba ensanchando en la medida en que la investigación avanzaba» (p. 302).

Polanco, figura colocada durante siglos en la fila de los perdedores de la Historia, sin duda, merecía esta obra. Estamos plenamente de acuerdo con el historiador Manuel Revuelta, quien comienza su prólogo con estas palabras: «El autor de este libro ha cumplido un deber de justicia al contarnos la vida y obra del jesuita burgalés Juan Alfonso de Polanco» (p. 11). Por ello, García de Castro dedica su primer capítulo (significativamente titulado «En el ejército de los héroes callados») a dar cuenta del status quaestionis sobre Polanco, mostrando no sólo de la escasez de estudios monográficos sobre él, sino también la poca atención que se le ha dedicado en obras generales. Y ello, a pesar del indudable protagonismo del personaje, considerado como verdadero arquitecto del modo de proceder de la primera Compañía. Por lo demás, el libro presenta la clásica división de vida y obra. Su gran fuente es la imprescindible colección Monumenta Historica Societatis Iesu.

Dedica una gran atención a los orígenes familiares de Polanco (desde Cantabria a Castilla), buceando en los archivos burgaleses. Allí en Burgos, cabeza de Castilla, en el seno de una familia de comerciantes y mercaderes vinculada a la iglesia de San Nicolás de Bari, nacería el 24 de diciembre de 1517 un niño llamado Juan Alfonso.

En 1530, con solo trece años, Polanco ya está estudiando en París: primero humanidades y después filosofía. En 1541 lo encontramos en la curia romana, siendo nombrado notario o scriptor apostolicus. Ahora bien, en agosto de ese mismo año hace los Ejercicios espirituales con Diego Laínez y decide entrar en la Compañía de Jesús – entonces recién aprobada –, a pesar de la fuerte oposición de su familia. Marcha a Padua a estudiar teología y en 1546 es ordenado sacerdote. En esa época se entrega con fervor a trabajar en los ministerios apostólicos de predicar y dar Ejercicios.

En marzo de 1547 Polanco es nombrado secretario de la Compañía de Jesús, para sustituir a Bartolomeu Ferrão (portugués de Castelo Branco), que había caído enfermo. A partir de ese momento el jesuita burgalés se convierte en “memoria y manos” de Ignacio de Loyola, pero también de los dos siguientes prepositos generales: Diego Laínez y Francisco de Borja, durante un largo periodo de veintiséis años (1547-1573). Desde el primer momento, fue un eficaz promotor del sistema de comunicación epistolar de la joven Compañía, además de estar detrás de gran parte de las cartas ignacianas. Esta correspondencia convirtió a la Compañía de Jesús en la primera red globalizada de la historia. Del mismo modo, colaboró estrechamente con Ignacio de Loyola en la elaboración de las Constituciones.

Acompañando a Laínez, Polanco participa en el Coloquio de Poissy (1561) y después en el Concilio de Trento (1562-1563), interviniendo sobre el sacramento del orden.

Hombre de extraordinaria prudencia y buen juicio, desde el centro neurálgico de la Orden participará en situaciones difíciles para la joven institución, como el proceso sobre la actuación del P. Simão Rodrigues (1554) o la crisis producida entre la muerte de san Ignacio y la primera Congregación general (1556-1558). García de Castro se atreve con algunas historias difíciles de contar; por lo demás, deja algunas pistas abiertas para seguir investigando: «Después de nuestras lecturas, concluimos que la relación de Ribadeneira con Polanco merecería un estudio aparte» (p. 35, nota 28). O en otro lugar: «Falta profundizar en la relación entre Cámara y Polanco durante los años que coincidieron en Roma» (p. 208-209, nota 77).

En una ocasión Polanco visitó Portugal, acompañando a Francisco de Borja (otoño de 1571). Sin embargo, es en Roma donde más se relaciona con jesuitas portugueses; en particular, durante la tercera Congregación general (Roma, abril de 1573), cuando se produce lo que el autor llama «la trama portuguesa anti-Polanco», que – contra todo pronóstico – le impide convertirse en el cuarto preposito general de la Orden. Liderada por el P. Leão Henriques (con el apoyo del rey D. Sebastião y del cardenal D. Henrique), la oposición al jesuita burgalés se basa en el rechazo a los llamados cristianos nuevos (cuestión ésta que sólo remotamente afectaba al linaje de Polanco) y en la idea de reducir el peso de los españoles en el gobierno de la Compañía, en el contexto de una creciente sensibilidad nacionalista según avanzaba el reinado de «O Desejado». De este modo, resultó elegido el valón P. Everardo Mercuriano – tardará más de un siglo en volver un general español, en la persona del leonés Tirso González de Santalla.

Fue entonces cuando, liberado de cargos institucionales, pudo dedicarse a escribir, en particular sobre la primera historia de la Compañía (aunque, en realidad, escribir fue la gran tarea de este hombre plurilingüe a lo largo de toda una vida de incansable actividad). Juan Alfonso de Polanco falleció en Roma el 20 de diciembre de 1576.

Dentro de su legado escrito destaca el llamado *Chronicon*, cuyo título oficial es *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia* (6 vols. publicados entre 1894 y 1898:

«Dada su envergadura, esta obra es, o diferencia, la gran aportación de Polanco a la historia de la Compañía de Jesús, a la historia de la Iglesia del siglo XVI y, en parte, refleja la aportación de la Compañía a la construcción de Europa en el gran siglo de cambios y transformaciones» (p. 284). No en vano esta monumental obra recoge la vida de los primeros jesuitas desde la llegada a Venecia de los primeros compañeros en 1537 hasta la muerte del fundador en 1556, por lo que constituye una fuente privilegiada para conocer la actividad cotidiana de la primigenia Compañía. Sabemos que el Prof. García de Castro lleva tiempo acariciando la idea de ofrecer una traducción castellana del *Chronicon*, notable empresa editorial que ojalá pueda hacerse realidad con motivo del ya próximo quinto centenario del nacimiento del religioso burgalés (2017).

Como escritor ascético-espiritual, hemos de subrayar los directorios polanquianos. El primero cronológicamente es su directorio para confesores: *Breve directorium ad confessari ac confitendis munus rite obeundum* (1554); obra pronto traducida al portugués (Lisboa: João Blavio, 1556 y reeditada en 1566). Luego está su *Directorio de Ejercicios espirituales* (1574). Y, finalmente, el directorio para ayudar a bien morir: *Methodus ad eos adjuvandos qui moriuntur* (1575), obra de la que el autor cita una tardía traducción portuguesa (Lisboa, 1802).

Enriquecen la obra abundantes y bien nutridas notas a pie de página. Aunque, tal vez, aún se podrían añadir algunas más; como, por ejemplo, para aclarar que el rey de Francia al que conocieron Laínez y Polanco era Carlos IX y que la reina madre era Catalina de Médici. Asimismo, que el obispo de Coimbra que les ayudó al salir de Trento era el agustino Fr. João Soares. O también el nombre de aquel infante portugués que amaba a la Compañía tanto como Polanco (p. 303): D. Luís, el padre del célebre D. António, prior de Crato.

Al final del libro encontramos un significativo apéndice documental (p. 305-372), donde podemos hallar sobre todo textos escritos por el propio Polanco, pero también otros materiales, como los epitafios de la familia Polanco, la lista de los participantes en la tercera Congregación general, o la nota necrológica del P. Juan Alfonso. Acompañan al texto, además, algunas ilustraciones (pocas, pero bien escogidas), así como una cronología (siempre de agradecer).

En suma, nos estamos ante un trabajo excelente y original, que viene a completar la serie dedicada a otros jesuitas de la primera generación dentro de la prestigiosa “Colección Manresa”, dirigida por el propio José García de Castro. Se trata de un estudio rigurosamente científico y, a la vez, redactado con unción y buen gusto.

Eduardo Javier Alonso Romo

Universidad de Salamanca

CASTILLO GÓMEZ, Antonio — **Leggere nella Spagna Moderna. Erudizione, religiosità e svago.** Traduzione di CASTELLI, Luisa. Bologna: Patron Editore, 2013, 123 páginas.

Esta nova obra do Prof. Antonio Castillo, obra e autor fundamentais nos campos da investigação sobre a leitura nos tempos modernos na Península Ibérica, é a tradução para italiano de cinco textos anteriormente aparecidos em revistas ou em obras colectivas peninsulares e hispano-americanas. Ao seleccionar dentre a sua ampla bibliografia estes cinco ensaios e ao agrupá-los, criteriosamente actualizados, em livro, Antonio Castillo logrou formar uma obra sobre o acto de ler e os modos de ler cuja unidade, não traída pela dispersa origem dos ensaios, como acontece tantas vezes em empresas semelhantes, ressalta da relativa proximidade cronológica da sua publicação e, cremos, da sua elaboração. Esta, de acordo com as considerações metodológicas expostas na «Introduzione» sob o signo, mais ou menos evidente, entre outros, de A. Petrucci – a quem a obra é dedicada –, R. Chartier ou do último M. de Certeau, é o resultado da ponderada – utilizo a palavra no seu sentido etimológico – atenção do autor às práticas de leitura – e, obviamente, de leituras – e não tanto, como ocorria até à uma vintena de anos, à posse do livro..., esquecendo, muitas vezes, que se possuir um livro não quer dizer lê-lo, também não é possível lê-lo sem o possuir, momentaneamente que seja... Aliás, seria uma história fascinante como difícil a dos, tantas vezes fatais, empréstimos de livros em algumas bibliotecas, livros que, se devolvidos, ganhavam o foro de raros precisamente por o terem sido..., consideração que devemos à experiência de D. Francisco Manuel de Melo... Mas a atenção às experiências de leitura, quer dizer, como se explica, a «la ricostruzione delle esperienze personali e collettive di lettura», exigiu – talvez, melhor, vem exigindo – não só nova documentação e, sobretudo, releitura da muita que, com outras perspectivas e finalidades, se foi variamente acumulando – desde os processos inquisitoriais às tipologias textuais..., passando pelo formato do livro ou pela iconografia... –, mas também perfilar, ao lado ou concomitantemente com os «antigos» e mais «evidentes» leitores – senhores..., universitários..., clero... –, o leitor corrente..., popular e sem livros ou quase, mas que como os outros podia encontrar o escrito «graffitado»..., em cartazes colados nas paredes das cidades ou portas das igrejas..., distribuídos em pequenos panfletos..., e lê-los ou ouvi-los ler. Foi este universo do escrito que Antonio Castillo explorou com mão de mestre e exemplificou com «"Dell' ampio e brillante esame". La lettura tra norma e trasgressione», «Leggere e annotare. La lettura erudita», «Passioni solitarie. Lettori e letture nelle carceri dell'Inquisizione», Leggere in comunità. Libro e religiosità nel Barocco», «Leggere in piazza. Versi, avvisi e pasquinate», que assim se intitulam os cinco capítulos da obra.

Se o primeiro capítulo, partindo de uma conhecida passagem de *El Quijote* em que Cervantes, a propósito das leituras do fidalgo manchego, reflecte sobre o exame dos livros

para separar as boas das más leituras – uma perspectiva que Antonio Castillo retoma em outros momentos, porque efectivamente quase um *leit motif* de um tempo que tinha de ter presentes as regras do *Indice* tridentino de 1564, depois retomadas e aclaradas em diferentes ocasiões não sem debates e polémicas, tornando clara a *condenação* (sempre matizável, naturalmente) da leitura de puro prazer –, se debruça sobre os «discorsi aurei sulla lettura», o capítulo seguinte discorre, com alta precisão de fontes e reflexões, sobre «il contenuto e i processi della lettura erudita». Depois de ponderar o ouvir e o ouvir ler como tidos como alternativas de resultados menos eficazes à leitura visual de acordo com a sugestões de um Pedro Mexia e de um Lope de Vega – pessoalmente não despromoveria, para o dizer de algum modo, o ouvir ler tendo presente não só toda a tradição dos grandes leitores-ouvintes medievais, mas também os conselhos de um Vicente Nogueira, notável bibliófilo e bibliógrafo amigo de Lope, a um grande senhor português em 1649: «Mas entre tantos pagens luzidos e bem afigurados de V. S. escolha algum que não passe de catorze anos e com sua estantinha em pé faça-o ler-lhe, e haverá V. S. ganhado não só o poupar a vista, mas fazer-se muito lembrado de quanto lhe lerem. Prove-o V. S. e verá que o não engano»¹ –, Antonio Castillo passa a examinar a leitura erudita – talvez, melhor, o modo erudito de leitura – que propunha «fixar-se» no papel, já que nem tudo podia memorizar-se. O resultado – ou um dos resultados – era o «caderno» pessoal em que, ao lado das notas de leitura, se recolhiam os «lugares comuns» que, como muito bem assinala o autor, acabavam, organizados, por funcionar como «una sorta di "biblioteca portatile"». Era essa, quase naturalmente, uma leitura pausada, mais que de como quem come («come si mangia il cibo»), de como quem ruma – velha tradição monástica –, e que o rei D. Duarte de Portugal, no seu *Leal conselheiro* (cap. XCIV), recomendando-a e exemplificando-a vivamente, confere uma régia e larga tradição. E como muito bem já se deduzia dos conselhos do rei português – que me perdoe Antonio Castillo, mas estou deste lado da fronteira... – este «modo de ler era «una forma di lettura isolata e intima, in solitudine e silenzio, e con gli occhi concentrati sulla scrittura al fine di "comprendere" più che di "godere"»..., como conclui o autor parafraseando Fr. Antonio de Guevara. O capítulo seguinte – «Passioni solitarie. Lettori e letture nelle carceri dell'Inquisizione» – ocupa-se, como sugere o seu título, do «studio e distrazione» em que oscilavam as experiências de leitura de alguns presos da Inquisição, dando-se até o caso de alguns dos exemplos apontados – frades..., humanistas..., cónegos... – continuarem a situar-nos, desde outras perspectivas, nos campos da leitura erudita – aqui de carácter consolatório ou de auto-defesa –, o que nos permite assinalar tanto a travacção intercapítular que confere a unidade à obra, como a caleidoscópica experiência de erudita leitura que nos é oferecida pelo Prof. Antonio Castillo. Recordemos ainda que este central capítulo encerra por uma referência à leitura em alta voz nos cárceres inquisitoriais,

¹ *Um diálogo epistolar: D. Vicente Nogueira e o marquês de Niza - (1615- 1654)*. Edição de SERAFIM, João Carlos. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011, p. 319.

como testemunha em *Grandeza e miséria en Andalucía* o jesuíta Pedro de León, essa nobre figura a quem, há muitos anos, dedicou A. Dominguez Ortiz um pioneiro ensaio². O testemunho desse jesuíta incide sobre leituras edificantes – o *Flos sanctorum*, por exemplo – que, por seu encargo, se faziam, em alta voz, claro, às mulheres encarceradas na inquisição sevilhana. E uma vez mais, este fecho do capítulo alerta-nos para o «Leggere in comunità. Libro e religiosità nel Barocco» que constitui a matéria do quarto capítulo, já que muito da leitura comunitária realizava-se, naturalmente, em alta voz. António Castillo, porém, não se limitou a estudar exemplarmente a leitura nas comunidades religiosas católicas em que *l'atto del leggere*, para usar o título de uma bela antologia organizada por Lucio Coco (Magnano, 2004), era algo que perseguiram os seus ideais e práticas de reforma de cariz observante. Embora dê particular atenção às recomendações de leitura de Teresa de Ávila às suas carmelitas, e às que essa excelsa dama que foi D. Luísa de Carvajal y Mendoza cuja a aventura missionária na Londres dos fins do século XVI e começos do seguinte, acompanhável – incluindo as suas leituras pessoais e as recomendadas – através do seu epistolário, ainda hoje nos enche de espanto e admiração, concebeu para um apenas projectado beatério, *Leggere nella Spagna moderna* atende à prática da leitura colectiva nas famílias e comunidades mouriscas que discretamente – ainda que nem sempre conseguissem iludir a vigilante indiscrição cristã – se reuniam para ouvir ler e comentar o *Corão* e outros textos com este livro sacro aparentados. Mas este capítulo em que, esperamos tê-lo sublinhado, confrontou «diverse modalità di lettura comunitaria, praticate ad alta voce», Antonio Castillo chama então atenção para a importância, já assinalada nas constituições de muitas ordens religiosas, do «leitor» comunitário enquanto mediador cultural qualquer que fossem – e o inciso é nosso – os espaços e as circunstâncias – casa familiar, convento, discreta reunião de fiéis, etc. – em que se verificava essa mediação. E em muitos casos, até a regulamentação de qualidades – tipo de voz, por exemplo – e de figura – gestos, por exemplo –, dos ritmos de leitura, etc. que idealmente deviam ornar o «leitor» estava próxima da que retoricamente regulava o pregador, outro grande mediador cultural e para os tempos «modernos» em que, em larga medida, se situam as análises do Prof. Castillo, talvez até o mediador por excelência, como, aliás, já o expusera o autor ao estudar o ler e o escrever como as «ferramentas» imprescindíveis do pregado³. O último capítulo – «Leggere in piazza. Versi, avissi e pasquinate» – aborda não só a mensagem cantada pelas ruas e igualmente difundida por manuscrito ou impresso – é o caso de versos resultantes do confronto entre protestantes e católicos em Sevilha em 1557 ou o que teve lugar na Cidade do México em torno à

Imaculada Conceição em 1619, por exemplo –, mas também a mensagem exposta em cartazes por esquinas e ruas das cidades – assinala-se a propaganda afixada por um ilusionista flamenco, J. Rogé, interrogado pelos inquisidores de Toledo em 1655 – e ainda, com alguma demora, algumas leituras de «sectores populares» exemplificadas pela circulação e leitura do *Alborayque*, o famoso panfleto anti-conversos, em Membrilla (Ciudad Real) em 1539 e em Sevilha em 1545. E porque não lembrar o que foram as «armas de papel» durante as Comunidades como, na sequência de J. A. Maravall e A. Redondo, recordou, recentemente, Mercedes Fernández Valladares⁴? A atenta análise de António Castillo permitiu-lhe por isso concluir acertadamente que «in fin dei conti, allora come oggi, la gente ha sempre letto qualcosa più che libri». Tal asserto permite ao autor logo formular uma crítica certeira – «e questo nonostante le numerose storie della letteratura e alcuni studi sulla lettura persistano nel disegnare il contrario» –, crítica que, mais que a conclusão deste capítulo, bem poderia ser a da obra. Antonio Castillo, além do mais, ilustrou-a com a reprodução de alguns dos documentos utilizados e numa opção de alto e raro luxo científico ainda teve coragem e paciência para actualizar a sua bibliografia e elaborar um final e utilíssimo índice onomástico. Seria, porém, indigno da nossa admiração e amizade pelo autor de *Leggere nella Spagna moderna* não a declarar aqui, prevenindo o que qualquer leitor da obra e destas linhas poderá verificar, que foi precisamente essa amizade e admiração que nos levou a tentar lê-lo com crítica objectividade, quer dizer, com justiça e com justeza. Como só os amigos podem fazer.

José Adriano de Freitas Carvalho
Universidade do Porto - CITCEM

² DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio — *Delitos y suplicios en la Sevilla imperial. La crónica negra de un misionero jesuíta*. In DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio — *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1969, pp. 11-71.

³ CASTILLO GÓMEZ, Antonio — *El taller del predicador: lectura y escritura en el sermón barroco*. «Via Spiritus – Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso». Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 11 (2004), pp. 7-26.

⁴ Fernández Valladares, Mercedes — *La revuelta comunera a través de la imprenta*. In *Géneros editoriales y relaciones de sucesos en la Edad Moderna*. Dirección de CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M. Salamanca: SE-MYR, 2013, p. 148.

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. Conclusão do ciclo de seminários, iniciado em 2012, em torno do tema «Guerra e Paz: da espiritualidade à ‘política’ nos séculos XVI-XVIII».

O seminário que encerrou este ciclo de reuniões, intitulado «Paz y guerra en sor María de Jesús Ágreda», foi apresentado por Jacobo Sanz Hermida (Universidade de Salamanca), em 18/01/2013.

2. Organização de seminários com uma periodicidade mensal em volta do tema «Epistolografias em contextos peninsulares».

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:

26/04/2013 - «Sobrevivências do estilo epistolar na documentação da Sé de Braga (séculos XI-XIII)» - Maria Cristina Cunha (UP).

13/05/2013 - «Letras de frades: franciscanos, textos e cultura escrita em Portugal e no Império português na época moderna» - Federico Palomo (Universidad Complutense de Madrid).

31/05/2013 - «Roma, Paris e Lisboa - ambientes e costumes pelas cartas de D. Vicente Nogueira (1586-1654)» - João Carlos Serafim (UP).

28/06/2013 - «Molinismo e epistolografia» - Pedro Vilas Boas Tavares (UP).

13/09/2013 - «‘Leia estas cartas, que nelas verá debuxado seu fervoroso espirito’». Sobre algumas cartas espirituais e directivas de religiosos portugueses (séculos XVI-

XVII) - Paula Almeida Mendes (UP).

15/11/2013 - «Trindade triândica e trifacial em Portugal, Goa e Japão, nos séculos XV a XX» - Frei António de Almeida O.P. (UP e Université de Strasbourg).

3. Organização de Seminários Abertos dedicados ao tema «Fazer Falar os Textos».

Os seminários foram distribuídos da seguinte forma:

21/05/2013 - «Fazer falar os textos I: O Prólogo do *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende (1516)», com a participação de Jorge Alves Osório, Amélia Polónia, Luís Fardilha e João Veloso.

10/12/2013 - «Fazer falar os textos II: nos 500 anos da celebração do *Auto de la Sibila Casandra*, de Gil Vicente», que contou com uma leitura do *Auto* pelos alunos do Mestrado em Estudos de Teatro e dos alunos do 1º ciclo de História do Teatro Português, seguida das intervenções de Maria Idalina Resina Rodrigues, Jorge Alves Osório e Pedro Sobrado.

18/12/2013 - «Fazer falar os textos III: No centenário de Luís António Verney (1713-1792)», com a participação de Belmiro Pereira, João Veloso, Zulmira C. Santos e Pedro Calafate.

4. Apresentação de teses académicas

Em 25/10/2013, teve lugar a apresentação da tese de doutoramento de Teresa Cabrita, intitulada *Análise comparativa da pintura mural do Noroeste Peninsular (Galícia-Norte de Portugal, 1500-1565)*.

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, texto proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto 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.lettras.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.lettras.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
GUERRA E PAZ: DA ESPIRITUALIDADE À
'POLÍTICA' NOS SÉCULOS XVI-XVIII

N.º20'2013