

REVISTA

# VIA SPIRITUS

REDES SOCIAIS  
E DE ESPIRITUALIDADE (I)

N.º29'2022



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

DIRECTOR | Isabel Morujão (FLUP - CITCEM); Zulmira Santos (FLUP - CITCEM)

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

COMISSÃO CIENTÍFICA | Felice ACCROCA (Pontificia Università Gregoriana, Roma);  
Stefano ANDRETTA (Università Roma Tre); José Adriano Freitas de CARVALHO (Faculdade  
de Letras, Universidade do Porto); Pedro M. CÁTEDRA (Facultad Filología,  
Universidad de Salamanca); Bernard DOMPNIER (Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand);  
Maria de Lurdes C. FERNANDES (Faculdade de Letras, Universidade do Porto);  
Maria Lucília G. PIRES (Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa);  
Maria Idalina Resina RODRIGUES (Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa);  
Roberto RUSCONI (Università Roma Tre); Gabriella ZARRI (Università degli Studi di Firenze)

SECRETARIADO | Paula Almeida Mendes (FLUP/CITCEM)  
Maria João Oliveira e Silva (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 29 | ano 2022  
Periodicidade: Anual  
ISSN: 0873-1233

Design: Helena Lobo  
*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.  
Esta publicação respeita os critérios da política de livre acesso à informação.  
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi>  
<http://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29>

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/04059/2020.

I – Dossier Temático: Redes sociais e de espiritualidade (I)

João Carlos Serafim

Malfadados livros. A confiscada biblioteca de D. Vicente Nogueira (1633) .....5

María González Díaz

”Mas ia tiempo es que enbíe el Señor su Ángel con azotes”: la influencia de las criaturas celestes en María de Ajofrín (?-1489) .....31

Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel

Mulheres e santidade fingida no Portugal moderno: as Mazedas do beatério do Padre Couceiro .....49

Marcela Londoño

Devociones femininas para la vida, el amor y la muerte .....87

Joana Lencart

Uma “*cousa minha*”: os reis e os governadores das ordens militares portuguesas nos séculos XV e XVI .....113

Hélio Nuno Soares, Maria Luísa Jacquinet

Em busca da “freira do Santo Cristo”: os bastidores da primeira biografia de Madre Teresa da Anunciada, OSC (1658-1738) .....139

José Barreto

O jesuíta Manuel da Costa a contas com a Inquisição (1654-1655) .....155

II – VARIA .....199

Rosa María Sánchez

Algumas notas de investigação em torno da poesia de Maria de São José Salazar .....201

Vítor Rosa

Cónego António Manuel da Costa Teixeira (1866-1919): um racionalista cristão e a transformação social .....217

Vítor Rosa

As Lições de Lyon para os cavaleiros maçons Eleitos Coëns do universo: um curso martinista no século XVIII (1774-1776) .....235

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| RECENSÕES .....         | 249 |
| CRÓNICA 2022 .....      | 271 |
| NORMAS EDITORIAIS ..... | 275 |

## MALFADADOS LIVROS - A CONFISCADA BIBLIOTECA DE D. VICENTE NOGUEIRA (1633)

JOÃO CARLOS GONÇALVES SERAFIM  
CITCEM - UNIVERSIDADE DO PORTO  
DOI: <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a1>  
[joaocarlosserafim@gmail.com](mailto:joaocarlosserafim@gmail.com)

**RESUMO:** D. Vicente Nogueira, então cônego da Sé de Lisboa, em 1633, foi acusado de crimes de pedofilia e sodomia. Nessa circunstância, foi-lhe confiscada a sua biblioteca particular que, em 1634, foi levada para Madrid, para o Real Alcazar. No século XIX, foi encontrado, na Biblioteca Nacional de França, uma cópia do catálogo desta biblioteca. Neste estudo, falar-se-á deste espólio que, pela quantidade e pela seletividade dos livros, revela-se, à época, verdadeiramente monumental.

**PALAVRAS-CHAVE:** D. Vicente Nogueira; Bibliotecas; Bibliofilia; Livro antigo; Inquisição.

**ABSTRACT:** Dom Vicente Nogueira, then priest of Lisbon Cathedral, was accused, in 1633, of the crimes of paedophilia and sodomy. Under these circumstances, his private library was confiscated and, in 1634, taken to the Royal Alcázar of Madrid. In the 19th century, a copy of the catalogue of this confiscated library was found in the National Library of France. In this study, we speak about this collection which, by the quantity and selectivity of books, reveals itself to be, at that time, truly monumental.

**KEYWORDS:** Dom Vicente Nogueira; Libraries; Bibliophilia; Antique book; Inquisition.

### O contexto

Embora sabendo da complexidade inerente ao conceito<sup>1</sup>, podemos dizer que, em Portugal, no século XVII – e ao contrário do que acontecerá na centúria seguinte –, são poucas as bibliotecas particulares. E o trabalho dos estudiosos

<sup>1</sup> HUARTE MORTON, Fernando – *Las bibliotecas particulares españolas de la Edad Moderna*. «Revista de Archivos, bibliotecas y museos», 61: 2 (1955), pp. 555-576; INFANTES, Víctor – *Las ausencias en los inventarios de libros y de bibliotecas*. «Bulletin Hispanique», tome 99, n°1, 1997, pp. 281-292; INFANTES, Vitor – *La memoria de la biblioteca: el inventario*. In CÁTEDRA, Pedro; REDONDO, Augustin; VIDRIERO, M.ª Luísa López (Coord.) – *El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones*. Salamanca: Ediciones Universidad, Salamanca, 1998, pp. 163-170.

enfrenta, logo à partida, esta enorme limitação de – mesmo relativamente às maiores e mais afamadas – serem raríssimos os catálogos originais ou as cópias fidedignas<sup>2</sup>... Não existe, pelo menos até ao momento, catálogo da biblioteca do Marquês de Niza – que, em junho de 1649, já contava com 21260 volumes<sup>3</sup> –, da de D. Fernando de Alvia, da de Clemente Félix, da de D. Pedro de Castilho, da de D. Rodrigo da Cunha, da de D. Pedro de Lencastre (1608-1673) – filho do duque de Aveiro, presidente do Desembargo do Paço (1651) e arcebispo de Évora –, da de Manuel Severim de Faria (1583-1655), nem da famosíssima de D. Luís de Sousa (1630-1702), arcebispo de Lisboa e Cardeal. É excepcional, neste contexto, o caso da biblioteca de Jorge Cardoso, falecido em 1669, «arquitecto» e autor dos três primeiros volumes de *Agiolégio Lusitano*, cujo inventário – com o título de *Bibliotheca Cardosiana* – chegou até nós através de uma cópia setecentista que se conserva na Biblioteca Nacional e que foi alvo de um estudo cuidado pela Doutora Maria de Lurdes Correia Fernandes<sup>4</sup>.

É de extrema importância, portanto, neste contexto, para a história da cultura portuguesa – também por ser um campo que possibilita múltiplas abordagens interdisciplinares... –, o conhecimento de outros catálogos e de outros espólios que motivem estudos comparativos, de onde se possam tirar dados mais consistentes sobre a vertente material do livro – as datas e o número de edições, os formatos, as encadernações, os preços... –, e sobre a natureza das bibliotecas – os aspetos formais dos catálogos, as áreas temáticas privilegiadas, os contextos, as razões e os critérios de aquisição, a maior ou menor circulação e práticas de leitura, nos diferentes grupos ou estratos sociais...

## A infelicíssima biblioteca

Aquando do estudo que fizemos sobre a correspondência de D. Vicente Nogueira<sup>5</sup>, endereçada e recebida entre 1615 e 1654 – em que o assunto capital é, precisamente, a questão dos livros e das bibliotecas – houve um projeto que, naturalmente, se impôs. Recorde-se que D. Vasco Luís da Gama, o principal interlocutor nesse «diálogo epistolar», já 1º marquês de Niza (1646), na altura, e pela segunda vez, embaixador em Paris – desde o início de 1647 até abril de 1649<sup>6</sup> – revelou vontade de constituir uma biblioteca em Lisboa. É um Fr. Manuel Pacheco – um frade Agostinho que vivia em Roma e que D. Vicente Nogueira terá sempre como amigo e confidente<sup>7</sup> – que lhe vai aconselhar os serviços de D. Vicente, também naquela cidade, onde tinha chegado nos fins de 1635, ou inícios de 1636. Vicente Nogueira viverá em Roma até ao fim dos seus dias servindo, primeiro, o cardeal Giulio Sacchetti e, mais tarde, o cardeal Francesco Barberini. Isto mostra bem a reputação que tinha, como erudito, como bibliófilo... D. Vicente Nogueira, por muitas razões, é uma personagem importantíssima e ainda está por fazer o estudo que o mostre de uma forma cuidada.

Mas esta ida para a cidade eterna não foi voluntária. D. Vicente foi acusado de «práticas nefandas» de pedofilia e sodomia, que lhe valeram a instauração de dois processos inquisitoriais: o primeiro, em 1614; o segundo – longo e complexo – iniciado em novembro de 1630, quando recebe ordem de prisão, e ultimado em 8 de janeiro de 1633.

Na primavera de 1631 – para darmos uma breve nota do teor do processo... –, D. Vicente ainda alimentava a expectativa de tudo terminar com uma condenação pecuniária, até porque havia já solicitado, na inquisição, licença para ir para Roma. No entanto, no dia 17 de junho de 1631 – que era dia de Conselho –, recebe a notícia de que lhe fora decretada nova



O segundo processo de Nogueira (novembro de 1630 a 8 de janeiro de 1633)

<sup>2</sup> *Bibliografia da História do Livro em Portugal – séculos XV a XIX*, Coord. De Diogo Ramada Curto, B.N.L., Lisboa, 2003, pp. 77-85.

<sup>3</sup> *Um Diálogo Epistolar: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)* – introdução e edição de João Carlos Gonçalves Serafim, CITCEM/FL.U.P., Fontes 3, Edições Afrontamento, Porto 2011, p. 254.

<sup>4</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *A biblioteca de Jorge Cardoso (1669), autor do Agiolégio Lusitano – Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal Moderno*. Porto: F.L.U.P., 2000.

<sup>5</sup> *Um Diálogo Epistolar...*, ob. cit.

<sup>6</sup> RAMOS-COELHO, José – *O primeiro Marquez de Niza*. «Arquivo Histórico Português», I. Lisboa, 1903, p. 8.

<sup>7</sup> *Um Diálogo Epistolar...*, ob. cit., pp. 79; 242; 287.

ordem de prisão, porque, entretanto, havia sido libertado à condição. De facto – para além de, no dia 6 de junho de 1631, se recuperarem as confissões feitas em 1614 – tinham-se acumulado delações que clarificavam a pertinácia do comportamento do cónego, desde 1607 até poucos meses antes da sua prisão<sup>8</sup>. E o número de relacionamentos, o facto de serem, muitas vezes, simultâneos, a forma como os engendrava e as circunstâncias em que tinham ocorrido revelam um comportamento lascivo e, muitas vezes, indecoroso... Os testemunhos clarificam bem as «palavras brandas», os afagos, as moedas prometidas e as abordagens às vezes declaradas e insistentes, muitas delas no próprio cabido. Na gestão deste emaranhado de relações – o que ampliava o escândalo... –, tinha particular importância um criado seu, Francisco Correa Da Silva, cristão velho, solteiro, natural de Setúbal que – para além de se envolver com o próprio Vicente Nogueira – promovia os outros relacionamentos e os encontros escusos<sup>9</sup>...

Preso, portanto, pela segunda e última vez, no dia 17 de junho de 1631, enfrentará um longo e emaranhado processo: Terá de esperar mais de um ano para receber a «primeira amoestação» – em 12 de agosto de 1632 –, e a sentença será proferida no 8 de janeiro de 1633. Foram-lhe confiscados todos os bens, foi suspenso do exercício das suas ordens e condenado ao degredo perpétuo para a ilha do Príncipe<sup>10</sup>.

Mas nada lhe custou mais que o confisco da sua biblioteca particular, da sua enorme e seleta biblioteca. Será uma perda que lamentará toda a vida... Na carta, tão particular, que escreve para Galileu, por exemplo – estando em Bolonha, em 28 de outubro de 1638 –, fala dessa «infelicíssima biblioteca» que, pelo que sabia, tinha sido levada para o Real Alcazar de Madrid e estava na «galería del cierzo»<sup>11</sup>, uma secção que se estendia a partir da torre noroeste do dito palácio<sup>12</sup>... E, nas muitas cartas para o Marquês de Niza, os lamentos sucedem-se... Numa outra, escrita, precisamente, dez anos depois, em outubro de 1648 – sinal dessa mágoa persistente – falando de uma remessa de livros que se extraviara, refere:

*Nada me consolam as esperanças que V. S. me dá da sua livraria, porque sei que cousa é a inquisição de Granada. E porque sei que cousa é a cobiça de Filipe IV instilada-lhe (sic) do Conde Duque, e que, pola posta, lhe mandariam aviso da qualidade, capricho, e rareza dos livros, e que os mandaria levar a Madrid, a meter na galeria do cierco onde estão os malaventurados da confiscação passada<sup>13</sup>.*

Nos cartapácios da inquisição – depois de muito labor... – encontramos provas de que, de facto, foi esse o destino da biblioteca confiscada. No *Livro de receita e despesa geral do tesoureiro João Batista de Cordes*, há uma nota relativa aos gastos de embalamento e envio da biblioteca, para Madrid, durante o ano de 1634:

*Cento e noventa e seis mil seiscentos sincoenta e quatro reis que despendeo no custo que fizerão em se encaixar e levar os l.<sup>os</sup> a Madrid, por ordem de S. M.<sup>de</sup> que se tinham confiscados a Dom Viçente Nogueira, como parece por hum rol assinado pello dito thez.<sup>ro</sup> que vay a L.<sup>a</sup> com provisão por onde se lhe mandarão levarem conta e outras certidões<sup>14</sup>.*

E nos arquivos em que se catalogam os expedientes de Francisco Rioja – bibliotecário real, que tinha o conde de Olivares como seu valido e que, em 1637, elaborou o catálogo da biblioteca de Filipe IV<sup>15</sup> – há um assento, de 7 de setembro de 1634, a partir da qual se pode inferir que a biblioteca foi valorizada por uma significativa quantidade de livros procedentes de Portugal, por intermédio – a expressão que se usa é «que corriam por mano» – de Diogo Soares, então secretário do Conselho de Portugal. A ordem real que determinava essa compra teria sido feita no dia vinte e nove de agosto de 1634 e, para essas custas, Francisco Rioja teria recebido – com o intuito de efetuar o pagamento ao dito Diogo Soares – a quantia de «seiscentos ducados de a onze reales en vellón que valen docientas y viente y quatro mil y quatrocientos maravedies»<sup>16</sup>.

<sup>8</sup> ANTT – *Processo de Vicente Nogueira, Cónego na Sé de Lisboa*, PT-TT-TSO-IL-28-4241, fl. 1 r.; 2 r.; 5 r.-13 v.; 18 v.; 27 r.

<sup>9</sup> ANTT – *Processo de Vicente Nogueira...*, doc. cit., fl. 11 v.- 13 v.

<sup>10</sup> Ainda persistiu com protestos e implorações... A resposta dada à última missiva, no dia 3 de junho de 1633, foi breve e seca: «Que vá embarcado neste navio». A 14 de julho, foi entregue a Agostinho Freire, mestre do navio chamado «Nossa Senhora dos Remédios» que o levaria para a ilha de S. Tomé. Ainda voltaria ao cárcere, porque a viagem só se iniciaria, de facto, a 28 de agosto de 1633 – ANTT – *Processo de Vicente Nogueira...*, doc. cit., fl. 166 v.; 171 r. - 172 r.

<sup>11</sup> «ma como quella mia infelicissima bibliotheca, che allora era la più scelta, mi fu confiscata, et il Re la tiene hoggi, nell'intessa sua galeria dei Cierco o Transmontano» – *Um Diálogo Epistolar...*, ob. cit., p. 71.

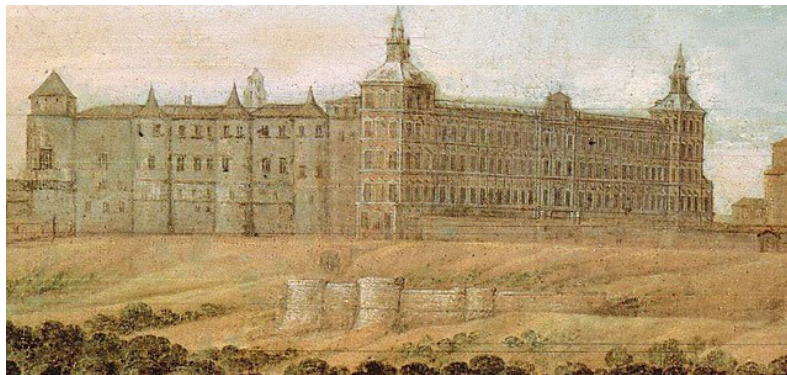
<sup>12</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro - La Biblioteca de Felipe IV en la Torre Alta del Alcázar de Madrid*, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura. Madrid, 2005, pp. 39; 49; BARBEITO, José Manuel – *El Alcázar de Madrid*, Madrid: COAM, 1992, pp. 3-4; 18.

<sup>13</sup> *Um Diálogo Epistolar...*, ob. cit., p. 188.

<sup>14</sup> ANTT, *Livro de receita e despesa geral do tesoureiro João Batista de Cordes*, PT/TT/TSO-IL/B/002/0088, fl. 211 v.; Embora a nota não esteja datada, vem na sequência de uma série de registos relativos a despesas havidas no ano de 1634. – ANTT, *Livro de receita e despesa geral do tesoureiro João Batista de Cordes...*, fl. 205 r.; 209 r.

<sup>15</sup> BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro...*, ob. cit., p. 146.

<sup>16</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro...*, ob. cit., p. 53, nota 160.



O Alcázar de Madrid, por Félix Castelló (1595–1651) - Museo de Historia de Madrid

Sabia-se da enorme influência que Gaspar de Guzmán, conde-duque de Olivares, tinha na cúpula da estrutura inquisitorial. Para a escolha de D. Francisco de Castro – o último inquisidor geral nomeado pelos Áustrias, a 19 de janeiro de 1630 – teria sido decisivo o facto de ser irmão de D. Fernando Álvares de Castro, que então estava em Madrid, e que tinha proximidade com o conde duque<sup>17</sup>. No ano seguinte, Diogo Soares – mão direita de Olivares nos assuntos portugueses, cunhado e, mais tarde, genro do secretário Miguel de Vasconcelos e Brito<sup>18</sup> – é nomeado secretário de estado do Conselho de Portugal e, em julho de 1632 – instituindo-se, para isso, um novo cargo na Inquisição portuguesa – é designado secretário da Inquisição de Portugal, em Madrid. Assim, o tribunal passava a comunicar, de uma forma direta e célere, com o rei e com o conde duque de Olivares<sup>19</sup>.

Por outro lado, D. Gaspar de Guzmán – direta ou indiretamente – conhecia D. Vicente Nogueira: duas das edições patrocinadas por este – as *Obras* de Francisco de Figueroa, em 1625<sup>20</sup>, e *Guerra de Granada*, de Diego Hurtado

<sup>17</sup> CODES, Ana Isabel – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011, pp. 77-79.; BETHENCOURT, Francisco – *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Círculo de Leitores. Lisboa, 1994, pp. 116-119.

<sup>18</sup> CODES, Ana Isabel – *Inquisición y política...*, ob. cit., p. 129; MORAES, Cristóvão Alão de – *Pedatura Lusitana (Nobiliário de Famílias de Portugal)*, tomo IV, vol. 1, Porto, 1946, pp. 147-150.

<sup>19</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, pp. 156-157; CODES, Ana Isabel – *Inquisición y política...*, ob. cit., pp. 220-221; 367; SCHAUB, Jean-Frédéric – *Diogo Soares ou l'union des couronnes*. «Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian», vol. XXXIV (2000), pp. 97-110.

<sup>20</sup> FIGUEROA, Francisco de – *Obras de Francisco de Figueroa, laureado Pindaro ... / publicadas por... Luis Tribaldos de Toledo...* En Lisboa: por Pedro Craesbeck...: a costa de Antonio Luis Mercader, 1625. 8º.



O conde-duque de Olivares, por Diego Velázquez (1634) - Museo do Prado, Madrid

de Mendoza, em 1627<sup>21</sup> – foram da responsabilidade de Luís Tribaldos de Toledo, cronista-mor de Filipe IV e bibliotecário do conde de Olivares, como se escreve no frontispício destas duas obras. Com toda a certeza que o conde estava informado relativamente ao andamento do processo do cônego da Sé de Lisboa e à existência da biblioteca, a partir do verão de 1631 guardada nos arrumos da inquisição... Estes livros – como tantos outros – porque a D. Gaspar de Guzmán, por cédula de 1632, tinham sido dados todos os poderes para se «hacer dueno de cuantos papeles le interesasen»<sup>22</sup> – seriam importantíssimos para o enriquecimento da nova biblioteca real, cujo período de apogeu tem clara

correspondência com a fase de maior atividade e influência do ministro, ou seja, de 1633 aos primeiros anos da década de 40<sup>23</sup>.

Parece-nos muito consistente, por tudo isto – como aprofundaremos à frente –, esta hipótese de os livros de D. Vicente Nogueira, depois de levados para Madrid, terem sido incorporados – pelo menos grande parte deles – na livraria real, ou repartidos entre esta e a biblioteca particular do duque de Olivares, que estava noutras partições do mesmo palácio<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> MENDOZA, Diego Hurtado de – *Guerra de Granada, hecha por el rei de España don Philippe II nuestro señor contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes: historia escrita en quatro libros / por don Diego de Mendoza...; publicada por... Luis Tribaldos de Toledo...; a don Vicente Noguera, Referendario de ambas Signaturas de su Santidad...* En Lisboa: por Giraldo de la Viña..., 1627. 4º; Esta edição de *Guerra de Granada* seria, com certeza, do interesse do Conde-Duque, porque, antes desta primeira impressão, possuía, na sua biblioteca, cinco exemplares manuscritos – ELLIOTT, John H.; PEÑA, José F. de la (eds.) – *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares, vol. I: Política interior, 1621-1645*, Centro de estudos europa Hispánica y Marcial Pons Historia. Madrid, 2013, p. 409.

<sup>22</sup> MARAÑÓN, G. – *La biblioteca del Conde-Duque*. «Boletín de la Real Academia de la Historia», tomo 107 (1935), p. 685.

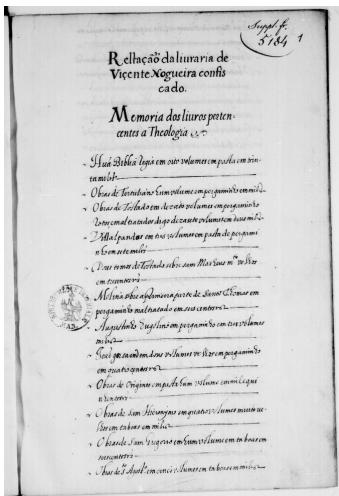
<sup>23</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro...*, ob. cit., p. 146.

<sup>24</sup> Por um catálogo de 1642, teria 1115 exemplares – ANDRÉS, Gregorio de – *Historia de la biblioteca del Conde Duque de Olivares*. «Cuadernos bibliográficos». Madrid, 28 (1972), pp. 131-142; BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro...*, ob. cit., p. 53; Por uma notícia do dia 25 de abril de 1643, sabe-se que – numa altura em que já não detinha a influência pretérita – se havia dado ordem para que tirasse de Alcazar o espólio pessoal, que seria levada para Loeches – BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro...*, ob. cit., p. 146; MARAÑÓN, G. – *La biblioteca del Conde-Duque...* ob. cit., p. 678.

## As vidas de um catálogo

No século XIX, o hispanista francês Alfred Morel-Fatio (1850-1924), pela primeira vez, deu notícia da existência do inventário da biblioteca confiscada a D. Vicente Nogueira, nos arquivos da Biblioteca Nacional de França – Portugais 51, Ancienne cote: suppl. Français, nº 5184<sup>25</sup>. Nada sabemos das vicissitudes por que teria passado o documento... É uma cópia ultimada no dia 2 de fevereiro de 1878, constituída por 82 folhas que se dividem em duas partes:

A primeira – «Relação da livreria de Vicente Nogueira confiscado» – tem 2987 entradas e está subdividida em dez núcleos. Se os ordenarmos, por ordem decrescente, tendo em conta o número de entradas, teríamos a secção de «Historia», com 946; a de «Humanidades», com 510; a de «Canones e Leys», com 425; a de «Teologia», com 361; a eclética secção de «Mathematica, Architectura e Musica», com 294; a de «Philosophia», com 158; a de «livros pertencentes ao Spiritual», com 115; a de «Medicina», com 97; a de «Politica», com 70; e, finalmente, a «De Melicia», com 11. Aqui, os livros estão, quase sempre, apreçados.



A segunda parte – «Inventario particular dos livros defesos que se separarão de toda a livreria do conego Vicente Nogueira confiscado» – tem 303 entradas, em que se referem cerca de 300 obras – desta vez sem preço – separadas e retidas<sup>26</sup>.

Importa notar que, em algumas dessas entradas, regista-se um avultado número de volumes – que, no total, perfazem 1222 – de obras que D. Vicente havia patrocinado: 364 da «Guerra de Granada», de Diego Hurtado de Mendoza, em papel, para encadernar; 123 da *Hispanicae Historiae Breviarium* de Garcia de Silva e Figueiroa, em papel, para se encadernar; 639 volumes de *Obras* de Francisco de Figueroa, também em papel, e 96 volumes das *Obras* de

<sup>25</sup> MOREL-FATIO, Alfred – *Vicente Nogueira et son discours sur la langue et les auteurs d'Espagne*. «Zeitschrift für romanische philologie», III. Halle: Max Niemeyer, 1879, pp. 1-38.

<sup>26</sup> *Inventario particular dos livros defesos que se separarão de toda a livreria do Conego Vicente Nogueira, confiscado* – BNF, Portugais 51 (Ancienne cote: suppl. Français, nº 5184), fl.73 r.-82 r.

*Garci Lasso de la Veja*, também em papel<sup>27</sup>.

Tudo indica que o documento tenha sido feito, *ad hoc*, no contexto do segundo processo inquisitorial, em que se inventariaram e avaliaram os bens de Nogueira. Sabemos que o inventário geral dos bens foi feito em julho de 1631, como se deduz – na nota do já referido *Livro de receita e despesa geral do tesoureiro João Batista de Cordes* – do registo de 24783 reis, necessários para se pagar ao meirinho, aos avaliadores e a outras pessoas que assistiram ao inventário, cumprindo o mandato feito a 9 de julho de 1631<sup>28</sup>.

Talvez sirva como sinal disso mesmo o facto de se acumularem erros, incoerências e inconsistências: são livros que – erradamente, como se declara – se registam em secções diferentes<sup>29</sup>; é o critério – ou a falta dele... – que determina a distribuição dos livros pelas várias partições – veja-se, por exemplo, o facto de, na longuíssima secção de história, se acumularem gramáticas, se encontrar o *Libro de algebra en arithmetica y geometria* de Pedro Nunes<sup>30</sup>, ou as comédias de Sá de Miranda<sup>31</sup>... –; são os erros e as gralhas que proliferam, provavelmente, pelo facto de as referências terem sido ditadas e registadas por pessoas mais ou menos instruídas. Além disso, são os eventuais lapsos que poderiam ter ocorrido aquando da cópia feita no século XIX.

Como resultado, o catálogo que chega até nós apresenta inúmeras dificuldades, na leitura e na identificação das obras: o registo das entradas é telegráfico; muitas vezes refere-se apenas o autor, ou apenas o título; noutras, refere-se o autor só pelo nome ou só pelo sobrenome, ou refere-se o editor como sendo o autor; às vezes, dos títulos, regista-se uma palavra só e nem sempre a mais significativa; só às vezes se refere a língua da edição; quase sempre a encadernação, «pergaminho», «pasta»...

## Uma «biblioteca-museu»

É unânime o tal reconhecimento de D. Vicente Nogueira como um prematuro poliglota, leitor compulsivo, erudito, bibliófilo... Em 1614, com apenas 28 anos, possuía já uma excelente biblioteca. Em abril desse ano,

<sup>27</sup> *Relação da livreria de Vicente Nogueira confiscado* – BNE, Portugais 51 (Ancienne cote: suppl. Français, nº 5184), fl. 46 v.- 47 r.

<sup>28</sup> ANTT, *Livro de receita e despesa geral do tesoureiro João Batista de Cordes*..., doc. cit., fl. 184 r.

<sup>29</sup> «Vai nos humanistas e aqui, por erro» – *Relação da livreria de Vicente Nogueira confiscado*..., doc. cit., fl. 16 r.; «Este vay nos matemáticos e aqui, por erro» – *Relação da livreria de Vicente Nogueira confiscado*..., doc. cit., fl. 50 v.

<sup>30</sup> *Relação da livreria de Vicente Nogueira confiscado*..., doc. cit., fl. 40 v.

<sup>31</sup> *Relação da livreria de Vicente Nogueira confiscado*..., doc. cit., fl. 44 r.

quando Don García de Silva y Figueroa, escolhido para liderar uma embaixada à Pérsia, iniciou a viagem, de Lisboa para Goa, D. Vicente – que mantinha com ele relações de amizade – ofereceu-lhe uma coleção de livros de história, que lhe possibilitaram, durante a travessia e a longa espera, escrever, em latim a *Hispanicae Historiae Breviarium*<sup>32</sup>, que concluiria em Goa, em junho de 1615, e que se viria a editar, em Lisboa, em 1628, com o patrocínio de D. Vicente<sup>33</sup>. Isso se deduz daquilo que escreve na dedicatória «Ad illustrem et Generosum D. Don Vincentium Noguérám», em que se referem esses «plurimis libris ex tua divite biblioteca», entre os quais estavam os quatro tomos da *Hispaniae illustratae* – iniciada pelo jesuíta Andreas Schott – editados em Francfurt (1603-1608)<sup>34</sup>.

E há sinais de um certo pioneirismo de D. Vicente no que diz respeito à teorização sobre bibliotecas. Ainda nos tempos em que vivia em Madrid, escreveu um pequeno tratado sobre a constituição, a organização, enfim, a arte de compor uma biblioteca. «...Muito estimarei – escreve D. Vasco Luís da Gama, em setembro de 1647 – que V. M. me queira mandar (se é que o tem) o tratado que me diz fez em Madrid sobre o como se há-de formar ãa livraria, assi por ser de V. M. como por mo gabar muito Fr. Francisco»<sup>35</sup>. No dia 21 do mês seguinte, D. Vicente responderá: «O papel que fiz em Madrid era cousa bem ordenada, e como um relógio. Mas nem o tenho à mão, nem o tempo me deixou fazer se não este esboço, e inda às panderetas»<sup>36</sup>. E explicita, na sequência, e com pormenor, como se deveria fazer a catalogação dos volumes. Em primeiro lugar, separar-se-iam os exemplares por línguas; depois, em cada língua, separar-se-iam por formatos – fólho, 4º, 8º, 16º... Seguidamente, começando pelo formato fólho, vão-se separando por áreas temáticas. Sete áreas temáticas, a saber: 1ª, Teologia; 2ª, Jurisprudência; 3ª, Medicina; 4ª, Filosofia; 5ª, Matemática, Geometria, Álgebra, Aritmética, Astronomia, Astrologia, Música, «não de cantar mas de compor»; livros de Arquitetura, Fortificações, Arte de navegar; 6ª, História; 7ª, Humanidades e antiguidades gregas e romanas. Os nomes devem-se registrar nas línguas em que estão; aos nomes, devem seguir-se os títulos<sup>37</sup>...

<sup>32</sup> SILVA Y FIGUEROA, García de – *Hispanicae Historiae Breviarium / autore illustrissimo, & generosissimo D. Don Gracia [sic] de Silva, & Figueiróa Philippi III. Hispaniarum Monarchae Còsiliario, eiusque ad Xaà Abbàs Persarum Regem Legato; nunc primum edit Antonius Furtado da Rocha*. Olyssipone: apud Emanuelem a Silva, [1628]. 8º.

<sup>33</sup> LOUREIRO, Rui Manuel; RESENDE, Vasco (Coord.) – *Estudos sobre Don García de Silva y Figueroa e os «Comentarios» da embaixada à Pérsia (1614-1624)*, volume 4, CHAM. Lisboa, 2011, pp. 13; 45; 62; 214.

<sup>34</sup> «Perlegi tandem, vincenti amicorum máxime, in hac mea prolixíssima navigatione, omnes illos nostrarum rerum scriptores, quos in unum veluti fascem collectos Francofurtique editos, cum aliis plurimis libris ex tua divite biblioteca, proficiscenti mihi dono dedisti» – SILVA Y FIGUEROA, García de – *Hispanicae Historiae Breviarium*..., ob. cit., p. 1.

<sup>35</sup> *Um Diálogo Epistolar*..., ob. cit., p. 121.

<sup>36</sup> *Um Diálogo Epistolar*..., ob. cit., p. 134.

<sup>37</sup> *Um Diálogo Epistolar*..., ob. cit., pp. 132-134.

Pensamos que estes referidos tempos de Madrid seriam, *grosso modo*, os sete anos que decorreram entre 1619 e 1626. D. Vicente, depois de exercer, durante cinco anos, o cargo de Desembargador da Casa da Suplicação – de que tomou posse em 13 de março de 1613<sup>38</sup> – renunciou, por vontade própria, e decidiu ir, de novo, para Madrid, onde passara a sua adolescência e juventude – de 1598 a 1607, ano em que se matricula na Universidade de Coimbra – e onde vivia seu irmão, Paulo Afonso Nogueira.

Na já referida edição das *Obras* de Francisco de Figueroa, mais precisamente na dedicatória lavrada por Luis Tribaldos de Toledo – em Madrid 22 de agosto de 1625 – refere-se essa «resolución tan controvertida» que D. Vicente tomou, deixando tão ilustre função como era a de Desembargador na Suprema Suplicação dos reinos de Portugal. E fala de Nogueira, retirado, por vontade própria, no seu «rincón», como ele mesmo dizia, dedicado agora só às «letras e estudos superiores»<sup>39</sup>.

Em 1626 está, de novo, em Lisboa. Numa carta escrita para Manuel Severim de Faria – a 6 de junho –, diz que, passados alguns dias, iria para o convento da Cartuxa, em Laveiras (Oeiras)<sup>40</sup>. E nos fins de 1629, ou inícios de 1630 – e sabemos isso seguindo o mapa, tão esmiuçado no processo inquisitorial, dos relacionamentos amorosos de D. Vicente – deixará a cartuxa e virá para Lisboa, como cônego da Sé<sup>41</sup>.

Tudo indica que estes anos, em Madrid – como indicia Tribaldos de Toledo –, tenham sido de grande recolhimento e proveito intelectual. Sinal disso mesmo são os projetos editoriais que, por aqueles tempos, patrocinou: em 1625, as *Obras* de Francisco de Figueroa<sup>42</sup>; em 1626, as *Obras* de Garci Lasso de la Vega<sup>43</sup>; em 1627, *Guerra de Granada*<sup>44</sup>, de Diego Hurtado de Mendoza, (1503-1575); em 1628, esta *Hispanicae Historiae Breviarium* de García de Silva y Figueroa<sup>45</sup>...

<sup>38</sup> *Um Diálogo Epistolar*... ob. cit., p. 56; MACHADO, Barbosa – *Bibliotheca lusitana historica, critica, e cronologica*... Lisboa: na oficina de Ignacio Rodrigues, 1752, volume III, pp. 784-785.

<sup>39</sup> «pues hoy en ese rincón (así llamaba v.m. siempre a su museo en el tiempo que tanto forcejaba por meterse en él y romper los grillos que se lo impedían), cuando más retirado y en sus letras y virtudes más escondido, le honra Dios con darle la mayor estimación y crédito que jamás tuvo, aun cuando más lisonjeado se vía de la fortuna» – FIGUEROA, Francisco de – *Obras de Francisco de Figueroa, laureado Pindaro*..., ob. cit., Dedicatória.

<sup>40</sup> «Todavía, determino tornar-me daqui a dous ou três dias àquele paraíso de Laveiras, que tal o é se abstrairmos este inconveniente, tão impertinente e a mi tão fácil de remover, pelo Papa, pelo Cardeal Protector, pelo Geral da Grande Cartuxa, por todos três juntos...» – *Um Diálogo Epistolar*..., ob. cit. p. 64.

<sup>41</sup> ANTT – *Processo de Vicente Nogueira*..., doc. cit., fl. 7 r.-8 r.

<sup>42</sup> FIGUEROA, Francisco de – *Obras de Francisco de Figueroa*..., ob. cit.; Teve uma segunda edição logo no ano seguinte: FIGUEROA, Francisco de – *Obras de Francisco de Figueroa... / publicadas por... Luis Tribaldos de Toledo (Emendadas i mui añadidas en esta segunda edicion)*. En Lisboa: por Pedro Crasbeck..., 1626. 12º.

<sup>43</sup> VEJA, Garcilaso de la – *Obras de Garci Lasso de la Vega. Cuidadosamente revistas en esta ultima edicion por... Luis Brizeño de Cordova*. En Lisboa: por Pedro Crasbeck..., 1626.

<sup>44</sup> MENDOZA, Diego Hurtado de – *Guerra de Granada, hecha por el rei de España don Philippe II*..., ob. cit.

<sup>45</sup> SILVA Y FIGUEROA, García de – *Hispanicae Historiae Breviarium / autore illustrissimo, & generosissimo D. Don*

E Madrid reconheceu a genialidade, o estatuto intelectual do nobre português. Basta referir o poema que o grande Lope de Vega lhe dedica em *Laurel de Apolo* onde se escreve: «que libro se escrivio que no le viesse? Que ingenio florecio que non le honrase? En que lengua se habló que no supiesse? Qué ciencia se inventó que no alcançase?»<sup>46</sup>.

É curioso notar que, por esses mesmos anos, Naudé escrevia o *Advis pour dresser une bibliothèque*<sup>47</sup> – obra que, note-se, não consta da biblioteca confiscada... – que editará, pela primeira vez, em 1627, quando tinha, precisamente, 27 anos. As vidas destes dois bibliófilos cruzar-se-ão em Roma, onde o francês estanciou, numa segunda incursão, de 1631 até 1641. Numa carta, de 26 de novembro de 1638, para o médico e filósofo italiano, Fortunio Liceti – amigo de Galileu, e que também dedicará uma das suas obras ao, como escreve, «eruditissimo amico» D. Vicente Nogueira<sup>48</sup> – Naudé refere-se, elogiosamente, ao português, indiciando ter havido entre eles uma mútua admiração<sup>49</sup>. Recorde-se que, em 1638, D. Vicente Nogueira estava, apenas, há cerca de dois anos em Roma...

Mas parece-nos, pelos sinais atrás referidos, que o conhecimento dos trabalhos de Naudé e de outros – relativamente aos livros e às bibliotecas – não foi, para D. Vicente, neste trajeto, um fator decisivo. Tinha mais 14 anos que Naudé e este era um caminho que vinha, consistentemente, percorrendo. E faz questão de afirmar essa propriedade, essa maturidade. Veja-se, como exemplo, aquilo que diz – numa Carta de 10 de fevereiro de 1648 – a respeito de um dos catálogos que tinha feito para o Marquês de Niza: não se envergonharia, refere, que o dito fosse visto por Pierre Séguier, por Nicolas Rigault, por Pierre Dupuy, – ou Petrus Puteanus, filho de Claude Dupuy – ou pelo próprio Naudé:

*Quanto ao mais eu me não envergonharia que o grão canceller Seguiet, os rigaltios, os puteanos, os naudeos a vejam, antes folgaria. E, por esta*

Gracia [sic] de Silva, & Figueiróa Philippi III. Hispaniarum Monarchae Cõsiliario, eiusque ad Xaà Abbã Persarum Regem Legato; nunc primum edit Antonius Furtado da Rocha. Olyssippon: apud Emanuelem a Silva, [depois de 1628]. 8º; Já em Lisboa, patrocinaria uma obra de Bento Gil – GIL, Bento – *Directorium advocatorum et de Privilegijs eorum / autore Benedicto Aegidio Lusitano Pacensi*. Olyssippon: Apud Petrum Craesbeeck, 1630. 4º.

<sup>46</sup> VEGA, Lope Felix de – *Laurel de Apolo, com otras rimas*. Madrid, Por Iuan Gonzalez, 1630, p. 26 v.

<sup>47</sup> NAUDÉ, Gabriel – *Advis pour dresser une bibliothèque*. Paris, François Targa, 1627, p. V.

<sup>48</sup> Foi o primeiro volume de «De Quaesitis per epistolas a claris viris» – LICETI, Fortunio – *De quaesitis per epistolas a claris viris responsa / Fortunii Liceti Genuensis in Bononiensi Archigymnasio philosophi eminentis amplissimo Bononiensis reipubl. senatui dicata*. Bononiae: Nicolai Tebaldini, 1640, prefácio; Nogueira teria visitado Fortunio Liceti, que foi para Bolonha, em 1637 – MOREL-FATIO, Alfred – *Vicente Noguera et son discours...*, ob. cit., p. 23, n. 3.

<sup>49</sup> «aulicosque supra morem aulae, singulari iudicio praestantes multumque literis humanioribus excultos Vincentium Nogeram et Donatum Lintellum (...) saluta». – MOREL-FATIO, Alfred – *Vicente Noguera et son discours...*, ob. cit., p. 23, n. 3.

*vaidade, suporrei trabalho que por meus pecados e por muito dinheiro não suportaria, escrevendo-o de mão própria, que é como se me arrancassem os poucos dentes que tenho*<sup>50</sup>.

\*

As já referidas imperfeições do catálogo que está na Biblioteca Nacional de França não impedem que fique clara a importância, a monumentalidade do espólio em causa. O *corpus* impressiona, em primeiro lugar, pela quantidade. Recorde-se que, nos finais do século XVI e inícios do século XVII, bastariam 400 ou 500 volumes para se constituir uma boa biblioteca privada. Eram raríssimas aquelas que tinham mais de 1000 volumes<sup>51</sup>. D. Vicente Nogueira, portanto, até 1631, tinha conseguido coligir um núcleo bibliográfico capaz de ombrear com as coleções dos mais célebres bibliófilos do seu tempo. Olhando para a primeira metade da centúria, no contexto da Península Ibérica – excetuando a monumental biblioteca de Diego Sarmiento Acuña, Conde de Gondomar, em cujo índice, de 1626, constam 6471 obras –, em nenhuma outra encontramos um número superior: o catálogo da já referida Biblioteca de Filipe IV, elaborado em 1637, não esquecendo que se tratava de uma biblioteca real – embora saibamos que não regista todas as obras que havia no palácio – é constituído por 1950 corpos<sup>52</sup> verdadeiramente distintos, e a biblioteca do conde-duque de Olivares, em 1642, teria 1115<sup>53</sup>...

E também é patente a seletividade do espólio. Importa recordar como, para Nogueira, esta era a condição *sine qua non* para a boa biblioteca... Esta questão, aliás, parece ser a única que motiva discordâncias e azedumes com D. Vasco Luís da Gama. Muitas vezes, o Marquês parece relativizar tanto esmero e tanta preocupação com o conteúdo dos livros. Como tantos outros grandes senhores daqueles tempos, o embaixador queria adornar-se com livros, constituir uma biblioteca própria – o que não quer dizer que a quisesse privada – como forma de manifestar e vincar o seu prestígio... Numa carta escrita em Paris, em 23 de agosto de 1647 – arrependendo-se de, há algum tempo atrás, não ter comprado a livraria de D. Fernando de Alvia – confessa que, antes das embaixadas, não

<sup>50</sup> *Um Diálogo Epistolar...*, ob. cit., pp. 153-154.

<sup>51</sup> OLIVEIRA, António de – *A livraria de um canonista [Luís Correia] do século XVI*. «Revista da Universidade de Coimbra», 22 (1966) 5-21; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Uma biblioteca ibérica?*, in *O livro antigo em Portugal e Espanha - séculos XVI-XVIII*, «Leituras: revista da Biblioteca Nacional», N.º 9-10, outono 2001 - primavera 2002, p. 130, nota 26.

<sup>52</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro...*, ob. cit., p. 48.

<sup>53</sup> Veja-se o «IBSO - Inventarios y Bibliotecas del siglo de Oro». Disponível em <<https://www.bidiso.es/IBSO/ListarInventarios.do>>

dava grande valor aos livros e às bibliotecas, porque ainda não «tinha visto o mundo» e «andava com os olhos fechados». E vai confessando que comprava livros por «curiosidade», «sem saber línguas»<sup>54</sup> – da latina, sabia os *rudimenta*<sup>55</sup> e, na francesa, mostrava-se um leitor pouco dotado<sup>56</sup> – e sem, verdadeiramente, ter muito tempo para ler<sup>57</sup>...

Nogueira, claro, tinha outra relação com os livros e outras ideias relativamente à natureza das bibliotecas. Não compreende, por isso, as compras apressadas, sem critério, considerando só o número de folhas ou o aparato das encadernações. Numa outra escrita em 4 de julho de 1649, isso fica particularmente claro:

*E se se me ageita comprar ãa famosa livreria de história avaliada em quinhentos cruzados, há V. S. de enriquecer a sua livreria, que possa estar ao par das melhores de Portugal, e inda de Roma. E se não na quantidade, pois as há de 30 e 40 mil escudos, mas si na qualidade, não havendo em tantos milhares nenhuns melhores que os bons de V. S. Que essa é a glória que tenho de prover-lhe tudo escolhido e selecto e oxalá não houvera V. S., antes e depois de conhecer-me, feito tantas compras apressadas, que eu lhe teria todos tão escolhidos ao tabuleiro, que quanto mais douto fosse quem na livreria entrasse, tanto mais tivesse de maravilhar-se, que para os ignorantes que têm só os olhos na encadernação ou ser de muitas ou poucas folhas, não é a livreria de V. S., nem eu quereria que o seja. E assi por isso como para ordenar-lha bem e fazer a V. S. o mais erudito e noticioso príncipe que tenha, não digo Portugal, mas Europa, me bastaria conversarmos um ano*<sup>58</sup>...

E abespinha-se, nitidamente, quando sente que o Marquês, com o tal frenesi, relativizava os muitos conselhos que lhe enviava por cartas. No dia de 22 de novembro desse mesmo ano, escreve:

*Eu (...) me determinei a queimar as pestanas em saber, trabalhando mais que quantos homens conheço ou por vista ou por história, sendo inda hoje o meu estudar dez horas cada dia, como a outros meia. E vendo ser para isso necessário livros, desde idade de 14, quando apenas sabia latim,*

*comecei a manejá-los com livreiros doutos, príncipes, comunidades. E com o muito estudo e lição (...) procurei vê-los, lê-los, e examiná-los, precedendo muito tempo e dinheiro gastado (mas a Deus graças não perdido) em perfeito conhecimento das três línguas do título da cruz, mães de todas as mães. E posso assegurar (debaixo do secreto natural, e fidalguia de V. S. que a toda a outra pessoa seria doudice, nem inda acená-lo) que não há homem que nestes cinquenta anos tanto haja lido. Porque deixado livros que por bons hei lido muitas vezes, há muitos que li ãa, muitos que a metade, muitos que um terço. E nenhum de quantos hei lido se me há passado sem ler dele tal parte que possa julgar, do siso juízo e fundo de seu autor, o que tudo V. S. verá*<sup>59</sup>.

De facto, são constantes os sinais da leitura atenta e da escolha criteriosa e pressupomos que, com a sua própria biblioteca, tivesse tido igual esmero, igual seletividade...

\*

É claro que os inventários possibilitam diferentes – o que não quer dizer inconciliáveis – abordagens. Uma delas, talvez a mais recorrente, é a de olharmos para estes documentos dando particular relevo ao possuidor da biblioteca: o inventário representa um espólio reunido por determinada pessoa, num determinado contexto civilizacional. O intuito é entender, pelos livros, o seu estatuto social, cultural, profissional, o seu perfil como leitor<sup>60</sup>...

É um facto que o trajeto de D. Vicente releva bem o modelo de educação humanista, na primeira metade do século XVII<sup>61</sup>: o ambiente cortês, o lugar à formação privada, a frequência da universidade, a preferência pela vida clerical – como o próprio refere, propiciadora de um certo ócio que possibilitava leituras e congeminções intelectuais, por oposição ao bulício da vida pública e dos tribunais –, a valorização da aprendizagem das línguas – do hebraico, do caldeu e do árabe, para além do latim e do grego... E, em todo este quadro, tinha uma clara centralidade a «cultura do livro», a posse e o uso do livro. Por

<sup>59</sup> *Um Diálogo Epistolar...*, ob. cit., p. 299.

<sup>60</sup> INFANTES, Víctor – *Las ausencias en los inventarios de libros y de bibliotecas...*, ob. cit., p. 286; Gregorio Marañón, por exemplo, ao estudar a biblioteca do conde duque de Olivares, fala da importância do espólio para o «conocimiento psicológico» do conde... – MARAÑÓN, Gregorio – *La biblioteca del Conde-Duque...*, ob. cit., p. 677.

<sup>61</sup> CURTO, Diogo Ramada – *A história do livro em Portugal: uma agenda em aberto*. In *O livro antigo em Portugal e Espanha – séculos XVI-XVIII*. «Leituras: revista da Biblioteca Nacional», N.º 9-10, outono 2001 – primavera 2002, pp. 29-31.

este prisma, a biblioteca de Nogueira pode ser estudada como uma forma de autorrepresentação, uma manifestação de modelos de organização social e de visões particulares do mundo e da existência humana.

Por outro lado, poderemos olhar para estes documentos como outras formas de entender, na sua globalidade, determinado contexto cultural, social, económico<sup>62</sup>. E, neste sentido, o que nos parece mais vigoroso – estudando o catálogo e conhecendo parte da epistolografia de Nogueira – é este frenesi enciclopédico, este propósito de, na sua biblioteca, acolher e ordenar tudo aquilo que, nas ciências e nas artes, se havia criado. Neste sentido, este espólio é um argumento fortíssimo para elucidar aquilo que já se mostrou relativamente ao vigor que o enciclopedismo – ideia concebida pelos latinos e que sofreu uma larga e lenta evolução – ganhou, na última metade do século XVI e primeira metade do século XVII. Pelos trabalhos de Cesare Vasoli, por exemplo, relativamente ao século XVII, fica bem manifesta essa «profunda vocação enciclopédica» enraizada em tantos ambientes culturais daquele tempo e a sua relação com o nascimento da ciência moderna: o busca da unidade, a ideia da construção enciclopédica de um «saber universal» e, também, a consciência de um dever educativo e filantrópico do saber<sup>63</sup>. Nogueira, leitor compulsivo, amante de livros e de bibliotecas, feita uma reflexão sobre toda a tradição histórica e cultural, alimenta esta ambição de organizar, expor – e determinar, de certa forma... – as práticas de circulação desses saberes.

Na sua perspetiva, no que às bibliotecas dizia respeito, tudo devia começar com os clássicos. Sem os clássicos fica «muito manca a biblioteca»<sup>64</sup>, disse ele, um dia, para o marquês, fazendo até questão de, a este respeito, referir uma passagem anedótica:

*... não suceda a vergonha que sucedeu esta semana aos doutíssimos bibliotecários de Barberino, que estando mostrando aquelas douzadas a uns fidalgos tudescos muito doutos, veio o discurso a haver necessidade de verem um lugar de Fabio Quintiliano, autor que não havia na tal biblioteca, com que ficaram os tudescos rindo-se, e vermelhos meus companheiros, sendo livro tão clássico na retórica latina, como Cícero<sup>65</sup>.*

Depois, tratava-se de reunir, ali, os grandes autores – antigos e modernos –

de todas as áreas, de todas as ciências e de todas as artes... Privilegiar as melhores edições, as melhores traduções, os mais conceituados comentários... Não excluir assunto algum: consagrar o ortodoxo e o heterodoxo; o espiritual e o mundano; as grandes filosofias, mas também os saberes mecânicos e prosaicos, como bem elucida a presença de tratados sobre duelos<sup>66</sup>, sobre a destilação de licores<sup>67</sup>, ou sobre a arte de fazer falar os mudos<sup>68</sup>...

Compreendendo bem a natureza e as especificidades desta biblioteca de Nogueira é entendível o facto de – tendo nós como seguro que este espólio foi levado para o Alcázar Real – muitos destes livros terem sido prescindidos, aquando da formação da biblioteca de Filipe IV de Espanha. Foi uma empreitada nova, esta, porque poucos livros haviam ficado, das bibliotecas de Filipe II e Filipe III. O espólio do rei prudente tinha sido entregue a San Lorenzo de El Escorial, e os livros de Filipe III foram para Madrid, para o Convento de San Gil, dos Franciscanos descalços<sup>69</sup>. Como se deduz da leitura do *Índice de los libros que tiene Su Majestade en la Torre Alta deste Alcázar de Madrid*, lavrado por Francisco Rioja<sup>70</sup>, o número total de obras que estariam na Torre Alta ascendia a 2249 volumes. O índice propriamente dito – que não regista a totalidade delas – tem 1995 entradas. Descontando as 45 obras duplicadas, contabilizam-se, efetivamente, 1950 entradas verdadeiramente distintas<sup>71</sup>.

Longe daquela «utopia de saber universal» – queria-se constituir uma biblioteca particular, um espólio, de carácter utilitário, que servisse o propósito de formar – e também recrear – o jovem rei<sup>72</sup>. Por isso, se privilegiam os livros de história e de poesia – que constituem cerca de metade do espólio –, se prescinde dos livros de teologia<sup>73</sup> e daqueles que estavam em grego e latim, porque esta é uma biblioteca de línguas vulgares – as obras dos clássicos são sempre traduzidas e os exemplares em grego e latim foram levados para outra dependência da Torre Alta<sup>74</sup>...

<sup>66</sup> [rv.] BROCHERO, Luis – *Discurso del Duelo y Desafios en que principalmente se trata si los luezes y Governadores pueden ser desafiados ... / a author el Licenciado Don Luys Brochero, abogado*. [S.l.]: [s.e.], [s.a.]. 4<sup>o</sup>; *Relação da livraria de Vicente Nogueira confiscado*, doc. cit., fl. 68 v.

<sup>67</sup> SANTIAGO, Diego de – *Arte, separatoria y modo de apartar todos los licores, que se sacan por via de destilacion para que las medicinas obren con mayor virtud, y presteza / c'opuesta por Diego de Santiago* [...]. En Seuilla: por Francisco Pérez, 1598 (por Rodrigo Cabrera). 8<sup>o</sup>; *Relação da livraria de Vicente Nogueira confiscado*..., doc. cit., fl. 43 r.

<sup>68</sup> BONET, Juan Pablo – *Reduccion de las letras y arte para enseñar a ablar los mudos / por Iuan Pablo Bonet*... En Madrid: por Francisco Abarca de Angulo, 1620. 4<sup>o</sup>; *Relação da livraria de Vicente Nogueira confiscado*..., doc. cit., fl. 69 r.

<sup>69</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro*..., ob. cit., p. 58.

<sup>70</sup> O mesmo Rioja já tinha feito um outro índice – que não chegou até nós –, precisamente em 1634 – BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro*..., ob. cit., p. 42.

<sup>71</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro*..., ob. cit., p. 47-48.

<sup>72</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro*..., ob. cit., pp. 14-16.

<sup>73</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro*..., ob. cit., p. 30.

<sup>74</sup> BOUZA, Fernando – *El Libro y el cetro*..., ob. cit., pp. 16; 30; 42-43; 62-63.

<sup>62</sup> INFANTES, Víctor – *Las ausencias en los inventarios de libros y de bibliotecas*..., ob. cit., p. 286.

<sup>63</sup> VASOLI, Cesare – *L'Enciclopedismo del Seicento*, In appendice «Comenio e la Tradizione enciclopédica del suo tempo», *Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* 29. Napoli: Bibliopolis, 2005, p. 92.

<sup>64</sup> *Um Diálogo Epistolar*... ob. cit., p. 159.

<sup>65</sup> *Um Diálogo Epistolar*... ob. cit., p. 159.

Mas estas particulares características da biblioteca real em nada invalidam a hipótese que levantámos, de muitos dos seus exemplares terem pertencido ao cônego da Sé de Lisboa: Veja-se a escassa antiguidade dos impressos – no estudo do professor Fernando Bouza, considerando apenas os exemplares que se conseguiram localizar, a partir das datas de impressão, constata-se que um terço foi impresso depois de 1605, e metade deles impressa depois de 1587<sup>75</sup>; veja-se a presença, tão significativa, de volumes escritos em português – a língua vulgar mais representada, depois do castelhano e do italiano<sup>76</sup> –, principalmente na secção de história e de literatura; veja-se, o que é mais relevante ainda, o número tão considerável de obras que constam nas duas bibliotecas... Se olharmos, como mero exercício, para o caso destas obras escritas em língua portuguesa, podemos verificar que D. Vicente Nogueira possuía 49 obras desse núcleo, de 84, que faziam parte da biblioteca real<sup>77</sup>.

Parece-nos pertinente recordar, neste contexto, a proposta de categorização que o professor Victor Infantes fez – quando falava, precisamente, da importância dos catálogos para o conhecimento destas «estruturas livrarias» – distinguindo «bibliotecas práticas», «bibliotecas profissionais» – o que acontece frequentemente, com espólios de livros de medicina, de música, por exemplo –, «bibliotecas patrimoniais» – onde o livro adquire a conotação de «bem sumptuário» e é colecionado como se colecionam outros bem artísticos – e, por último, «bibliotecas museu», em que o livro representa um expoente de riqueza, uma manifestação de luxo<sup>78</sup>. E parece-nos feliz esta expressão de «biblioteca museu» para caracterizar esta riquíssima biblioteca de Vicente Nogueira: é a amplitude, a universalidade, o requinte, a seletividade, a intenção de se patentear aquilo que se considerava ilustre, útil, atual para a formação do cidadão... Movido pela «utopia do saber universal», parece querer concretizar, com estes livros, uma espécie de projeto cultural: criar um espaço de liberdade intelectual onde se pudesse constituir e exercitar um verdadeiro espírito crítico.

## Os censurados

A análise do «Inventario particular dos livros defezos» – para além de reforçar a ideia da monumentalidade e seletividade da biblioteca – testemunha e matiza bem a amplitude, a severidade – e também a arbitrariedade – que caracterizava o exercício inquisitório de então. Importa recordar como os procedimentos

<sup>75</sup> BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro...*, ob. cit., p. 62.

<sup>76</sup> BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro...*, ob. cit., pp. 64; 585

<sup>77</sup> BOUZA, Fernando – *El libro y el cetro...*, ob. cit., p. 585

<sup>78</sup> INFANTES, Víctor – *Las ausencias en los inventarios de libros y de bibliotecas...*, ob. cit. pp. 281-292.

inquisitoriais, em Portugal, se aprimoraram durante o governo de D. Fernão Martins Mascarenhas (1615-1628)... Em 1624 publica-se um novo Index – o *Index Auctorum damnatae memoriae* – organizado pelo jesuíta Baltazar Álvares, que vigorará até 1768<sup>79</sup>. Embora as catalogações pouco contribuam para o desejado rigor, alguém o denominou «livro de ouro da censura portuguesa»<sup>80</sup>, precisamente pela monumentalidade repressiva que instituiu, indo, em tantas páginas, muito para além do índice romano<sup>81</sup>. Sinal disso mesmo é o facto de – como já se mostrou – ter sido um ponto de referência aquando da elaboração do índice espanhol de 1632<sup>82</sup>. Essas pinceladas rigoristas atravessam-no do princípio ao fim. Sinal disso mesmo – e difícil seria arranjar-se melhor prova... – é o facto de os delegados portugueses no concílio tridentino e os anteriores censores serem, agora, listados, como é o caso de Diogo Paiva de Andrade, Francisco Foreiro, Jerónimo de Azambuja<sup>83</sup>...

Esta listagem de obras censuradas a D. Vicente Nogueira, portanto, ganha uma relevância particular pelo facto de ter sido laborada num período em que o sistema de censura, em Portugal – agora com plena maturidade –, atingia o zénite rigorista. Por isso, olhámos com atenção para este espólio de intolerados, com o intuito de perceber a razão, a conformidade e a coerência do exercício censório.

E é fácil de constatar que uma das motivações da censura – aqui, talvez a mais vigorosa... – teve a ver com a questão das línguas... Queremos dizer, a desconfiança, antiga, que o tribunal tinha para com as línguas vernáculas. Recordemos o garbo com que – na já referida carta para Jacque-Auguste De Thou, escrita em 28 de setembro de 1615 –, D. Vicente Nogueira conta a 1633, com apenas doze anos, o rei Filipe III de Espanha o introduziu na sua Corte e do gosto que, deste então, mostrou pelo estudo e, em particular, pelas «letras humanas». Sabia latim, grego e hebreu tão bem como o português, o espanhol, italiano e francês muito bem, algum caldeu e árabe, e um pouco de alemão... E fala da predileção pelos «ofícios literários» que o levou a fazer-se «clérigo» para «se

<sup>79</sup> MARTINS, Maria Teresa Payan – *O Índice Inquisitorial de 1624 à luz de novos documentos*. «CULTURA - Revista de história e Teoria das ideias», vol. 28, 2011, p. 68.

<sup>80</sup> RODRIGUES, Graça Almeida – *Breve História da Censura Literária em Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980, p. 26.

<sup>81</sup> RÉGO, Raul – *Os Índices expurgatórios e a Cultura Portuguesa*. «Biblioteca Breve – série pensamento e ciência», vol. 61, ICLP/ Ministério da Educação e das Universidades, 1982, p. 95; MARTINS, Maria Teresa Payan – *O Índice Inquisitorial de 1624...*, ob. cit., p. 72; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição Portuguesa...*, ob. cit., p. 150.

<sup>82</sup> BUJANDA, Jesús Martínéz de – *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 2016, pp. 117-118.

<sup>83</sup> RÉGO, Raul – *Os Índices expurgatórios e a Cultura Portuguesa...*, ob. cit., pp. 97-98; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan – *A censura literária em Portugal...*, ob. cit., p. 176.

dar com mais quietude às letras»<sup>84</sup>. A biblioteca de que falamos era, portanto, de um erudito, um bibliófilo, um versado poliglota que teria imensas dificuldades em cumprir o que o tribunal do santo ofício português – no que dizia respeito a livros e a leituras... – vinha estipulando, desde o índice manuscrito de 1547<sup>85</sup>.

Não admira, por isso, que, para além de muitas versões bíblicas – greco-latinas<sup>86</sup>, hebraico-latinas<sup>87</sup>, hebraico-caldaico-greco-latinas<sup>88</sup> –, se acumulem outros livros, em hebraico, que «mostram ser», ou que «pareciam ser» da escritura sagrada<sup>89</sup>, «cartapácios (...) que serviam de aprender a lingua hebraica, ou arabica»<sup>90</sup>, muitas gramáticas..., de turco<sup>91</sup>, de caldeu<sup>92</sup>...

Relativamente aos textos bíblicos – para além da imposição da vulgata, agora na nova versão de Clemente VIII, a *Vulgata Clementina* –, pretendia-se evitar os perigos que essas versões vernáculas poderiam representar. E estes rigores inquisitoriais há muito motivavam contestações de destacados representantes da sociedade civil e da hierarquia da igreja<sup>93</sup>, incitadas pelo facto de a inquisição romana, a este respeito, na regra 4, ser bem mais moderada, concedendo o estatuto de exceção, e permitindo a possibilidade de se conceder licença àqueles que provassem a necessidade de possuírem, em vulgar, edições da Bíblia. E o catálogo de que falamos prova bem a existência de uma minoria, de uma alta estirpe, que conseguia, clandestinamente, contornar as exigências. São sinal disso, precisamente, os dois livros, em hebraico – um deles com textos do velho testamento – que pertenciam à livraria de Santa Cruz de Coimbra e que D. Vicente tinha, emprestados<sup>94</sup>. E, ainda, veja-se, uma «biblia em lingoa spanhola que o thez.º do fisco entregou, por ordem do Ilustrissimo Senhor Bispo Inquisidor Geral, a Dom Miguel de Castro, por constar que era sua e a tinha prestada ao Conego Vicente Nogueira», como se regista, precisamente, na

<sup>84</sup> *Um Diálogo Epistolar...* ob. cit., p. 56.

<sup>85</sup> BUJANDA, J. M. De (ed.) – *Index de l'inquisition portugaise: 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Centre d'Études de la Renaissance, Éd. de l'Université de Sherbrooke: Librairie Droz, Sherbrooke, 1995; MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan – *A censura literária em Portugal...*, ob. cit., pp. 173-185.

<sup>86</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 78 r.

<sup>87</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 82 r.

<sup>88</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 82 r.

<sup>89</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., pp. 75 v.; 78 v.

<sup>90</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 75 v.

<sup>91</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 74 v.

<sup>92</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., pp. 75 v.; 81 v.

<sup>93</sup> Frei Valentim da Luz (1524-1562), por exemplo, frade Agostiniano, mestre de noviços no Convento da Graça, em Lisboa, Prior do Convento da Graça de Tavira, foi denunciado por luteranismo, por defender que as sagradas escrituras deviam estar em língua vernácula... – MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan – *A censura literária em Portugal...*, ob. cit., pp. 177-178.

<sup>94</sup> «Hum livro em hebraico, de taboas, que mostra ser dos primeiros livros do testamento velho e, no princípio, declara o conego D. Vicente Nogueira haver se lhe dado por préstimo da livraria de Santa Cruz de Coimbra»; «Hum livro hebraico que o conego Vicente Nogueira declarou haver recebido, prestado, da livraria de Santa Cruz de Coimbra, e manda se lhe torne» – *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 75 v.

última entrada do catálogo<sup>95</sup>... Tudo indica que este D. Miguel de Castro fosse, precisamente, o deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, bispo de Viseu a partir de 1633, filho do 2º Conde de Basto, D. Diogo de Castro, sobrinho, em segundo grau, do homónimo D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa e vice-rei, que havia falecido em 1625<sup>96</sup>...

E não seria difícil – conhecendo as «regras» e as «linhas» dos índices – continuar a relevar as outras razões que levaram ao expurgo de tantas outras obras, como – começando pelas «Humanidades», tão bem representadas... – a «Comédia Euphrosina» de Jorge Ferreira de Vasconcelos<sup>97</sup>, a *Celestina* de Fernando de Rojas<sup>98</sup>, o *Carcel de Amor*, de Diego de San Pedro<sup>99</sup>, as muitas obras de Erasmo – a palavra «Erasmo» aparece cerca de oitenta vezes neste catálogo... Mas também, olhando para outras partições da Biblioteca, o «Almanach perpetuu[m]» de Samuel Zacut<sup>100</sup> as *Exercitationes animi in Deum* de Luís Vives<sup>101</sup>, as *Centuriae* de Amato Lusitano<sup>102</sup>, a *Historiarum sui temporis* de Jacques-Auguste de Thou<sup>103</sup>, as muitas obras de Girolamo Cardano<sup>104</sup>...

Queríamos, no entanto, evitar este exercício – que consistiria, de certa forma, em patentear o óbvio... – e achamos mais pertinente centrarmos a nossa atenção nos casos em que o arresto é mais difícil de entender. De facto, em determinados momentos, a decisão censória torna-se surpreendente, por ir muito para além daquilo que se esperaria, olhando para o índice romano, olhando para o já rigorosíssimo índice português de 1624 e até – em alguns casos – para o índice espanhol de 1632...

Salientaríamos, aqui, três obras que – pelas suas particularidades... – são, disso, exemplos significativos.

<sup>95</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 82 r.

<sup>96</sup> CODES, Ana Isabel – *Familia y parentesco en la Inquisición portuguesa: el caso del Consejo General (1569-1821)*. In LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUEIRÓA-RÊGO, João (edit.), *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: Inquisição e Ordens Militares (séculos XVI-XIX)*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2013, pp. 129-154; CODES, Ana Isabel López-Salazar – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011, pp. 16; 134; 151; FARINHA, Maria do Carmo Jasmins Dias – *Ministros do Conselho Geral do Santo Ofício*. «Memória», n.º 1 (1989): pp. 101-163.

<sup>97</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 76 r.

<sup>98</sup> *Index auctorum damnatae memoriae...*, ob. cit., p. 108; *Relação da livraria de Vicente Nogueira...*, doc. cit., pp. 43 v.; 77 v.; *Index auctorum damnatae memoriae...*, ob. cit., p. 108.; Em Espanha, é censurada, pela primeira vez, no índice de 1632 – BUJANDA, Jesús Martín de – *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*, Biblioteca de autores cristianos. Madrid, 2016., pp. 120; 958.

<sup>99</sup> *Index auctorum damnatae memoriae...*, ob. cit., p. 105.

<sup>100</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 81 r.

<sup>101</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 77 v.

<sup>102</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 75 v.

<sup>103</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., p. 82 r.

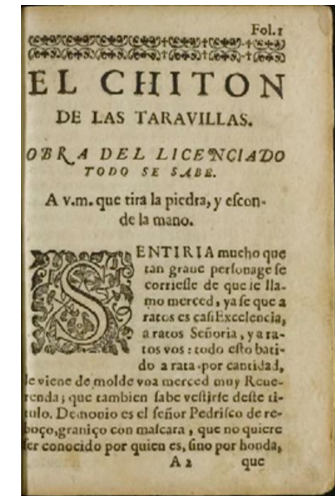
<sup>104</sup> *Inventario particular dos livros defesos...*, doc. cit., pp. 73 v.; 74 r.; 76 r.; 77 r.; 78 r.; 80 r.; 81 r.



As *Relaciones* de Antonio Pérez<sup>105</sup>. Secretário de estado de Filipe II de Espanha desde 1567, temperamental e conflituoso, Pérez teria planeado o assassinato de Juan de Escobedo, secretário de Juan de Áustria, e revelado segredos de estado. Nessa sequência, entrou em conflito com o rei. Foi preso em 1585 e condenado a dois anos de prisão e a dez de desterro. Em 1590 fugiu para Aragão, terra de seus pais. Nesse mesmo ano, foi condenado a pena de morte. Em sua defesa, escreveu um amplo memorial cujas cópias, manuscritas, circulavam por Castela e Aragão. O processo continuou, sinuoso, e o ex-secretário de estado foi sustentando a sua defesa misturando, habilmente, o caso particular com as pretensões autonómicas de Aragão. Acusado de blasfema e heresia, o processo foi entregue ao

tribunal da inquisição e Perez foi, de novo, preso em 1591. Ainda conseguiria fugir, pedindo proteção em França e Inglaterra, onde esteve até ao verão de 1595, encontrando-se, aí, com o português D. António, Prior do Crato, pretendente ao trono de Portugal, também ele exilado, também ele «peregrino». A versão definitiva da obra foi editada em Paris, em 1598, agora com a autoria reivindicada<sup>106</sup>. A tática defensiva de António Perez – bom contributo para a «lenda negra» contra o monarca espanhol... – esteve sempre baseada num ataque à figura de Filipe II: teria sido o rei a ordenar o assassinato de Escobedo; o monarca teria pouca nobreza de carácter, seria ingrato, cruel, tirânico<sup>107</sup>...

*El chitón de las tarabillas* foi uma obra anónima da autoria de, como tudo indica, Francisco Gómez de Quevedo y Villegas (1580-1645)<sup>108</sup>. O período em que teria sido elaborada – segundo vários, entre agosto de 1629 e os primeiros meses de 1630 – mostra bem a atualidade do espólio de Nogueira<sup>109</sup>. Lope de Veja disse ser, este, «lo más satírico y venenoso que se ha visto desde el principio del mundo»<sup>110</sup>. Numa altura em que o conde-duque de Olivares via maculados os anteriores índices de popularidade, este escrito de Quevedo – com a aparente intenção apologética e laudatória – manifesta veladas críticas à política financeira do valido. O conde-duque logo percebeu que aquilo que estava pressuposto e implícito não vinha em seu favor... E depois era a forma como se tratava a memória dos monarcas precedentes: de facto, com a vontade de ilibar Filipe IV de erros governamentais, distribuem-se culpas várias pelos reis antecessores, começando pelo imperador Carlos V. Embora Filipe IV seja o menos alvejado, não se deixa de censurar a corrupção que o seu governo tinha, entranhada<sup>111</sup>.



A retenção do exemplar da biblioteca de D. Vicente Nogueira, pressupunha, claro, o conhecimento destes enredos e da consequente censura deste livreto, pela inquisição espanhola, pela primeira vez, em 1632<sup>112</sup>, quando já decorria o segundo processo inquisitorial de Vicente Nogueira, preso desde junho de 1631.

<sup>105</sup> PÉREZ, Antonio – *Relaciones de Antonio Perez secretario de estado, que fue, del Rey de Espana Don Phelippe II deste nombre...*, ([G. Robinot?], Paris 1598); *Novus Librorum Prohibitorum et Expurgatorum Index pro Catholicis Hispaniarum Regnis, Philippi IIII...*, ob. cit., p. 65.; BUJANDA, Jesús Martínez de – *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española...*, ob. cit., p. 883.

<sup>106</sup> BRAVO, Paloma – *Las relaciones de Antonio Pérez, um texto em Movimento*. In Atas do Congresso internacional Felipe II (1598-1998), *Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II*, Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998. Dir. de José Martínez. Millán, Vol. 4, p. 11.

<sup>107</sup> NAVARRETE, M. Fernández de (comp.) – *Documentos relativos a Antonio Pérez*. In *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. XII. Madrid, Viuda de Calero, 1848; *Legitimación de Antonio Pérez. Relación sumaria del discurso de las prisiones de Antonio Pérez. Breve noticia de Gonzalo Pérez*. In *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. XIII. Madrid, Viuda de Calero, 1848; LANDEIRA, M. – *Extractos de documentos originales sobre Antonio Pérez*. In *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. XV. Madrid, Imprenta Viuda de Calero, 1850; ESCUDERO, José Antonio – *Felipe II. El rey en el despacho*. «Boletín Oficial del Estado/ Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España». Madrid, 2019, pp. 216-233.

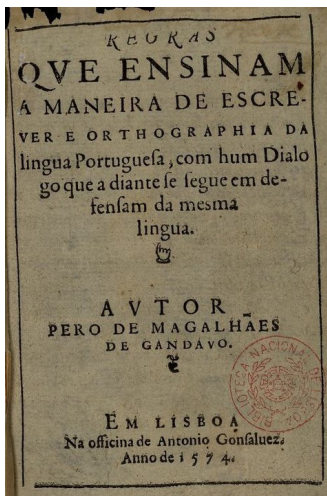
<sup>108</sup> ¿Quevedo?, *El chitón de las tarabillas*. In LÓPEZ-VÁZQUEZ, Alfredo Rodríguez (Estudio Introductorio y edición), Universidad de A Coruña, Lemir 24 (2020) – Textos, p. 402.

<sup>109</sup> ¿Quevedo?, *El chitón de las tarabillas...*, ob. cit., p. 418.

<sup>110</sup> VEJA, Lope de – *Obras Completas, Prosa, III. Epistolario I (1604-1633)*, Biblioteca Castro, Fund. Jose Antonio de Castro, 2008, p. 561.

<sup>111</sup> GARCÍA DE PASO, José Isidoro – *El problema del vellón en El chitón de las tarabillas*. «La Perinola: Revista de investigación quevediana», nº 6, 2002, pp. 323-362.

<sup>112</sup> *Novus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum...*, ob. cit., p. 234; BUJANDA, Jesús Martínez de – *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española...*, ob. cit., p. 923.



Maior admiração ainda desperta o expurgo da obra intitulada *Regras que ensinam a maneira de escrever a orthographia da lingua portuguesa* de Pero de Magalhães de Gândavo – ou Gandavo, segundo outros –, de 1574, que se pode considerar o primeiro tratado ortográfico propriamente dito da língua portuguesa e aquele que mais êxito editorial teve, até ao século XVIII<sup>113</sup>.

De facto, nele, não se consegue encontrar coisa alguma que possa ir contra a fé, contra a moral... Para além de muitas questões ortográficas, fonéticas, nos fólhos 21r-36v, aparece «HVM Dialogo em defensão da lingua Portuguesa, sobre a qual tem disputa hum Portugues com hum Castelhana, onde por se tratar desta materia vsa cada hum de

sua linguagem na maneira seguinte». Os nomes dos oponentes – que não são despidos de sentido: o português chama-se Petrônio e o espanhol Falêncio – são um sinal do teor dos diálogos. O discurso, com o declarado contraponto, pretende ser uma apologia da língua portuguesa com um cunho patriótico e nacionalista. O idioma espanhol, claro, é visto como uma ameaça, um perigo....

\*

Naturalmente, para o entendimento deste exercício censório teremos de compreender o contexto vivido pelo país e pela estrutura inquisitorial. Como já bem se mostrou, a relação do tribunal com a coroa – no tempo dos filipes – foi sempre tensa, contenciosa: foram as constantes tentativas de reforma, muitas vezes tendo o tribunal espanhol como referência; as dissensões provocadas pelos privilégios concedidos ou requeridos pelos cristãos-novos; as exigências relativas às receitas... E as pressões acentuaram-se no tempo de Filipe IV de Espanha que, apesar de não conseguir alterar o modo de proceder no tocante às causas da fé, conseguiu ter – como atrás vimos – uma enorme influência na cúpula inquisitorial<sup>114</sup>. Num tempo em que, em Portugal, se evidenciavam as

<sup>113</sup> *Inventario particular dos livros defezos...*, doc. cit., p. 75 v.; GANDAVO, Pero de Magalhães de – *Regras que ensinam a maneira de escrever a orthographia da lingua portuguesa: com hum Dialogo que a diante se segue em defensão da mesma lingua*. Lisboa: Antonio Gonsalves, 1574; AA. VV. – *As Regras que ensinam a maneira de escrever a orthographia da lingua portuguesa (1574) de Pero de Magalhães de Gandavo* – Estudo introdutório e edição. Coleção «Ortógrafos Portugueses 1», Centro de Estudos em Letras / UTAD, Vila Real, 2019.

<sup>114</sup> COELHO, António Borges – *Política, Dinheiro e Fé: Cristãos-Novos e Judeus Portugueses no Tempo dos Filipes*.

incomodidades, as contestações, os motins, e em que se tornou mais vinculada a vontade política de controlar e centralizar<sup>115</sup>, o tribunal português não evitou a sujeição e o comprometimento com os interesses da coroa. Proibindo, expurgando, tendo até o índice espanhol como cartilha, esteve ao serviço do controlo social, ao serviço da preservação do *status quo*... Este «Inventario particular dos livros defezos que se separarão de toda a livreria do conego Vicente Nogueira» testemunha bem estes tempos e estas vontades...

Na falta de maior clareza, não conseguimos arrear a hipótese de a referida obra de Gândavo – escrita em 1574, dedicada ao jovem rei D. Sebastião, com a vontade de dignificar, de superiorizar, até, a língua portuguesa relativamente à castelhana – ao contrário de Bartolomeu Ferreira que, nesse ano de 1574, viu tudo aquilo como «lícito e proveitoso», não encontrando nada «contra a fee e bons costumes» – fosse vista, agora, pelos zelosos inquisidores, como tendo sementes de insurreição que, neste contexto, convinha reter...

Artigo recebido em 02/10/2022

Artigo aceite para publicação em 11/11/2022

«CADERNOS DE ESTUDOS SEFARDITAS», 1 (2001), pp. 101-130; MEA, Elvira Cunha de Azevedo – *Resistência Sefardita ao Santo Ofício no Período Filipino*. «CADERNOS DE ESTUDOS SEFARDITAS», 2 (2002), pp. 47-58; CODES, Ana Isabel – *Che si riduca al modo di procedere di Castiglia. El debate sobre el procedimiento inquisitorial português en tempos de los Austrias*. «Hispania Sacra», vol. LIX, nº 119 (2007), pp. 243-268; PULIDO SERRANO, Juan Ignacio – *Os Judeus e a Inquisição no Tempo dos Filipes*. Lisboa: Campo da Comunicação, 2007; CODES, Ana Isabel – *O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder*. «Revista de História da Sociedade e da Cultura», 9, Centro de História da Sociedade e da Cultura, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009, pp. 160-161.

<sup>115</sup> SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *História de Portugal – Volume IV – Governo dos reis espanhóis (1580-1640)*. 2ª edição. Lisboa: Editorial Verbo, 1990, pp. 114-124.

## «MAS IA TIEMPO ES QUE ENBÍE EL SEÑOR SU ÁNGEL CON AZOTES»: LA INFLUENCIA DE LAS CRIATURAS CELESTES EN MARÍA DE AJOFRÍN (?-1489)\*

MARÍA GONZÁLEZ-DÍAZ  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
DOI: <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a2>

[margon82@ucm.es](mailto:margon82@ucm.es)

**RESUMO:** El propósito del artículo es estudiar a los ángeles que aparecen en las obras sobre una de las mujeres con fama de santidad que tuvo una mayor transcendencia en la Castilla tardomedieval: María de Ajofrín (?-1489), quien fue una beata jerónima del convento de San Pablo de Toledo. La revisión de los escritos acerca de esta visionaria (la *Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín* y sucesivas hagiografías, alguna incluida en el *Flos sanctorum*) permite, por un lado, ampliar el conocimiento que se tiene sobre su autoridad espiritual al explicar los ejercicios de crueldad que llevaron a cabo los ángeles; y, por otro lado, apuntar las diferencias que estos seres celestiales presentan respecto a los que marcaron las trayectorias vitales de otras religiosas cuya importancia para el canon literario español se está rescatando en la actualidad.

**PALAVRAS-CHAVE:** Edad Media; santas vivas; María de Ajofrín; cuerpo sufriente; ángeles; azote.

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to study the angels that appear in the hagiographies about María de Ajofrín (?-1489), who was a Hieronymite religious from the convent of San Pablo in Toledo. A review of the writings about this visionary (the *Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín* and successive texts, one of which are included in the *Flos sanctorum*) allows us, on the one hand, to expand our knowledge of the spiritual authority of this woman by explaining the exercises of cruelty carried out by her angels; and, on the other hand, to point out the differences that these celestial beings present with respect to those who marked the life trajectories of other women whose importance for the Spanish literary canon is currently being recovered.

**KEYWORDS:** Middle Ages; living saints; María de Ajofrín; suffering body; angels; lash.

\* Este artículo se enmarca en el Proyecto I+D *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino* (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España y dirigido por Rebeca Sanmartín Bastida. Asimismo, se ha llevado a cabo gracias al programa de Ayudas para la Formación de Profesorado Universitario (FPU20/03453) del Ministerio de Universidades de España.

## A la memoria de Florencio Sevilla Arroyo

### Introducción

Si nos circunscribimos al ámbito peninsular, no es de extrañar que en la aproximación a las relaciones que se establecieron en el pasado entre la mística y las mujeres resuenen en nuestra cabeza nombres tales como el de la mismísima Teresa de Jesús (1515-1582). Prueba de esto último son los numerosos trabajos que la han abordado, a ella y al fenómeno visionario de la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, desde ámbitos disciplinares muy diversos<sup>1</sup>. No ha ocurrido lo mismo, en cambio, con aquellas que vivieron durante la época de los Reyes Católicos pues, si bien se trató de figuras que gozaron de una gran autoridad, un repaso a la bibliografía publicada nos advierte de que hasta hace poco tiempo eran unas auténticas desconocidas fuera de la historia de la Iglesia<sup>2</sup>. Afortunadamente, esta laguna empezó a ser cubierta por expertos que se han ocupado de analizar la espiritualidad femenina medieval en Castilla<sup>3</sup>. De este modo, han presentado a las que hoy conocemos como «santas vivas»<sup>4</sup>, es decir, a un grupo de mujeres que siguieron un modelo de santidad basado en el ayuno

extremo, la penitencia radical, los éxtasis eucarísticos, la entrega al prójimo y, especialmente, en carismas como estigmatizaciones y profecías que las dotaron de una considerable influencia en la corte, y cuyo paradigma fue la dominica italiana Catalina de Siena (1347 y 1380)<sup>5</sup>. Entre las representantes de este modelo de santidad, basado más en lo sobrenatural que en las virtudes, encontramos a la franciscana Juana de la Cruz (1481-1534) y a la dominica María de Santo Domingo (?-1524) y unos años antes, cuando aún no había trascendido a la esfera pública, a María de Ajofrín (?-1489), en la que se centra este trabajo<sup>6</sup>.

María de Ajofrín, hija de Pedro Martín y Marina García, nació en fecha desconocida en el siglo XV en la villa de Ajofrín, provincia de Toledo. Como otras mujeres carismáticas de su tiempo, rechazó el matrimonio concertado por su padre<sup>7</sup> y, siguiendo su vocación religiosa, decidió entrar a la temprana edad de quince de años en la casa dependiente del monasterio de la Sisle que funda María García (1340-1426)<sup>8</sup>. Dicho beaterio, vinculado a la tutela espiritual de los jerónimos, es el que albergó la actividad visionaria de la santa toledana hasta su muerte el 17 de julio de 1489.

Como ha expuesto Celia Redondo Blasco en reiteradas ocasiones, el relato hagiográfico de María de Ajofrín fue conocido gracias a la labor de su segundo confesor y prior de la Sisle, Juan de Corrales, a quien ella misma transmitía oralmente sus revelaciones<sup>9</sup>. Del relato no se ha conservado el original, pero sí una copia manuscrita elaborada por fray Bonifacio de Chinchón en la primera mitad del siglo XVI. Esta copia, la *Vida de la bienaventurada virgen María de*

<sup>1</sup> Destacamos por su actualidad y sus novedosas aportaciones el trabajo de LEWANDOWSKA, Julia – *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2019. Mencionamos también a OROZCO, Emilio – *Mística, plástica y barroco*. Madrid: Planeta, 1978, GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor – *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978, BARANDA, Nieves – *Mujeres y escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable*. «Litterae. Cuadernos sobre Cultura Escrita», n.º 3-4 (2003-04), pp. 61-83, CERTEAU, Michel de – *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela, 2006, SÁNCHEZ, Manuel Diego – *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008, BALLTONDRE, Mónica – *Éxtasis y visiones: La experiencia contemplativa de Teresa de Jesús*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2012, ALABRÚS, Rosa María; GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo – *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra, 2015 y ATIENZA LÓPEZ, Ángela (coord.) – *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2018 pues, aunque no pretendemos establecer una visión panorámica dada la inmensa bibliografía sobre el tema aparecida hasta la fecha, consideramos que se trata de investigaciones fundamentales.

<sup>2</sup> SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La emergencia de la autoridad espiritual femenina «ortodoxa»: el modelo de María de Ajofrín*. «Hispania Sacra», vol. 72, n.º 145 (2020), pp. 125-135 (pp. 125-126).

<sup>3</sup> Son imprescindibles los trabajos pioneros de MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela – *Santas y beatas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid / Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1994 y SURTZ, Ronald E. – *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995. Asimismo, es necesario atender a SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012 (reed. Londres: SPLASH, 2017). Sin embargo, insistimos en la idea de que, pese a que estas mujeres han sido más estudiadas en las tres últimas décadas, continúan formando parte de los márgenes de la historia, como prueba, por ejemplo, su ausencia en los manuales de literatura. Por ende, se torna preciso seguir realizando investigaciones que contribuyan a su rescate.

<sup>4</sup> El término «santas vivas» fue acuñado por Gabriella Zarrí para referirse a un paradigma italiano de características semejantes, esto es, mujeres que mostraron una relación corte-convento y que entre sus carismas contaban con el don de profecía; véase ZARRI, Gabriella – *Le sante vive: Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

<sup>5</sup> La vida de Catalina de Siena fue difundida en Castilla gracias al mecenazgo del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Los motivos por los que la dominica se convirtió en la cabeza visible de esta genealogía mística se detallan en CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca – *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2021, p. 30. Además, para una mayor profundización en este asunto véase ACOSTA-GARCÍA, Pablo – *Santas y marcadas: itinerarios de lectura modelicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros*. «Hispania Sacra», vol. 72, n.º 145 (2020), pp. 137-150 y ACOSTA-GARCÍA, Pablo – «En viva sangre bañadas»: *Caterina da Siena y las vitae de María de Ajofrín, Juana de la Cruz, María de Santo Domingo y otras santas vivas castellanas*. «Archivo italiano per la storia della pietà», vol. 33 (2020), pp. 143-172.

<sup>6</sup> El modelo anterior, que excluía en gran medida las vivencias sobrenaturales, fue protagonizado por María García (1340-1426). En este sentido, para comprender la evolución de los modelos de santidad pueden revisarse los trabajos que conforman el volumen MORRÁS, María (coord.) – *La construcción de la santidad femenina de los siglos XV al XVII*. «Medievalia», vol. 18, n.º 2 (2015).

<sup>7</sup> También Juana de la Cruz declinará la opción de casarse con el hombre que escogió su padre y, para ello, escapará al convento de Santa María de la Cruz de Cubas de la Sagra disfrazada con ropas de varón.

<sup>8</sup> Entre los patronos hagiográficos descritos por Ángel Gómez Moreno se encuentra el modelo de «santa-niña» que siguieron muchas de estas mujeres castellanas del Bajomedievo; véase GÓMEZ MORENO, Ángel – *Claves hagiográficas de la literatura española (del «Cantar del mío Cid» a Cervantes)*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2008, pp. 97-114.

<sup>9</sup> REDONDO BLASCO, Celia – *La reconstrucción del santo medieval post-trento: el caso de María de Ajofrín*. En QUILES GARCÍA, Fernando; GARCÍA BERNAL, José Jaime; BROGGIO, Paolo; FAGIOLO, Marcello (eds.) – *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el barroco iberoamericano*. Sevilla: Enredars, 2018, t. II, pp. 77-90 (pp. 78-79) y REDONDO BLASCO, Celia; GARCÍA SUÁREZ, Pedro – *La experiencia visionaria de María de Ajofrín*. «Archivo italiano per la storia della pietà», vol. 33 (2020), pp. 43-67 (pp. 44-45).

Ajofrín, se encuentra en la Real Biblioteca de El Escorial (signatura C-III-3, fols. 192r-231v), posee algunas adiciones (sobre todo milagros acontecidos tras la muerte de la beata) y sirvió de texto base tanto para los cronistas jerónimos Pedro de la Vega (*Chronicorum fratrum Hieronymitani ordinis* de 1539 y su traducción posterior *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo*), Juan de la Cruz (*Historia de la Orden de San Jerónimo* de 1591) y José de Sigüenza (*Historia de la Orden de San Jerónimo* de 1605) como para Alonso de Villegas (*vida* de María Ajofrín en la *Adición a la Tercera parte del Flos sanctorum* de 1588) y Francisco de Ajofrín (*vida* de María en el capítulo quinto de la segunda parte de la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*)<sup>10</sup>.

En el marco de las observaciones previas, cabe decir que las razones que fundamentan la relevancia y, por ende, la motivación para elaborar este artículo, son tres. En primer lugar, no contamos con ninguna investigación que haya abordado de forma integral la relación entre las santas vivas castellanas y los ángeles, es decir, atendiendo a la presencia de estos seres celestiales en el conjunto de los testimonios que de ellas nos han llegado. Por el contrario, existen multitud de trabajos que han explicado la historia de los ángeles en las distintas culturas a lo largo de los siglos<sup>11</sup>; obras en las que se ha tratado de especificar el origen de la vinculación entre los ángeles y los santos<sup>12</sup>; y artículos que se refieren parcialmente a los ángeles y las santas vivas desde la perspectiva *queer*<sup>13</sup>, la perspectiva iconográfica<sup>14</sup> y la perspectiva performativa y teatral<sup>15</sup>. En segundo lugar, si bien en estos últimos estudios se han abordado episodios concretos en los que se vislumbra la importancia de los ángeles en los textos de o sobre estas religiosas, la mayoría se han centrado en el caso particular de Juana de la Cruz.

<sup>10</sup> En el *Catálogo de Santas Vivas* se han editado los relatos sobre María de Ajofrín que se produjeron hasta el siglo XVII, esto es, la copia de fray Bonifacio de Chinchón (vida manuscrita 1), el de Juan de la Cruz (vida manuscrita 2), los de Pedro de la Vega (vida impresa 1 y vida impresa 2), el de Alonso de Villegas (vida impresa 3) y el de José de Sigüenza (vida impresa 4). Además, está allí editada la *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo e Historia de sus antigüedades* de Francisco de Pisa (vida impresa 5), que es una enumeración de santos. A estos siete textos se circunscribe principalmente el análisis de este artículo y no al escrito de Francisco de Ajofrín, donde se observa un cambio de discurso debido a la posterioridad con la que fue elaborado. Sin embargo, se revisan también los episodios angélicos que contiene la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*.

<sup>11</sup> KECK, David – *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1998 y BUSSAGLI, Marco – *Ángeles. Orígenes, historias e imágenes de las criaturas celestes*. Madrid: Everest, 2007.

<sup>12</sup> HAHN, Scott W. – *Ángeles y santos*. Madrid: Patmos, 2019.

<sup>13</sup> BOON, Jessica A. – *At the Limits of (Trans)Gender: Jesus, Mary, and the Angels in the Visionary Sermons of Juana de la Cruz (1481-1534)*. «Journal of Medieval and Early Modern Studies», vol. 48, (2018), pp. 261-300.

<sup>14</sup> SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *Un episodio en la vida de Juana de la Cruz: Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI*. «Edad de Oro», vol. 38 (2019), pp. 55-74.

<sup>15</sup> SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; MASSI, Francesc – *La Danza de Espadas en el Libro del Conorte de Juana de la Cruz*. «Revista de Poética Medieval», vol. 31 (2017), pp. 15-38 y SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La puesta en escena de la historia sagrada a comienzos del siglo XVI: La batalla de los ángeles en la dramaturgia visionaria de Juana de la Cruz*. «Renaissanceforum: Tidsskrift for renaissanceforskning: Journal of Renaissance Studies», vol. 13 (2018), pp. 185-210.

Y, en tercer lugar, el tema de la posesión demoniaca ha atraído más a quienes se han acercado a este tipo de figuras y escritos<sup>16</sup>. Por todo ello, en las páginas que siguen se pretende demostrar que la angelología contribuye a ahondar en el conocimiento de esta visionaria castellana que presenta un tipo de devoción todavía no suficientemente explorado por la crítica.

### Los ángeles en la vida y la escritura de María de Ajofrín

Quien se haya adentrado en las hagiografías de las santas vivas castellanas que han sido editadas en el *Catálogo* sabe que, en términos generales, son muchas las veces que en ellas se aprecian referencias celestiales. Tal es así que son pocas las *vidas* que alcanzan una extensión considerable en las que no se dejan ver ángeles que, descendiendo de los cielos, se aparecen ante estas mujeres siguiendo los roles que según el cristianismo desempeñan<sup>17</sup>, esto es, el rol contemplativo, que consiste en rezar, reflexionar y adorar: «e vido a Nuestro Señor Jesuchristo como quando salía del sepulchro, muy hermoso e alegre, e florido e resplandeciente, e muchedumbre de ángeles çercados de su Real Magestad, que le adoravan e serbían de muchas maneras de servicios, e tañían y cantavan muy dulçemente»<sup>18</sup>; y el rol activo, que se basa en cumplir los mandatos de Dios en la tierra o, en otras palabras, en trabajar para otros, curar y enseñar: «deste gusano preguntó la santa al ángel que la iba guiando qué era, y la respondió que aquel gusano era el que llaman de la conciencia, que está oyendo el alma del cuitado pecador antes y después que acomete el mal»<sup>19</sup>. No obstante, el examen detallado de estas criaturas celestes revela una serie de cuestiones que deben ser precisadas para poder comprender su naturaleza. Lo primero es que no todas las menciones al campo semántico de los ángeles hacen alusión a ángeles reales o concretos, por el contrario también aparecen términos angélicos bien porque conforman los nombres religiosos de estas mujeres: «Paula de los ángeles»; bien porque son empleados para mentar un día señalado: «el día de Sant Miguel»<sup>20</sup>,

<sup>16</sup> PAZ TORRES, Margarita – *Sobre mujeres, demonios y visionarias: la construcción de la santidad en torno a un manuscrito inquisitorial (1677-1681)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2021. Tesis doctoral.

<sup>17</sup> Para conocer los roles angélicos en la religión cristiana véase JONES, David Albert – *Angels: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 85 y GONZÁLEZ HERNANDO, Irene – *Los ángeles*. «Revista Digital de Iconografía Medieval», vol. 1, n.º 1 (2009), pp. 1-9 (p. 3).

<sup>18</sup> LUENGO BALBÁS, María; ATENCIA REQUENA, Fructuoso (eds.) – *Juana de la Cruz* [Ms. Esc. K-III-13. fols. 1r-137r]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019 (modificado 2022).

<sup>19</sup> MARCHANTE, Lara (ed.) – *María de Ajofrín* [de José de Sigüenza]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017 (modificado 2020).

<sup>20</sup> MORRÁS, María (ed.) – *María de Ajofrín* [de Pedro de la Vega]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de

describir el aspecto físico de alguien: «el angélico rostro tuyo»<sup>21</sup> y calificar el comportamiento ejemplar de un sujeto:

Entre otras riquezas que estaban en el templo de Salomón que grandemente le hermozeaban eran dos querubines que, por mandado de Dios, puso Moisés a los lados de la Arca; y puede asimilarse a ellos dos benditas mujeres, ambas Marías y doncellas, por donde dice bien con ellas el nombre de querubines o ángeles, pues lo que en el cielo es ser ángeles en la tierra es ser vírgenes, semejando los vírgenes a los ángeles. Están a los lados del Arca, esto es, muy juntas a Dios, no solo por su encendida caridad sino por el estado de monjas que tuvieron, que está muy conjunto con Dios<sup>22</sup>.

En cuanto a la segunda cuestión, a pesar de que la mayoría de los ángeles reales o concretos cumplen los roles sugeridos, es posible notar diferencias sustanciales entre los que se dejan ver en los manuscritos e impresos de las religiosas. De esta manera, el ángel que mayor protagonismo cobra en Juana de la Cruz es Laurel, su ángel de la guarda o custodio<sup>23</sup>:

[...] Yo me vi en un lugar oscuro, donde huve mucho temor, y apareció allí un ángel lleno de resplandores, que alumbró aquellas tinieblas, al qual después acá he conocido que hera el sancto ángel mi guardador. Empero no le osé hablar ni preguntar, mas mirávale, que se gozava e deleytava mi ánima de verle tan hermoso. E conociendo él el demasiado temor que yo tenía, hablome, diziendo: 'No ayáis miedo ni temor'<sup>24</sup>.

En cambio, los que destacan en María de Santo Domingo son, sin ninguna duda, los que la acompañan mediante el canto y el baile: «Que al testigo le pa-

Madrid, 2020.

<sup>21</sup> SANTO DOMINGO, María de – *El Libro de la Onación de María de Santo Domingo. Estudio y Edición*. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria (eds.). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2019, p. 149.

<sup>22</sup> CORTÉS TIMONER, Mar (ed.) – «*María García [de Alonso de Villegas]*. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2021.

<sup>23</sup> Los ángeles de la guarda se sitúan en la última orden de la tercera jerarquía celeste, es decir, son los que se encuentran más alejados de Dios por ser sus intermediarios en la tierra, presentándose ante las personas para ayudarlas, guiarlas o reprenderlas. Si se quiere profundizar en las funciones de las distintas órdenes celestiales, véase AREOPAGITA, Pseudo Dionisio. *La Jerarquía celeste*. En MARTÍN, Teodoro H. (ed.) – *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2017, pp. 103-155.

<sup>24</sup> «*Juana de la Cruz*» [Ms. Esc. K-III-13. fols. 1r-137r], ed. cit.

recía que la dicha Sor María, según ella daba a entender, aunque fuera en raptó, danzaba con Cristo y con los ángeles demasiadas veces; y, por cierto, que eso de bailar lo hacía con muchísima gracia»<sup>25</sup>.

En el caso de los ángeles de María de Ajofrín, se perciben diferencias sustanciales no solo respecto a los de la franciscana y la dominica, sino a los que se hallan en los textos de sus propias compañeras de orden. Esta diferencia reside, inicialmente, en la relevancia que adquieren, la cual queda reflejada en la cantidad de contextos en que interactúa con ellos frente a las demás<sup>26</sup>, pero también en el modo en que tienen de obrar, pues sus ángeles pueden considerarse «otorgadores de azotes» en la medida en que la reprenden con dureza, siguiendo los designios divinos<sup>27</sup>. Ante este hecho, cabe preguntarse a qué se deben los ejercicios de violencia que emprenden y si es posible relacionarlos con lo que hasta el momento se ha propuesto sobre ella.

### 1.1 El cuerpo sufriente de María

En su trabajo *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*, Victoria Cirlot y Blanca Garí afirmaron: «En el cuerpo sufriente de Cristo, la mujer se contempló a sí misma»<sup>28</sup>. Una afirmación que concebía la corporalidad femenina como indudable indicio de santidad y que, como ha demostrado la crítica en reiteradas ocasiones, es imprescindible en la aproximación a la trayectoria visionaria de la santa toledana. Vayamos por partes.

Las primeras visiones que experimentó María de Ajofrín fueron, como veníamos diciendo, reveladas exclusivamente a Juan de Corrales, lo que pone en evidencia que la beata decidió no hablar por verse atrapada entre la delgada línea que en la época separaba la santidad de la herejía<sup>29</sup>. Además, como ha explicado Ángela Muñoz Fernández, guardó silencio porque algunas de sus visiones constituían «variaciones escénicas de un mensaje de radical crítica contra los vicios y

<sup>25</sup> LUNAS ALMEIDA, Jesús. *Historia del señorío de Valdecorneja en la parte referente a Piedrahita*. Ávila: Tipografía y encuadernación de Senén Martín, 1930, p. 168.

<sup>26</sup> En el anejo 1 se ha elaborado una tabla que recoge el número de menciones al campo semántico de los ángeles en todas las *vidas* de las jerónimas editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*.

<sup>27</sup> Juana de la Cruz recibirá también azotes, pero estos siempre vendrán de la mano de los demonios y no de los ángeles: «Todas las más veces que esta bienabenturada hablava al Señor en espíritu, e quando le da la gracia del soplo, le suplicava con grandes suplicaciones e ruegos le diese su Divina Magestad penas e dolores, e persecuciones muy rezias que padesçiese por su amor, assí de enfermedades como de ser atormentada de las criaturas de la Tierra, que todo sería su alegría e consolación: padesçer siempre pena y tormentos por su amor. Y así padesçió esta bienabenturada mientras bibió penas e persecuciones, e tentaciones espirituales, que algunas veces fue azotada de los demonios, e tanto, que las señales vieron en su cuerpo las religiosas muy grandes e crueles.» En «*Juana de la Cruz*» [Ms. Esc. K-III-13. fols. 1r-137r], ed. cit.

<sup>28</sup> CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca, *op. cit.* p. 42.

<sup>29</sup> REDONDO BLASCO, Celia; GARCÍA SUÁREZ, Pedro, *art. cit.* p. 62.

relajación en el que se hallaba inmerso el clero secular en la segunda mitad del siglo XV»<sup>30</sup>. No obstante, el secreto de estas últimas no duró para siempre, pues la presión que ejercieron tanto la corte celestial como el entorno clerical acabó procurando que diera a conocerlas. Esta confesión la situó ante el peligro que se derivaba de manifestar estar congraciada con una capacidad reservada para el hombre, esto es, la de ser portadora del mensaje divino. Por este motivo, la jerónima, al estilo de muchas otras religiosas que la precedieron, sorteó el conflicto en el que se vio inmersa por su género y consiguió legitimar su palabra asimilando su dolor corporal al de Cristo o, dicho de otra manera, trató de hacer ver que sus estigmas eran un signo que le confería autoridad espiritual:

Y calló la sierva de Dios nueve meses que no habló palabra destas cosas, mas su corazón con gemidos y sospiros no callava delante del Señor. ¡O cuánto es el Señor piadoso a los santos! ¡Y a los que presumen de sí abaxa y a los humildes y que esperan en Él levanta del polvo! Pues vencido el Señor por sus plegarias, plúgole de la visitar en muchas maneras y demostrar en ella tales señales que todos creyessen que era por Él visitada, haziéndola parçionera e remedadora de los tormentos y Passión que su Hijo, Nuestro Señor Jesu Christo, passó en la su Sancta Passión con señales tan manifiestas que no fueron vistas tales en nuestros tienpos y aun en pocos de los sanctos passados, según parecerá adelante<sup>31</sup>.

En la línea de lo expuesto, Rebeca Sanmartín Bastida dio un paso más en las teorías que hasta entonces se habían elaborado de la figura de María y determinó que, aunque compartió con Catalina de Siena y otras místicas europeas el liderazgo religioso que procede de la experiencia del cuerpo sufriente, se separó de ellas al pretender que el daño no solo recayera sobre sí misma, sino también sobre aquellos que la rodeaban:

Pero debo decir que encontramos un matiz interesante con respecto a sus antecesoras: según su hagiografía, María de Ajofrín quiere imponer a los otros los mismos latigazos que ella recibe por guardar silencio sobre sus revelaciones. Es decir, la autoridad aquí se proyecta no solo ejerciendo violencia sobre su cuerpo sino también sobre los demás [...]»<sup>32</sup>

<sup>30</sup> MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *op. cit.* p. 123.

<sup>31</sup> «María de Ajofrín» [de Pedro de la Vega], *ed. cit.*

<sup>32</sup> SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La emergencia de la autoridad espiritual femenina...*, *art. cit.* p. 128.

Sin embargo, pese a que los estudios elaborados hasta la fecha han permitido hermanar a María con las religiosas que recurrieron al cuerpo para probar la validez de su discurso, se ha pasado por alto una cuestión que requiere ser revisada y que ya sugerimos en el apartado previo: existen episodios que confirman que cuando sus visiones quedaron atestiguadas por medio de los padecimientos físicos (suyos o de los otros), estos fueron provocados por los ángeles. Analizamos a continuación los episodios en las *vidas* conservadas.

## 1.2 Ejercicios de crueldad angélicos

Los episodios en que los ángeles de María de Ajofrín ejercen violencia o están vinculados a ella son tres: 1) el episodio en que María se pasea por la ciudad con el Niño Jesús en brazos, 2) el episodio en que María es llevada a juicio por ocultar lo que ha visto durante el trance y 3) el episodio en que María escribe unas cartas para demostrar la veracidad de sus revelaciones. Centrándonos en las *vidas* manuscritas e impresas del *Catálogo de Santas Vivas*, es importante indicar que los tres episodios pueden localizarse en la copia que fray Bonifacio de Chinchón hizo del relato de Juan de Corrales (vida manuscrita 1), en la crónica de Pedro de la Vega (vida manuscrita 2)<sup>33</sup> y en la de José de Sigüenza (vida impresa 4), pero no en la de Juan de la Cruz (vida manuscrita 2) ni tampoco en los textos de Alonso de Villegas (vida impresa 3) y de Francisco de Pisa (vida impresa 5)<sup>34</sup>. A este respecto, consideramos que la presencia o ausencia de los tres episodios en las hagiografías se debe a dos factores que examinó Celia Redondo Blasco en su artículo dedicado a la evolución de los relatos sobre la beata. En primer lugar, el momento de creación: el original de Juan de Corrales es anterior al Concilio de Trento (1545-1563), mientras que las crónicas jerónimas y los escritos que se basaron en el mismo son, a excepción de la de Pedro de la Vega, posttridentinos. Y, en segundo lugar, las variantes que cada autor aporta a la primera versión de la historia en base a la concepción que tenían sobre el fenómeno místico.

En lo que a Pedro de la Vega se refiere, la investigadora determina: «sigue

<sup>33</sup> En el análisis cotejamos la *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo* de Pedro de la Vega (vida impresa 2) y no la crónica latina de la que procede (vida impresa 1) pues, si bien la traducción está un tanto retocada respecto al original, no afecta sustancialmente a los ángeles.

<sup>34</sup> El anejo 2 recoge una tabla en la que se contabilizan las menciones al campo semántico de los ángeles en las *vidas* de María de Ajofrín editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*, es decir, en la que se enumeran los usos de términos angélicos y los ángeles reales o concretos. En este sentido, de las cincuenta y ocho menciones a ángeles reales o concretos solo diecisiete muestran ángeles que llevan a cabo ejercicios de crueldad, los cuales participan en los tres episodios comentados.

fielmente el relato de Juan de Corrales e, incluso, copia párrafos enteros. En este sentido, lo interesante en la evolución del concepto de santidad en la narración del primer cronista reside en los pasajes silenciados y no en las variantes de autor»<sup>35</sup>. Por ello, podemos sostener que la incorporación de los episodios angélicos violentos se debe a que, cuando el jerónimo redactó y tradujo su *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo*, no se había producido un cambio de mentalidad tan evidente. Por su parte, que Juan de la Cruz y Alonso de Villegas omitieran los episodios está relacionado con el año de la escritura pero, además, en el caso del segundo autor es posible entenderlo, de nuevo, a partir de los argumentos de Celia Redondo Blasco sobre las modificaciones que hizo en la *Adición a la Tercera parte del Flos sanctorum*:

El toledano afirma seguir la narración de Corrales y comenta que, como ya hizo el jerónimo Pedro de la Vega, silencia algunos pasajes. En este caso, interesan aquellos pasajes que incluye y silencia. Así, su relato hagiográfico desvía su atención de las señales sobrenaturales. [...] No se relatan ni sus visiones ni su relación con la Inquisición, ni el milagro en que sufre una experiencia de crucifixión (ya tachado en el manuscrito de fray Bonifacio). Tampoco se narra ningún otro milagro, como su capacidad de escribir siendo iletrada: y simplemente se apunta que, tras su muerte, ocurrieron sucesos extraordinarios<sup>36</sup>.

En otras palabras, el hecho de que no se narren sus visiones supone que tampoco intervengan los ángeles que la azotan, ya que la acción de estos solo es necesaria en la medida en que verifica las mismas por medio del cuerpo doliente<sup>37</sup>. En cuanto a José de Sigüenza, aunque la *Historia de la Orden de San Jerónimo* es posterior al Concilio de Trento y se ven variaciones en comparación con la fuente, respeta los milagros, las capacidades sobrenaturales y el don profético de María de Ajofrín a diferencia de Alonso de Villegas<sup>38</sup>; de ahí que se narren los cruentos ejercicios de los seres celestes. No obstante, como se tratará de exponer después, detectamos ciertas disparidades en el segundo episodio respecto a la vida manuscrita 1 y la vida impresa 2. Por último, que

<sup>35</sup> REDONDO BLASCO, *art. cit.* p. 80.

<sup>36</sup> REDONDO BLASCO, *art. cit.* p. 83.

<sup>37</sup> Para aproximarse al estudio de las variaciones y censuras que se intuyen en la *Adición a la Tercera Parte del Flos sanctorum*, véanse los estudios CORTÉS TIMONER, Mar – *Censuras, silencios y magisterio femenino en la Adición a la Tercera parte del Flos sanctorum de Alonso de Villegas*. «Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad», n.º 1 (2021), pp. 183-210 y CORTÉS TIMONER, Mar – *La autoridad espiritual femenina en la Castilla bajomedieval y su reflejo en el Flos sanctorum de Alonso de Villegas*. «Dicenda: Estudios de Lengua y Literatura española», n.º 39 (2021), pp. 25-36.

<sup>38</sup> REDONDO BLASCO, *art. cit.* pp. 86-87.

la vida recogida en la *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo e Historia de sus antigüedades* de Francisco de Pisa sea una enumeración de santos y no una hagiografía propiamente dicha explica la exclusión de los episodios.

Adentrándonos ya en el primero de los episodios, es decir, en el que María se pasea por la ciudad con el Niño Jesús en brazos, es preciso decir que tiene lugar el octavo día de la Resurrección, cuando la jerónima es arrobada en espíritu y llevada ante la Virgen, quien le entrega a su hijo en los brazos y le pide que dé con alguien en la ciudad que los acoja. Dada la falta de hospitalidad con la que se topa, vuelve al lugar donde se encuentra la Reina de los Cielos y esta le advierte de que Dios enviará su ángel para que haga escarmentar con la muerte, el hambre y la enfermedad a las gentes de Toledo y, en especial, a los clérigos por su inaceptable comportamiento<sup>39</sup>:

[...] entrando a la çibdad llamava a las puertas que estaban çerradas y dava tres golpes a cada puerta e deçía estas palabras: «Abrí, que viene el Señor a posar en vuestra casa». E ninguno le abría e los que tenían las puertas abiertas corriendo las iban a çerrar, y deçían que no podían entrar allí porque estaban mui negociados con muchos libramientos, e otros decían que estaban mui depriessa e que no los podían reçibir. E desta manera anduvieron toda la çibdad que en ninguna casa hallaron posada. E bueltos por do fueron toparon con dos mugeres que iban caballeras en dos asnos e dos clérigos con ellas, e dixeron los dos clérigos a la muger que llevaba el niño en los braços: «Nosotros os acoxiéramos, mas vamos mui depriessa, mas mientra que venimos entraos en este establo». Y así le tomaron a Nuestra Señora el Niño de las manos de la dicha su sierva y con muchas lágrimas deçían así aquestas palabras: «Venido es el tiempo en el qual tan gran deshonra es venida a [e]l Hijo de Dios, mas ia tiempo es que enbie el Señor su ángel con azotes y aún que fiera a unos y a otros con espada, e a otros con pena de fuego». E dize más esta santa muger: que vio treçientas ánimas salidas de los querpos e no fueron más de tres al purgatorio de todas ellas, y las demás todas fueron al infierno. ¡Mas ay de aquellas que son pribadas de tan gran hermosura como es la magestad del Señor, e los sacerdotes que son dignos de maior reverencia que los ángeles, e por sus vicios son metidos en las honduras de las penas perdurables por su gran desconocimiento y vicios malos!<sup>40</sup>

<sup>39</sup> En el caso de los dos primeros episodios, se cita solo por la vida manuscrita 1 por ser la fuente original, pero en el *Catálogo de Santas Vivas* se puede comprobar que la vida impresa 2 y la vida impresa 4 narran los mismos pasajes de forma muy similar.

<sup>40</sup> REDONDO BLASCO, Celia (ed.) – *María de Ajofrín* [Ms. Esc. C-III-3, fols. 192r-231v]. En SANMARTÍN 41

La amenaza de la Virgen, cuentan las crónicas, se cumple tras la muerte de la visionaria:

Y se cumplió lo que dixo María de Ajofrín en la revelación quando le puso Nuestra Señora el niño en las manos sobre un paño de seda, y le dijo que vería gran mortandad en todos estos reinos. Y aquí se cunplió lo que dijo, que feriría el ángel a unos con açote y a otros con espada, y los otros con pena de fuego; a los que firió el ángel con azotes cunpliose: que se entiende de las hambres que uvo en todos estos reinos; a los que fería el ángel con espada, cunpliose: que uvo en todos estos reinos mui gran mortandad; a los que firió el ángel con pena de fuego, cunpliose: porque vinieron muchas bubas sobre muchos hombres y mugeres, los quales no podían ser sanos por los físicos<sup>41</sup>.

Por todo ello, del primer episodio se puede concluir que el sufrimiento causado por el ángel confirma la autenticidad de la visión.

En el segundo episodio, nuestra santa entra en trance y es llevada a declarar ante un juez, el cual la reprende por no haber hecho público lo que ha observado y oído en sus visiones. Como castigo por su conducta, manda un ángel para que la hiera con duros azotes:

Y ese dicho día hizo voto en la iglesia y prometió de no lo dezir a ninguna persona, e la noche siguiente fue robada en espíritu y fue llevada delante de un gran juez, de cara mui espantable, delante del qual estaban muchos, y de un braço la tomó el ángel San Miguel y del otro la tomó San Juan Evangelista, a los quales ella sentía gran devoción. Y como el juez gravemente la reprehendiese de su dureza y desobediencia, mandó a un ángel que le açotase; la qual fue tan duramente açotada por las manos y espaldas y los demás miembros del cuerpo, que apenas cabía ninguna cosa entre uno y otro miembro del cuerpo y no parecieron llagas ningunas ni ronchas, mas todo el cuerpo estaba maçerado, lo qual todo le duró en el cuerpo quince meses, poco más o menos, lo qual no leemos de santo ninguno que tal pasase<sup>42</sup>.

BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018 (modificado 2021).

<sup>41</sup> «*María de Ajofrín*» [Ms. Esc. C-III-3. fols. 192r-231v], ed. cit.

<sup>42</sup> «*María de Ajofrín*» [Ms. Esc. C-III-3. fols. 192r-231v], ed. cit.

De este modo, su cuerpo magullado constata no solo que las revelaciones son reales, sino que, pese a ser mujer, tiene la capacidad de recibir la palabra divina.

El tercer episodio da comienzo con una visión en la que María de Ajofrín es transportada a un claustro. En dicho claustro, la Virgen, primero, le cuenta los vicios de los malos sacerdotes y, más tarde, le ruega se lo comunique a quien proceda para que sus pecados no queden impunes. Ante sus palabras, la beata decide hablar con su confesor, pero este opta por no creerla hasta que le ofrezca una prueba de que aquello que dice es cierto. La prueba que le entrega es una carta redactada por mano de su ángel mas el confesor, al no saber ella escribir, piensa que lo está engañando<sup>43</sup>. La consecuencia es que María termina pidiéndole a Dios que lo azote:

Y así como ella era mui inocente, y como después se hablasen ella y su confesor, la sierva del Señor, fuerte así como león, lo increpó mui duramente de tal dureza e incredulidad de su corazón, mostrándole por razones mui claras que creiese sin dubda que ninguno escribió las cartas sino ella por su mano con el ángel. Y desde allí propuso ella en su corazón de rogar al Señor que por su misericordia tuviese por bien de la librar de tan grandes afrentas, y propuso en su voluntad de no hablar más destas cosas; y así lo hizo. Y suplicaba al Señor con gran firmeza y afinco que pusiese al dicho su confesor alguna evidente señal por que creiese, si fuese capaz de la ver, y si no fuese digno, le diesse duro azote por que creiese<sup>44</sup>.

Como es posible comprobar, este episodio se diferencia del primero y del segundo en dos aspectos. Por un lado, el ángel no provoca directamente la violencia, pero sí es la causa primera que la desencadena, pues María no acepta que su confesor dude de su papel en la composición de la carta. Por otro lado, tal y como indicamos en el apartado anterior siguiendo la interpretación de Rebeca Sanmartín Bastida, la petición a Dios la individualiza frente a otras santas vivas, ya que ejerce su autoridad a través del castigo físico que desea experimenten los demás. Asimismo, el episodio difiere de los otros dos en que, como adelantábamos, en la vida impresa 4 no existe la figura del ángel:

<sup>43</sup> En uno de sus artículos dedicados a la santa, Raquel Trillia aporta diversas razones a favor de que supiera escribir; véase *Queriendo escribir: el caso de la beata María de Ajofrín*. «Revista de la academia norteamericana de la lengua española», vol. 3, n.º 6 (2017), pp. 519-536.

<sup>44</sup> «*María de Ajofrín*» [Ms. Esc. C-III-3. fols. 192r-231v], ed. cit.

Sentose allí con harto deseo de hallar quién la escribiese su carta, porque ella no sabía, ni en su vida tomó pluma en la mano. Estando desta suerte, sin saber qué hacerse, vio que súbitamente resplandecía el papel y, sin saber quién ni cómo, sintía que le tomaron la mano y se la meneaban como para escribir<sup>45</sup>.

Esta omisión acerca el texto de José de Sigüenza a las otras *vidas* de María posteriores al Concilio de Trento, esto es, las que elaboraron Juan de la Cruz y Alonso de Villegas, pues las tres reflejan una clara disminución de las influencias celestiales<sup>46</sup>.

Para terminar con este apartado, analizamos los ejercicios de crueldad que llevan a cabo los ángeles de María de Ajofrín en la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*<sup>47</sup>. Ya anticipamos que en esta *vida* se trasluce un discurso distinto, pues las visiones de la religiosa no solo sirven para atacar los excesos del clero, sino para criticar a los judíos y los musulmanes. Es decir, hay un aprovechamiento de las fuentes por parte de Francisco de Pisa, quien lleva a término notorias alteraciones sobre el original. La muestra más significativa de ello es la narración de un trance de María en el que se dice vio cómo los judíos propiciaban latigazos a Jesucristo: «En otra ocasión, fue también arrebatada en un profundo éxtasis y vio a Cristo, vida nuestra, atado a la columna y que cruelmente le azotaban los judíos»<sup>48</sup>.

En relación con los tres episodios, si bien todos son relatados en este escrito del siglo XVIII, solo hay criaturas celestes que otorgan azotes a María igualando su cuerpo al de Cristo en el segundo de ellos:

Estando una noche en oración fue llevada a un tribunal donde presidía un juez severo y, pidiéndola cuenta del cumplimiento de sus órdenes, mandó a un ángel azotarla por desobediente. Fueron tales los azotes que se alcanzaban unos a otros, y así sus delicadas espaldas quedaron todas molidas y quebrantadas, aunque por de fuera no quedo señal alguna de la llaga ni cardenal. Este solo tormento le faltaba para

imitar a Jesús en su pasión sacrosanta. Tuvo grandes dolores la santa y le duraron cerca de año y medio, sufriendo por el Señor estos azotes de su mano<sup>49</sup>.

Por el contrario, en el primer episodio no son los ángeles los que hieren a la población de Toledo después de no haber dejado entrar en sus casas a la beata y al Niño Jesús:

Volvieron a la iglesia donde estaba la Virgen y, recibiendo a su bendito Hijo de las manos de la santa, refirieron los compañeros cuanto había pasado y Nuestra Señora, hablando con la sierva de Dios, dijo: «Ya has visto cuántos esfuerzos ha hecho mi Hijo para que los hombres le reciban y cuánta ingratitud ha hallado en ellos, por eso vendrá sobre ellos su ira y serán castigados, unos con duros azotes, otros con espadas agudas y otros ardientes llamas.» Desapareció la visión y, quedando afligida la santa, lo refirió a su confesor y de allí a poco se verificó puntualmente, pues no llovió en mucho tiempo, que fue un azote cruel, ni se cogieron los frutos, que fue una penetrante espada que quitó la vida a muchos y se siguió una peste contagiosa, a cuyas voraces llamas rindieron la vida cuasi infinitos, con otros trabajos que se siguieron en toda España pidiendo incesantemente la bendita santa al Señor mitigase su ira<sup>50</sup>.

Lo mismo ocurre en el tercer episodio, dado que el ángel escribe la carta por María, pero esta no quiere que su confesor pague por no dar crédito a sus palabras; es más, se conforma con implorar que sea otra persona la que transmita su revelación a los cargos eclesiásticos superiores:

Fue a ver el confesor a la santa y, sabiendo ésta su determinación, se la reprendió con la mayor severidad y, aunque siempre humilde, en esta ocasión revestida del celo santo que la animaba le habló con tal eficacia y libertad que bien conocía era cosa de Dios, pero no le pudo convencer por su gran pusilanimidad aunque, como veremos después, el Señor le castigó en el purgatorio por ese defecto. Quedó la santa muy acojonada y pedía al Señor eficazmente se valiese de otra persona que tuviese más autoridad o que moviese el corazón de su confesor para publicarlo<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> «María de Ajofrín» [de José de Sigüenza], *ed. cit.*

<sup>46</sup> Todo parece apuntar a que con la Contrarreforma los ángeles fueron desapareciendo de las *vidas* de estas mujeres. Este hecho puede comprobarse también si se compara la *vida* manuscrita de Juana de la Cruz, donde su ángel de la guarda ocupa un lugar central, con la *vida* sobre ella que se recoge en la *Adición a la Tercera Parte del Flos sanctorum*, en la que solo hay escasas menciones a los ángeles. No obstante, todavía es necesario realizar un trabajo que examine de forma exhaustiva este fenómeno.

<sup>47</sup> En el anejo 3 hay una tabla con las menciones al campo semántico de los ángeles que se han detectado en la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*.

<sup>48</sup> PISA, Francisco – *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*. En José María Rodríguez Martín (ed.). Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 1999, p. 135.

<sup>49</sup> PISA, Francisco, *ed. cit.*, pp. 121-122.

<sup>50</sup> PISA, Francisco, *ed. cit.*, p. 108.

<sup>51</sup> PISA, Francisco, *ed. cit.*, p. 112.

En resumidas cuentas, hay una evidente disminución de la presencia de los actos cruentos de los ángeles y, por ende, de las heridas y demás marcas corpóreas que legitimen el liderazgo espiritual de la jerónima toledana.

Sin embargo, existe un pasaje en esta *vida* de la centuria dieciochesca que no aparece en las hagiografías del *Catálogo* y que creemos interesante comentar. En él, se entrevé que el dolor de María se equipara al de Cristo por medio de un término angélico que califica el rostro de la primera:

Un día, meditando en la corona de espinas y los acerbísimos dolores que el Señor padeció en este paso, sintió en su cabeza tan recias punzadas, como si la pasaran con agudas y penetrantes espinas. Ni fue sólo representación, sino realidad; pues luego brotaron con violencia por todo alrededor muchas gotas de sangre viva y fresca. Duró *esto* por muchos días, de suerte que, lo vieron y notaron las demás religiosas, pues aunque ponía el mayor cuidado por ocultarlo, no podía, manifestándolo el Señor por medio de la sangre que la corría no pocas veces hilo a hilo por la cara, con admiración y pasmo de cuantos lo veían; y sucedía estar sereno su rostro, sin novedad alguna, y de repente brotar la sangre de sus sienes, frente y demás partes de la circunferencia y bañarse su angelical rostro con este precioso rosicler que la hacía aún más hermosa y agraciada<sup>52</sup>.

En otros términos, la identificación se produce en este contexto a partir del campo semántico de los ángeles, pero no de criaturas celestes reales o concretas, como veníamos viendo hasta ahora.

### Conclusiones

En suma, en este artículo se ha querido poner de manifiesto que la angelología se constata como un enfoque necesario para el estudio del pensamiento teológico de la todavía poco conocida María de Ajofrín. El análisis de los tres episodios en las *vidas* de la beata jerónima confirma los planteamientos enunciados hasta la fecha sobre el modo en que adquirió autoridad espiritual, esto es, a través de la asimilación de su dolor corporal con el que experimentó Cristo, como hicieron muchas de las místicas europeas que la precedieron, pero también del deseo de proyectar idénticos padecimientos en los demás, lo que marca una visible distancia con ellas. Asimismo, enriquece estos planteamientos mostrando que la violencia siempre está ligada a la acción de las criaturas

celestes, independientemente de que la ejerzan contra la propia santa o contra su entorno. Con todo lo dicho, queda probado que el estudio de los ángeles es, sin ninguna duda, un cauce abierto para futuras investigaciones que ayudarán a profundizar en lo que hoy en día se sabe acerca de otras religiosas castellanas del Bajomedievo.

### Anejos

| Jerónimas que aparecen en el <i>Catálogo de Santas Vivas</i> | Términos angélicos que no son ángeles | Ángeles reales o concretos | Total de menciones al campo semántico de los ángeles |
|--|---------------------------------------|----------------------------|--|
| Aldonza Carrillo   | 0                                     | 0                          | 0  |
| Catalina de los Reyes  | 1                                     | 0                          | 1  |
| Catalina de San Juan   | 0                                     | 0                          | 0  |
| Cecilia de Santa Catalina                                    | 0                                     | 0                          | 0  |
| Inés de Cebreros   | 0                                     | 1                          | 1  |
| Inés de Santa Catarina                                       | 0                                     | 1                          | 1  |
| Lucía de los Ángeles   | 1                                     | 0                          | 1  |
| Lucía de Santiago  | 1                                     | 0                          | 1  |
| Magdalena de la Cruz (2)                                     | 0                                     | 1                          | 1  |
| María de Ajofrín   | 11                                    | 58                         | 69   |
| María de la Cena   | 0                                     | 0                          | 0  |
| María de la Visitación                                       | 0                                     | 0                          | 0  |
| María de San Agustín   | 0                                     | 0                          | 0  |
| María de San Ildefonso                                       | 0                                     | 0                          | 0  |
| María García   | 5                                     | 5                          | 10   |
| Mencia de San Pablo  | 0                                     | 0                          | 0  |
| Paula de los Ángeles   | 1                                     | 0                          | 1  |
| Quiteria de San Francisco                                    | 0                                     | 0                          | 0  |
| Teresa de Guevara  | 0                                     | 0                          | 0  |

Anejo 1. Menciones al campo semántico de los ángeles en las *vidas* de las jerónimas del Convento de San Pablo de Toledo editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*

<sup>52</sup> PISA, Francisco, *ed. cit.*, pp. 115-116.

| Vidas de María de Ajofrín en el <i>Catálogo de Santas Vivas</i> | Términos angélicos que no son ángeles | Ángeles reales o concretos |                   |
|---|---------------------------------------|----------------------------|-------------------|
|   |                                       | No ejercen violencia       | Ejercen violencia |
| Fray Bonifacio de Chinchón (vida manuscrita 1)                  | 2                                     | 17                         | 9                 |
| Juan de la Cruz (vida manuscrita 2)                             | 1                                     | 3                          | 0                 |
| Pedro de la Vega (vida impresa 2)                               | 1                                     | 10                         | 5                 |
| Alonso de Villegas (vida impresa 3)                             | 4                                     | 0                          | 0                 |
| Fray José de Sigüenza (vida impresa 4)                          | 3                                     | 11                         | 3                 |
| Francisco de Pisa (vida impresa 5)                              | 0                                     | 0                          | 0                 |
|   | Total: 11                             | Total: 58                  |                   |

Anejo 2. Menciones al campo semántico de los ángeles en las *vidas* de María de Ajofrín editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*

| Vidas de María de Ajofrín fuera del <i>Catálogo de Santas Vivas</i>                    | Términos angélicos que no son ángeles |               | Ángeles reales o concretos |                   |
|--|---------------------------------------|---------------|----------------------------|-------------------|
|  | No hay violencia                      | Hay violencia | No ejercen violencia       | Ejercen violencia |
| Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín de Francisco de Ajofrín | 7                                     | 1             | 26                         | 1                 |
|  | Total: 8                              |               | Total: 27                  |                   |

Anejo 3. Menciones al campo semántico de los ángeles en la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín* de Francisco de Ajofrín

Artigo recebido em 30/09/2022  
 Artigo aceite para publicação em 15/11/2022

## MULHERES E SANTIDADE FINGIDA NO PORTUGAL MODERNO: AS MAZEDAS DO BEATÉRIO DO PADRE COUCEIRO

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL  
 UFBAHIA - CITCEM  
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a3>  
[leocoutinho1987@gmail.com](mailto:leocoutinho1987@gmail.com)

**RESUMO:** Os inquisidores, quando investigavam delitos de fingimento de santidade, tendiam a partir do pressuposto de que as mulheres eram, por sua natureza, levianas e amigas de boa opinião. Devido à sua crença nessa alegada suscetibilidade, tinham especial atenção em determinar se estas eram movidas pelo desejo de fama, a qual poderia ser obtida mediante a simulação de favores divinos. Conquanto o prestígio fosse um motivador importante, não era o único. Casos como os de Maria Mazeda e Guiomar Mazeda atestam a complexidade do fenômeno da santidade e permitem depreender que o fingimento poderia representar mais do que uma busca pelo destaque, até mesmo uma estratégia de sobrevivência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fingimento; Santidade; Portugal

**ABSTRACT:** The inquisitors, when investigating crimes of simulation of sanctity, leaned toward the assumption that women were naturally shallow and seekers of good opinion. Due to the general belief in this alleged susceptibility of them, the inquisitors had special attention in order to determine if those women were driven by the desire of fame, which could be obtained through the simulation of divine favors. Although prestige was an important motivator, it was not the only one. Cases like Maria Mazeda's and Guiomar Mazeda's show us the complexity of the phenomenon of sanctity and allow us to infer that simulation could be more than a pursuit of notoriety, even a survival strategy.

**KEYWORDS:** Simulation; Sanctity; Portugal

Em trabalho sobre a santidade feminina, Gabriella Zarri observa que esta, socialmente, «era valorizada e buscada tanto por meios lícitos, isto é, meios relevantes à própria natureza da fé religiosa, como pelos ilícitos». Esta afirmação remete à duplicidade que caracterizava o fenômeno no Período Moderno. Para a compreensão mais clara dessa importante forma de expressão cultural, é

\* O presente artigo é uma versão do capítulo 4 da tese de doutoramento intitulada «Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal seiscentista» (disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/27994>, acessado em 10/08/22). Agradeço ao Prof. Doutor Pedro Tavares pela leitura do rascunho deste artigo e pelas importantes sugestões.

necessário que, para além dos casos de santidade aprovada, sejam investigados também aqueles nos quais o «contramodelo» da santidade fingida aparecia<sup>1</sup>. É difícil traçar linhas claras que definam o carácter da santidade de um indivíduo, mesmo aquela considerada «aprovada». Isso se deve ao fato de que os indivíduos raramente se encontravam nos antípodas, fosse da santidade inquestionável, fosse do fingimento puro. No reverso da medalha, por mais contraditório que isso possa soar, veremos que era possível fingir santidade por querer e não conseguir ser mais santo, ou pelo desejo de imitar progressos espirituais de outros.

Por ora, é relevante analisar brevemente o que se entende por santidade fingida de modo a fornecer os instrumentais necessários para a compreensão do caso das terceiras franciscanas Maria de Santo Antônio (~1615-1642+), também chamada de Maria Mazeda, e sua mãe Guiomar Mazeda (~1601-1642+), as quais tinham, respectivamente, 26 e 40 anos quando da abertura dos seus processos (1641). Ambas trajetórias permitem visualizar as complexidades dos casos de simulação, bem como atestam a dificuldade em extrair uma confissão e/ou provar os alegados delitos, mesmo após minucioso exame. Como um dos doutores do Santo Ofício declarou, a matéria é «mui dilicada e difficutosa»<sup>2</sup>, o que se terá ocasião de verificar neste artigo.

### Santidade fingida

Passado o período de perseguição à Igreja de Cristo, já na Alta Idade Média e Idade Média Central, os modelos prevalentes eram os de abadessa santa e soberana piedosa. A mudança nesse arquétipo ocorreu no período tardomedieval, no qual Dinzlacher afirma ter se dado a «invasão mística», dentre cujas representantes podemos destacar as santas Brígida da Suécia e Catarina de Siena. Segundo o autor, desde o século XII, através das diversas *vita* e hagiografias, se pode reconstruir um «tipo quase ideal» de santa mística, dominante na Idade Média tardia, e que esteve presente até finais da época da Luzes.<sup>3</sup>

No período moderno, o arquétipo delineado acima passou a ser cada vez mais objeto de desconfiança das autoridades eclesiásticas. Pois, conforme Zarrri, na medida em que se desenvolveu a santidade «aprovada», concomitantemente definiu-se o que foi chamado de santidade «afetada». Enquanto aquela é

<sup>1</sup> ZARRI, Gabriella – *Female sanctity, 1500-1660*. In: HSIA, R. Po-chia (Org.) – *The Cambridge History of Christianity: Reform and expansion, 1500-1660*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007, p. 180. As traduções de obras em língua estrangeira no corpo do texto são minhas.

<sup>2</sup> Arquivo Nacional / Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício – Inquisição de Lisboa*, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 45v, II. Doravante será utilizada apenas a sigla do arquivo.

<sup>3</sup> DINZELBACHER, Peter – *Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo*. In ZARRI, Gabriella (org.) – *Finzione e Santità: tra medioevo ed età moderna*. Turim: Rosenberg & Seller, 1991, p.72.

caracterizada pela «heroicidade das virtudes morais e sociais, mais do que a presença de dons sobrenaturais», esta se aproxima do modelo místico tardomedieval. A partir de fins do século XVI, as tentativas de retomada deste ideal foram vistas com desconfiança e frequentemente associadas ao fingimento<sup>4</sup>.

Ainda conforme a mesma autora, desde finais do século XIV, os teólogos procuraram estabelecer regras que permitiam distinguir a «verdadeira» da «falsa» santidade, elaborando a ciência da *discretio spirituum* [discernimento de espírito], base que permitiria esperar dos inquisidores que, mais seguramente, desmascarassem a santidade «simulada».

Como é bem sabido, o controle das canonizações e a divulgação dos modelos aprovados, foram estabelecidos de maneira mais definitiva no período pós-tridentino<sup>5</sup>. Genericamente, pode dizer-se que, na esteira de um «processo de confessionalização», houve a busca por eliminar as «superstições» e enquadrar os desviantes por meio da Inquisição<sup>6</sup>. Além disso, a enorme influência exercida pelo confessor permitiu à Igreja Romana o estabelecimento do controle daquilo que Adriano Prosperi chama de «foro da consciência». Quando isto se efetivava, o indivíduo internalizava a norma e a disciplina sem a necessidade de uma imposição mais rígida<sup>7</sup>. A preocupação em disciplinar não se restringia à Igreja, mas foi uma nota crescente no período que se seguiu às Reformas. Isso se verificava, por exemplo, na busca por desmascarar e punir comportamentos que fugiam ao padrão como as «falsas viúvas», as «falsas virgens» e os «falsos mendigos»<sup>8</sup>.

O outro lado da vigilância inquisitorial sobre os casos de simulação era a «profilaxia» dos daqueles cuja santidade poderia ser considerada genuína, pois precisariam defender-se de acusações infundadas e proteger sua reputação. Isto não era tarefa fácil, mesmo para aqueles que, mais tarde, seriam considerados dignos de veneração e imitação, a exemplo de S. João da Cruz e S. Teresa de Jesus. Caro Baroja argumenta que a fama de virtude trazia consigo uma grande desconfiança de que poderiam ser embusteiros ou hereges. A seriedade disto era tal que poderia levar o santo a duvidar de si próprio<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> ZARRI, Gabriella – «Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri. In \_\_\_\_\_ – *Finzione e Santità*, p.15.

<sup>5</sup> ZARRI, Gabriella – *From prophecy to discipline, 1450-1650*. In \_\_\_\_\_; SCARAFFIA, Lucetta – *Women and Faith: Catholic religious life in Italy from late antiquity to the present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.100-101.

<sup>6</sup> ZARRI, Gabriella – *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turim: Rosenberg & Seller, 2000, p.17. Vide ainda HSIA, R. Po-Chia – *Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*. In: «Manuscripts», 25 (2007) e PRODI, Paolo – *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Cap. 6 - «A solução católico-tridentina».

<sup>7</sup> PROSPERI, Adriano – *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013. p.30.

<sup>8</sup> ZARRI – «Vera» santità, «simulata» santità...In \_\_\_\_\_ – *Finzione e Santità*, p.15.

<sup>9</sup> CARO BAROJA, Julio – *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los*

A complexidade do fenômeno não significa que não seja possível identificar indícios de uma santidade afetada e as prováveis razões que levavam ao fingimento. Também se considera a hipótese de que simulação poderia ser uma estratégia de sobrevivência numa época de poucas opções para mulheres pobres como as Mazedas.

### Abandono

Maria Mazeda era filha do lavrador e cristão-velho Matheus Simões, o qual, segundo a depoente, quando ela era «inda muito menina se foi [...] por esse mundo, sem nunca mais tornar»<sup>10</sup>. Deixando, portanto, a si e a sua mãe em estado de penúria. O processo de Guiomar Mazeda é mais detalhado sobre esta situação. A razão pela qual seu marido «se foi por hi alem», foi «por dividas que devia, depois de lhe vender tudo quanto tinha». Isto, possivelmente, teria ocorrido por volta de 1620, três anos após o seu casamento. Depois que o marido a abandonou, retornou à casa de sua mãe, onde ficou «recolhida». O termo utilizado não é gratuito e indica que estava a viver em condições que preservavam sua honra, quem sabe à espera do possível retorno de seu marido. O vocábulo também pode denotar que teria se tornado uma «beata», vivendo em reforma de vida e hábito, afastada das influências mundanas.

Após o falecimento de sua mãe e irmã «com quem se recolhia», Guiomar Mazeda recebeu sua herdade, «a fazenda dellas com que se sustenta e pagou algumas dívidas que devia», tendo, em seguida, ingressado na Ordem Terceira de São Francisco.

É provável que tenha tido que arcar com débitos deixados pelo marido, bem como tenha contraído outros para fazer face aos elevados custos para manter a si e a filha que lhe restara. Além dos proventos da fazenda, relatou outra fonte de renda: ela «ensinava a cozer algumas meninas»<sup>11</sup>. Além de lecionar este ofício, era possível que também executasse alguns trabalhos para fora, complementando assim seus ganhos. Não se encontrava, pois, em situação de mendicância, mas não deveria gozar de muita segurança financeira, em que pese afirmasse que «nunca lhe faltou o necessario para passar a vida»<sup>12</sup>.

*siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978, p.88.

<sup>10</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 112r, II. O documento é dividido em duas partes: a primeira vai até a página 52v, a partir daí a paginação se reinicia. Manteve-se a paginação original do documento, sinalizando-se qual das partes se trata.

<sup>11</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 15v-16r, I. Sobre isto, relatou ainda que «avera treze ou quatorze annos que se metteo na ordem dos terceyros e ensinava nesse tēpo hūas meninas, que largou so por ficar mais livre pera o serviço de Deus» (fl. 11v, I).

<sup>12</sup> Questionada pelo Santo Ofício se «as dittas revelações e vizões estava faltando necessario para passar a vida e por esta rezão tinha algũa melenconia (sic) ou fraqueza no corpo, e entendimento», considerando que a aparente

Somada à difícil situação financeira, carregava o estigma de não ter conseguido manter o seu matrimônio numa sociedade em que a responsabilidade pelo fracasso de um casamento era, muitas vezes, atribuída à mulher. Para autores quinhentistas como Fr. Luís de Leon e Fr. Antônio de Guevara, a «perfeita casada» deveria tolerar o marido, ainda que este fosse alcoólatra e violento<sup>13</sup>. Guiomar Mazeda parece ter sofrido abusos de seu cônjuge, pois relatou que esteve «algũa couza destrahida dos exerçios da virtude [...] pella tratar mal seu marido»<sup>14</sup>. Guevara dizia que: «se suporta [sufre], será com seu marido bem casada»<sup>15</sup>, mas as dívidas contraídas pelo esposo parecem ter posto um peso elevado demais ao já combalido matrimônio e os conselhos como os do dito padre não foram eficazes para mantê-lo.

As Mazedas encontraram um novo sentido através da vivência religiosa.

### Denúncia: o beatério do padre Couceiro em xeque

No ano do Senhor de 1638, ao dia 11 de fevereiro, na casa de despacho da Inquisição de Coimbra, o vigário da igreja de São Martinho da vila de Montemor-o-Velho, Pe. Manoel Carvalho, apresentou sua denúncia ao Santo Ofício. No seu relato, contou que Tomé Couceiro Lobo, bacharel em Direito, tornou-se padre após se enviuvar do seu segundo casamento. Muito embora fosse padre secular, costumava se vestir como terceiro franciscano. Relatou ainda que «edificou na ditta villa de junto as suas cazas hūa hermida de São Francisco, e por sua ordem se fazem algumas pessoas, assi homēns como mulheres da

privação alimentícia sofrida poderia trazer alguma influência nos êxtases e/ou «acidentes», responde «[...] nem no ditto tempo nem em outro algũ lhe faltou o necessario para passar a vida, e nunca por esta rezão teve fraqueza no corpo nem melenconia em seu entendimento». AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 147v, II.

<sup>13</sup> FERNÁNDEZ ÁLVAREZ – *Casadas, monjas, ramerias y brujas: la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*. Madrid: Espasa, 2010, p.144–145. Análise em outro trabalho uma situação de violência doméstica na qual o autor do «Agiológico Lusitano», Jorge Cardoso, em diapasão com as declarações do padre Guevara, louva a paciência da terceira franciscana Maria do Rosário (†1650) em suportar os maus-tratos do marido: «A terceira franciscana Maria do Rosário (†1650), cujos “paes [...] eraõ da mais humilde plebe”, antes de se tornar religiosa “mostrou admiravel paciencia, tolerando a mã vida, que seu marido (por largos annos) lhe deu, enchendoa de pancadas a toda hora, privandoa do sustento por vezes, & fechandoa muitos dias em obscura, & tenebrosa casa, sē ver luz”. Além do marido que a teria agredido por anos a fio, sua sogra e cunhada teriam contribuído para o sofrimento dela. Disse Jorge Cardoso que “em todas estas molestias he muito pera admirar a feminil fortaleza com que tolerava sem mais se queixar, antes dormindo no chão, louvava ao Altissimo” e ainda que, não fossem as vizinhas a acudirem-na com uma fatia de pão, “sem duvida estalãra a fome”». RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho – *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da reforma católica (1564-1700)*. Salvador: Sagga Editora, 2021, p. 86.

<sup>14</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 11v, I.

<sup>15</sup> FERNÁNDEZ ÁLVAREZ – *Casadas, monjas, ramerias y brujas: la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, p. 145. Vimos também que o interesse em buscar, através dos supostos dons de sua filha, se seu marido estava vivo e a consequente tristeza de Guiomar Mazeda ao «descobrir» que sua alma se encontrava no inferno, pode indicar que ainda estivesse, como «boa esposa», a esperar o seu regresso.

terceyra ordem de São Francisco». Por não ser frade menor, não teria poder para ordenar terceiros, ao que recorria a «hum frade comissario do mosteyro de Santa Christina». O Pe. Manoel Carvalho considerava perigosa a alegada situação, pois

[...] o ditto Thome Cousseyro chama a sua casa todos os dias aos terceiros e terçeyras da ditto villa e aos que querem ir està lendo livros de historias spirituaes e lhe fas praticas ensinandoos como hão de orar, e he publico na ditto villa que o ditto Thome Cousseyro lhes ensina, que não rezem as orações do Padre Nosso e Ave Maria, nem outra alguma que a Santa Madre Igreja ensina, e que tenham somente oração mental<sup>16</sup>.

O vigário acusava ainda Tomé Couceiro de trazer, para esse fim, «outra terceyra das partes de Leyria ou do Pombal [...]» a qual «se agazalha na ditto villa de Montemor, em casa de Briatis Cousseira prima do ditto Thome Cousseyro, a qual dizem que ensina a oração mental as outras terçeyras»<sup>17</sup>, sendo isto «notorio na ditto villa», o que, especialmente em se tratando de gente do vulgo, poderia representar um manifesto risco.

Além da questão da oração mental, «o ditto Thome Cousseyro dizendo todos os dias missa na sua hermidia dava a comunhão em todas ellas a algumas das dittas terçeyras, principalmente as dittas Mazedas» provocando «na ditto villa grande escandalo». Também apontava que as terceiras faziam votos de castidade e «outro voto particular de se não confessarem com outrem senão com o ditto Thome Cousseyro, e lhe tem feito tãobem voto de obediência a elle em tanto que nem vão ouvir missa, nem pregação, nem fazem romaria alguma nem vizita, sem liçença delle Thome Cousseyro»<sup>18</sup>. Com isto, o confessor estava centralizando em si o governo das terceiras, o que foi alvo de críticas dos teólogos do Santo Offício.

O vigário denunciava ainda, entre episódios de êxtase e ditos milagres, o cerne da peça acusatória de Maria Mazedra, a qual se terá ocasião de investigar com mais vagar:

*Disse mais que de hũ mês a esta parte ha fama na ditto villa que a ditto Maria Mazedra tem em casa do ditto Thome Cousseyro raptos, e que quando acorda delles, dis que foy levada em spirito a outra vida, e da novas das almas dos defuntos, dizendo que hũas estão no inferno e que não*

<sup>16</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedra”, fl. 51v-51r, I.  
<sup>17</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedra”, fl. 54v-55r, I.  
<sup>18</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedra”, fl. 51v; 54v, I.

*aproveyta fazeremlhe nada, e que outras mandão que so lhe digão missas a diferentes oragos, ou devações e numca as pessoas de cujas almas trata, e conforme ao que ella dis, escreve o ditto Thome Cousseyro escritos as pessoas a quem a ditto Beata nomea pera que as mandem dizer [...]»<sup>19</sup>.*

Apesar das duras acusações, ao que tudo indica, o Pe. Carvalho não nutria rancor em relação a um dos denunciados, antes parece ter tomado uma medida extrema por ver aquele «que era grande amigo particular» envolvido em situações que flertavam com a heresia, «e lhe pezava de elle [Tomé Couceiro] se occupar em semelhões couzas, das quaes o tem por vezes reprehendido sem aproveitar»<sup>20</sup>. O fato é que sua denúncia encontrou os ouvidos atentos do Tribunal, que deram início a uma cuidadosa investigação.

### **Maria Mazedra, mulher de «fraco juizo»**

Sabe-se pouco acerca da infância de Maria Mazedra. Nasceu em Montemor-o-Velho por volta de 1615 e, como vimos, tinha 26 anos à altura da abertura do processo. Segundo relata, teria começado a experienciar fenômenos extraordinários a partir dos nove anos. Eram «vizois de almas do purgatorio», bem como «outras varias aparições e vizões de anjos, da Santissima Trindade, e de Demonios, e que tivera por vezes raptos e extazis, em que ficava sem sentidos»<sup>21</sup>.

O quadro que se pintava de Maria de Santo Antônio foi geralmente favorável. Relatava-se que «tem fama de virtuozza, e era christã velha devota, e de ordinario gasta as manhãs na Igreja mas [é] moça pobre e de gente humilde, torta dos olhos, e alegre no seu modo de parecer, e ouviu dizer que desde pequena, tinha as vezes accidentes de gota coral». O termo empregado, segundo Bluteau, é uma forma vulgar «daquilo que os medicos chamaõ *Epilepsia*»<sup>22</sup>.

Izabel de Magalhães, moradora da mesma vila, a par de atestar que Maria Mazedra e sua mãe, Guiomar, eram «cristãs velhas e boas molheres», atribuiu outra característica a uma das terceiras: «a Maria Mazedra a tinha por muito

<sup>19</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedra”, fl. 52r, I. Note-se para o termo que utiliza – «beata» – para se referir à terceira, o qual, pelo tom da sua acusação, parece ter sido empregado em sentido depreciativo.

<sup>20</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedra”, fl. 54r-54v, I.

<sup>21</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedra”, fl. 63r, II.

<sup>22</sup> GOTA In BLUTEAU, Raphael – *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, v. 4, p.101. Bethencourt afirma que essa enfermidade também era associada à possessão de entidades espirituais, invocando, para sua cura, o Espírito Santo, considerado, dentro dessa lógica, um espírito mais poderoso. Noutros casos, alguns curandeiros recorriam às forças das trevas para o mesmo fim. BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 82-83.

simples, e fraca do juízo»<sup>23</sup>. A própria Guiomar, quando questionada acerca dos «raptos» e «extasis» da filha, argumentou que, ao seu parecer, «lhe vem os dittos raptos por ser muito doente, e fraca do miolo»<sup>24</sup>.

O cavaleiro-fidalgo Manoel da Lapa acresceu a constatação de que, em virtude do «fraco juízo», «o Demonio as pode enganar» com mais facilidade. Somava-se a isso a ideia corrente de que as mulheres eram mais suscetíveis aos ardis do Maligno<sup>25</sup>. No caso de Maria de Santo Antônio, não foi por falta de tentativas. O diabo se apresentava a ela de variadas maneiras, uma delas era «em forma de frades franciscanos e agostinhos e que lhe dezião que se não podia salvar ella ditta M<sup>a</sup> de Santo Antonio», sugerindo uma animosidade recebida dos membros da própria ordem. A terceira franciscana, porém, os enfrentava, relatando que «pelejava contra elles algũa ves» e simbolicamente os sobrepujava quando «os metia debaixo dos pés»<sup>26</sup>.

Guiomar Mazedada também teria recebido investidas infernais com algumas «falas interiores» as quais, dizia, «lhe parecião do demonio». As vozes chamavam-lhe «velhaca, e puta de seu confessor, e mais as outras, e que o seu confessor era cornudo, e outras palavras torpes semelhantes»<sup>27</sup>

A capacidade de Maria de Santo Antônio era subestimada por boa parte dos seus contemporâneos. O desenrolar do processo revelará que, talvez, não possamos considerar a terceira tão «simples» quanto a pintavam.

<sup>23</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 44r, I.

<sup>24</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 44v, I. O grifo está presente no documento.

<sup>25</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 43v, I. S. Teresa de Jesus, no Caminho de Perfeição, discorreu sobre as pequenas coisas de que o Maligno pode se utilizar para tentar as mulheres, as quais ela considerava possuir uma fraqueza natural. Ao mesmo tempo, justamente por ser mulher e por ter experiência, afirmava saber mais que os letrados nestas matérias e, portanto, procurava extirpar potenciais causas de tentação com mais afinco do que os varões fariam. JESUS, S. Teresa de – *Camino de Perfección (codice de El Escorial)*, prólogo, 3. In \_\_\_\_\_; LA MADRE DE DIOS, Efrén de – *Obras completas: edición manual. Madrid: Bibl. de Autores Cristianos, 2015*. Um reflexo inequívoco dessas ideias foi a pontificação de Fr. Manuel de Santo Atanásio: «Bastava somente ser molher para ser sujeito mais apto e occasionado a ser enganado do demonio, por duas cauzas [...]. A 1<sup>a</sup> he a muita credulidade das mulheres, por cuja cauza este sexo he mais facil para o engano, e muito mais facil se se veste de algũa specie de devação ou santidade. A 2<sup>a</sup> cauza he a fragilidade do mesmo sexo, *maxime si comitetur libidine*. E como o demonio conheça estas (senão naturezas) propriedades innatas das mulheres *et deinde* o temperamento e inclinação particular de cada individuo, *inde est* que mais facilmente engana e mais se aproveita dos sujeitos das mulheres para a sua ruina e offensa de Deos, a quem tanto aborrece. Acrescenta ainda a minha confirmada sospeita o ser Rustica, porque de gente deste lote se val pella mayor parte o demonio para semear seos embustes, enganos e falsas santidades, ainda debaixo da mayor devação [...]» AN/TT – *Conselho Geral do Santo Officio*, Livro 194, fl. 270 *apud* TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos: reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005. p. 170, nota 204.

<sup>26</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 64r; 67r, II.

<sup>27</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 15r, I.

## As almas do Purgatório

Muitos séculos após a difusão da doutrina do Purgatório, para os indivíduos do século XVII, poucas preocupações superariam a inquietação de não saber o destino da alma de um familiar já falecido. Maria Mazedada, ou Maria de Santo Antônio, a terceira de S. Francisco sobre quem temos discorrido, alegava ser capaz de trazer algum lenitivo para essa situação.

Em casa do seu confessor, o padre Tomé Couceiro, a religiosa teria tido certos «extasis, e raptos», nos quais «via almas, e que hũa[s] estavam no inferno, e outras no purgatorio». Inês de São Francisco confirmou que Maria Mazedada «acordando [dos êxtases] dis que foi levada a outra vida e que tras novas das almas dos defuntos». Para algumas pessoas, a visionária tinha más notícias, dizendo que os parentes dos consultantes «estão nos infernos que lhe não fassão nada que lhe não aproveita». Outros, no entanto, tiveram melhor sorte. Maria Mazedada, segundo uma das versões, teria recebido a visita da alma do pai e da mãe de uma moradora de Montemor, os quais fizeram pedidos de missas para abreviar suas penas no Purgatório<sup>28</sup>. A representação de tais padecimentos era visível em diversos lugares, especialmente na iconografia das igrejas e conventos. Tais imagens, muito vivas na mente dos devotos, poderiam favorecer à produção de descrições como esta:

*a ditta Maria de Santo Antonio lhe dicera a elle declarante que vira o purgatorio, e nelle muitas almas vestidas de branco, e algũas com capinhas verdes, das quais almas, hũas padecião ainda tromentos e outras não, e as que padecião os demonios lhe atiçavão o fogo cõ hũs forcados*<sup>29</sup>.

A própria religiosa, noutro depoimento, fornece-nos pistas de como, alegadamente, identificava as almas. Maria de Santo Antônio afirmava que via as imagens de cima, com os «rostros muito pequenos, e que algũas conhecera e lhe falavão, e que algũas vezes lhe aparecerão vestidas com o trajo e [deviãõ?] que trazem os irmãos da confraria das almas, a saber ropas brancas, estolas verdes»<sup>30</sup>.

Após longa argumentação Fr. Miguel do Espírito Santo, O.C.D., lente de teologia no Colégio dos Carmelitas de Coimbra, concluiu que as visões e êxtases eram fingimento. O examinador também notou que estas teriam, convenientemente, desaparecido «depois que fora mandada vir a esta Inquisição, nunca mais tivera couza nenhũa destas, nem seu confessor queria que esta

<sup>28</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 13r-14r, I

<sup>29</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 55r, II.

<sup>30</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 64v, II.

comunicasse estas couzas com outrem». Seu veredito, portanto, foi de que «pollo modo de vizois que ella referia que, por redicolos, mostrão ser fabricadas de seu rude entemimento»<sup>31</sup>.

### Êxtases e visões

Na vila de Montemor-o-velho, na diocese de Coimbra, corriam boatos dos prodígios de Maria Mazeda. Sua fama era «notoria» e «na Villa se não falava em outra couza» senão dos êxtases e arroubamentos que teria experienciado<sup>32</sup>. Numa das suas visões, a religiosa alegou que «estava vendo as três pessoas da Santissima Trindade, que estavam nos cantos da caza, que andava pera as apanhar»<sup>33</sup>. Quando examinada pelo Santo Ofício, o Pe. Me. Gaspar Gouveia, S.J. lhe perguntou como era possível identificar que era, de fato, a Trindade:

*[...] o padre e o filho lhe aparecerão em forma humana, e o Espírito Santo em forma de pomba, e que algũas vezes lhe aparecerão todas as tres pessoas em forma humana, e fazendo elle declarante pergunta a ditto Maria de Santo Antonio como conheçera a pessoa do Espírito Santo, quando todas as tres pessoas tinhão e apparecião na mesma forma humana, respondera que a conhessera por estar no cabo*<sup>34</sup>.

Sua mãe, Guiomar Mazeda, também tinha uma forma bastante peculiar para provar a veracidade das aparições, como numa do Cristo crucificado manifestado «de modo que só lhe pudera ver os pés». Ela pôde conhecer que era o Nazareno «por ver que o pee direito estava sobre o esquerdo, e ter ouvido que quando o pee direito estava sobre o esquerdo era Christo Nosso Senhor, e quando o esquerdo estava sobre o direito era o Demonio».

As visões de Maria Mazeda, por sua vez, eram assaz numerosas e incluíam o Senhor Menino e a representação dos estigmas franciscanos<sup>35</sup>. É possível ainda que tivesse experienciado a transverberação teresiana em que Cristo «a abrazava, e se lhe penetrava em o peito»<sup>36</sup>. Sua mãe também parece ter recebido a *flecha enherbolada de amor* da Santa de Ávila:

*[...] sentio que subitamente lhe dava como hũa setta no coração com que ficava tremendo o corpo, e pegando com as mãos nos hombros, sentia que se abrazava em amor de Deos, e dizia entre si algũas palavras de amor, e tudo com o sentido em Deus, e logo ouvio hũas vozes interiores muito finas, e doces que lhe dizião: «filha larga o mundo e sigue ao teu confessor»*

<sup>37</sup>.

A provável influência das leituras é plausível na medida em que «o ditto Thome Couseyro lhe lia a Ree e as mais companheyras livros de revelações e de Santa Theresa se presume que quer a ree parecesse como ella»<sup>38</sup>. A imitação teresiana era deliberada, pois segundo consta no depoimento de Águeda das Chagas, quando dizia «que ella Guiomar Mazeda tinha conhecimento de Spiritos e que hia pello caminho de Santa Thereza, a ditto Guiomar Mazeda se alegrava, e mostrava contentamento no que ella declarante lhe dizia»<sup>39</sup>. O Santo Ofício não viu com bons olhos essa emulação, associando-a ao fingimento:

*E ouvindo ler em çerta parte, aonde se ajuntava com outras terçeyras, livros esperituaes, que tratao de extasis, raptos e favores que Deus fez a alguns sanctos e particularmente á glorioza Santa Tareza (sic) a Ree com grande presumpção, e atrevimento, atrebuia a sy semelhantes favores, fingindo que Deus Nosso Senhor lhos comonicava*<sup>40</sup>.

Maria Mazeda, por sua vez, também teria arroubamentos, alguns dos quais perdia os sentidos corporais. Apesar de sua mãe tentar acordá-la com picadas de alfinetes, bastava o padre confessor manifestar, interiormente, o desejo de que o fizesse e Maria, de pronto, o atendia: «e lhe perguntava a elle ditto Thome Couseyro: “Vm chamoume [?]”, e dizendolhe elle hũas vezes que si a chamara, outras que a não chamara ella dizia “si chamou que mo disse meu Anjo da Guarda, olha que te chama o teu confessor”», o que explicaria o fato de acordar apesar de não conseguir escutar os circundantes<sup>41</sup>. Nalgumas vezes, quando era forçada a despertar por obediência, pedia ao confessor que a permitisse «continuar nos tais raptos, quando era espertada pella maneira sobreditta, por não estar ainda

<sup>37</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 8v-9r, II. Na sentença, acrescentou-se ter sido «hũa seta como de fogo», cujo detalhe, como se nota, a terceira não mencionou diretamente (fl. 158r, II).

<sup>38</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 68v, II.

<sup>39</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 39v, I.

<sup>40</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 158r, II.

<sup>41</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 19v-20r, I. Foram adicionadas as aspas nos diálogos em primeira pessoa, para facilitar a compreensão.

satisfeita»<sup>42</sup>. A veracidade desses eventos será discutida mais adiante.

### O Pe. Tomé Couceiro e seu «beatério»

As chamadas «beatas» eram mulheres que viviam em reforma de hábito e de vida, sem possuírem, muitas vezes, um superior conhecido. Estas, especialmente no período pós-tridentino, foram alvo da preocupação das autoridades eclesásticas pelo fato de não estarem diretamente submetidas ao magistério da Igreja. Para tanto, segundo Pedro Tavares, levou-se adiante um movimento cada vez mais intenso de «clericalização», neste caso passando pela submissão dos beatérios a uma regra terceira<sup>43</sup>. Tomé Couceiro parece ter feito parte desse processo, pois «determinava fazer hũ recolhimento de terceiras virtuosas»<sup>44</sup>.

As possibilidades para uma mulher pobre como Maria Mazeda eram muito limitadas. O ingresso nesse recolhimento poderia ser determinante no seu futuro, pois lhe traria relativa estabilidade, algo que talvez ponderasse, dada sua condição de penúria. A terceira dependia da caridade dos moradores da vila de Montemor para se alimentar, os quais certamente tenderiam a ser mais generosos se se tratasse de uma «santa viva»<sup>45</sup>. A casa em que residia também era graças ao favor alheio:

*[...] ao padre Thome Couseyro deu conta delles [i.e. de seus favores espirituais] depois que se fês sacerdote; e della declarante e sua may se mudar para hũas cazas junto da ditta hermidã de São Francisco, que o ditto Pe Thome Couseyro lhe deu, para estarem ahí mais perto e ter as pessoas terçeyras que se havião de por no recolhimento, que elle pretendia fazer»<sup>46</sup>.*

A matrícula no piedoso acistério que se tencionava fundar não seria para qualquer pessoa, mas para aquelas de grande virtude. Uma das terceiras, Catarina de Jesus (ou Rodrigues), ao confessar, mais tarde, o delito de «fingir revelações e aparecimentos», foi indagada pelo Santo Ofício se procurava «ter algum proveito temporal dos dittos fingimentos de virtude». A sua resposta é reveladora:

*Disse que o principal intento era pella vaidade de a terê por santa,*

<sup>42</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 63v, II.

<sup>43</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Instituição e vicissitudes de um beatério quincentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação*. «Via Spiritus», 5 (1998), p. 118;124.

<sup>44</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 68r, II.

<sup>45</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 12r, II.

<sup>46</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 81r, II.

*e porque o ditto padre dizia, que determinava de fazer hũ mosteiro de Religiozos nas cazas onde vivia, e fazer outro recolhimento, em que se acomodasse algũas terçeyras mulheres de virtude»<sup>47</sup>.*

Os preparativos estariam avançados, pois

*[...] não tão somente dizia o ditto padre que havia de fazer o ditto recolhimento de terçeyras e virtuosas como taõbem pretendia fazer hũ convêto de frades de São Francisco, rompendo nas suas cazas modo pera isto (sic), para ficar a bermida que tẽ feito, pera servir no ditto convento, e recolherse com os frades no mesmo convento, e que pera as dittas obras ja tinha cal, e pedra e madeyra»<sup>48</sup>.*

Havia, portanto, muito em jogo para Catarina. Tanto que estaria disposta a correr o risco de cair nas malhas da Inquisição para parecer mais santa, de forma a garantir a residência no recolhimento que seu confessor pretendia fundar. Deixemos essa questão em suspenso para analisar a visão de uma procissão que Guiomar Mazeda alegou ter tido.

Por volta do ano 1638, estando em sua casa, na companhia de Catarina de Jesus, Guiomar relatara ter tido «hum ellevamento, e que vira espiritualmente hũa procissão». Nesta, via o padre Couceiro preso a fitas encarnadas que se ligavam a ela e sua filha, Maria de Santo Antônio. Outras também, em lugar de menor destaque, figuraram na procissão: Águeda das Chagas e a própria Catarina de Jesus. O surpreendente é o que veio em seguida: esta relatou que «as vezes na ditta proçiação ficavão ellas dittas Guiomar Mazeda, e Maria de Santo Antonio, mas altas hũ grao, que o ditto Thome Couseyro», uma declaração um tanto arriscada, mas que parece ter surtido efeito no padre<sup>49</sup>.

Num contexto de aparente disputa para ingressar no recolhimento, havia uma preocupação em demonstrar santidade para o confessor que lhe patrocinaria o ingresso. Catarina imaginou que o fato de Guiomar relatar o ocorrido a ela seria uma estratégia para tornar a história mais fiável, «pera que o ditto padre vendo que ambas falavão por hũa boca lhe desse credito». No fim das contas, parecia tratar-se de um esquema que, de uma forma ou de outra, beneficiaria a todas. Não à-toa, Guiomar Mazeda instava-lhe «que lhe não negasse aquilo pois taõbem hia naquella proçiação»<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 49v, I.

<sup>48</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 79v, II.

<sup>49</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 50r-50v, I.

<sup>50</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 50v-51r, I.

Apesar da aparente colaboração, a tese de uma provável disputa é corroborada pelo fato de a visionária ter reservado para si e sua filha uma posição de proeminência em relação às demais, apesar de todas, alegadamente, estarem presentes naquela procissão divina. Portanto, confirmando conjuntamente aquela narrativa, pareceria ao padre Couceiro que «tinham tanta virtude, que andavam naquellas proçições espirituas». A depoente parece ter compreendido o objetivo da alegada visão e lançou dúvidas acerca de sua veracidade, dizendo que «lhe parece que fingia» tais maravilhas. Disse mais, para ela, Maria Mazeda fazia parte do ardil:

*a ditta Maria de Santo Antonio dizia tãobem a ella confitente que via aquellas proçições na forma sobreditta, e no mesmo tempo, e que tãobem nas mesmas proçições via vir a ella confitente, referindo isto pellas mesmas palavras, e pella mesma ordem, que a ditta sua may tinha contado a ella confitente*<sup>51</sup>.

No seu entendimento, «lhe parece que assi como a may fingiria aquillo assi o fingiria tãobem a filha posto que o não sabe de certo»<sup>52</sup>.

Nalguns casos, o conflito era notório, como o processo de Guiomar Mazeda revela. Visando se proteger das futuras acusações, esta fez questão de mencionar sua indisposição em relação a Catarina de Jesus, a qual «não era sua amiga» e, portanto, as palavras que dissesse não seriam «de crédito». Isto procede do fato de «ella declarante dizer muitas vezes ao ditto Padre Thome Cousseyro que não lhe parecia bom o Spirito da ditta Catharina, e que era spirito maligno, e ella dizer a ella declarante algũas palavras descompostas e injuriosas». Guiomar também procurou se resguardar do depoimento de Águeda das Chagas, sobre a qual afirmou: «não ser amiga della declarante, por ser companheira da ditta Catharina, e falarà por sua boca»<sup>53</sup>.

De fato, as palavras que Catarina de Jesus lhe direcionou eram pouco amistosas. Em que pese descrevesse Guiomar como «mulher de oração, e que dis que conhece de spiritos», acusou-a de fingir revelações para ser tida por santa<sup>54</sup>. Uma dessas teria sido um vaticínio alegadamente vindo de Deus – portanto, infalível – mas cuja concretização não ocorreu, o que o tornava falso<sup>55</sup>.

Catarina também descreveu alguns traços de personalidade pouco avalizadores

<sup>51</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 51r, I.

<sup>52</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 51r, I.

<sup>53</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 19r, II.

<sup>54</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 43r, I. Note-se a ressalva «dis que conhece», porque ela própria não parecia acreditar ou não reconhecia suas virtudes miraculosas.

<sup>55</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 43v-44r, I.

de sua rival, afirmando não crer nos prodígios dela, além de declarar que «aquilo que fazia não procedia de virtude, por ser mulher impaciente, e que não sofria que lhe dissessem couza alguma que não fosse de seu gosto». Sabendo disso, Catarina fazia-lhe alvo de seu acinte:

*[...] por esta rezão lhe chamava a ella declarante de ordinario «santa» por zombaria, do que ella muito se aggravava, e hia mexericar ao ditto Thome Cousseyro dizendo, que o spirito della declarante não era bom, que lhe não desse credito em nada, porque por amor della declarante se havia de perder a ditta Guiomar Maseda, e as outras terceyras [...].*

No «beatério» do Pe. Couceiro pairava uma nuvem de desconfiança, pois as terceiras espionavam-se mutuamente. A natureza dos «mexericos» sobre si era conhecida por Catarina, pois «ella declarante a estava escutando de perto, porque havia na caza geito pera isso [...]»<sup>56</sup>. O próprio padre confirmou esta situação, posto que tendesse a minorar a dimensão do conflito entre ambas<sup>57</sup>.

O licenciado Simão Travassos Ribeiro, ao se referir às já mencionadas visões de almas do Purgatório, bem como aos fenômenos místicos das outras religiosas vinculadas ao Pe. Couceiro, dá uma pista importante para a compreensão das razões do provável fingimento daquela, avigorando a tese da disputa que se tem apresentado até agora. Segundo ele, os raptos e êxtases, seriam «modos que as dittas mulheres buscão para viverê e comerê a custa do ditto Thome Cousseyro que tudo gasta cõ a hermda a hospedar religiozos e pessoas que lhe parecê religiozas»<sup>58</sup>. Aquela terceira franciscana talvez não fosse tão «parva» ou «simples» como algumas pessoas a descreviam, mas seria dotada de alguma sagacidade que lhe permitiu subsistir até então.

A suposta ação fingida daquela religiosa seria facilitada por alguns traços da personalidade de seu confessor. O primeiro deles é que parecia defender veementemente os alegados milagres de suas terceiras, quando o senso comum acautelava que deveria guardar prudente desconfiança. Um episódio, narrado pela própria Maria de Santo Antônio, atestava a credulidade de Couceiro.

As quatro religiosas que compunham o *entourage* do Padre Tomé Couceiro estavam em casa deste, a ouvir sua leitura de «hũ livro que tratava dos passos da paixão». Catarina teria tido «hũ rapto», após o qual «acordou delle e se pos em juelhos, andando pella caza ao redor cantarolando ao Devino». Depois disso, entrou numa casa em que o religioso mantinha um oratório com variados santos e

<sup>56</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 44v, I.

<sup>57</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 62v, I.

<sup>58</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 25r, I.

saiu de lá com uma imagem de São Francisco e de Santo Antônio, cada uma num braço, segurando também um crucifixo entre as mãos. Dirigiu-se, em seguida, para a casa do Padre Couceiro e entregou-lhe a cruz, puxando-o também pela roupa para que a acompanhasse no seu arremedo de procissão. Fizeram todos assim, andando ajoelhados pela casa por cerca de uma hora. Finda essa piedosa manifestação, Catarina de Jesus pediu, a modo de confissão, «que lhe ouvisse hũa palavra» e ajoelhou-se aos pés de Tomé Couceiro, o qual se encontrava sentado numa cadeira. A depoente Maria Mazeda ignorava o que teriam tratado os dois, mas, após o diálogo, o confessor estava convencido se tratar de um milagre.

A fonte da alteração reside no fato de Catarina ter alegado que as mencionadas imagens lhe caíram, miraculosamente, em seus braços, versão negada por Maria de Santo Antônio. Esta teria, com sua mãe, ido «espreitar por hũ buraco da porta da caza donde estava o ditto oratorio, a ditta Catherina de Jezus, e virão que ella tomara as dittas imagens do oratorio, e as puzera nos braços na forma que fica declarado, dizendolhe que não era milagre». A manifestação frequente dos favores divinos (ainda que falsos), poderia atrair a mercê do possível patrono, garantindo, desse modo, seu lugar naquela casa religiosa. Outro elemento digno de nota é o fato de as Mazedas terem ido «espionar» Catarina no interior do oratório, por simples curiosidade, por desejo de desmascarar um possível fingimento da rival, ou por ambas as razões. Isto também fizera, noutra ocasião, Catarina em relação a Guiomar Mazeda. Nisso, pode-se verificar, mais uma vez, a disputa entre essas terceiras.

A reação do padre a esta assertiva, segundo a depoente, foi destemperada, pois «peleixou com ellas; mostrandosse colerico, e apaixonado, dizendo que aquillo era milagre». Para se conformar à sua vontade, Maria Mazeda afirmou que «ainda que ella confitente sabia que aquillo não era couza boa, andava tãobem em juelhos na ditta procissão pella ditta Catherina de Jezus puxar por ella; e ver o ditto padre que andava tãobem de juelhos, com a imagem de Christo nas mãos, e fazer o que os outros fazião». Catarina, vendo que sua pantomima teria surtido efeito, o fez mais «por algũas vezes», «na forma da primeyra ves». Outra constante foi a desconfiança desta religiosa em relação à sua companheira, pois

*tornara outra ves a espreitar pella[s] gretas da porta por onde a tinha espreitado primeira ves, e vira que ella tirou as dittas imagens dos santos do oratorio e os puzera nos braços, assi e da maneyra que fizera da primeyra ves, e que das outras vezes, ella a não quis espreitar mais por entender, que assi como fizera a ditta Catherina de Jezus nas duas vezes, assi faria nas mais*<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 73v-77r, II.

Essa credulidade do padre Couceiro não passou despercebida por seus contemporâneos. Maria Mazeda relatou que dera conta destes sucessos a dois franciscanos, os quais consideraram tais coisas «engano e fingimento». Os minoritas, então, «pelejarão com a ditta Catharina de Jezus, que não andasse enganando, nem uzando de invenções e fingimentos, e que tratasse de trabalhar, e servir seu amo». A Tomé Couceiro, a mensagem também foi dura: «disserão que não fosse tão simples, e tão singello, que se lhe mettesse tudo na cabeça, e que lhe não consentisse andar có aquillo»<sup>60</sup>. Segundo os frades, ele estava a ser ludibriado, por isso instavam-no «que não creçe couzas de mulherinhas que lhe metião aquillo em cabeça»<sup>61</sup>. O termo utilizado não foi aleatório e revelava um desprezo, próprio da época, à espiritualidade feminina<sup>62</sup>.

De fato, pode-se dizer que as terceiras exerciam forte influência sobre o confessor. Numa ocasião, narrada pelo próprio, antes da chegada de Águeda das Chagas, Guiomar Mazeda teria ouvido uma voz para que «dissesse a seu Confessor [...] que lançasse fora de sua casa a ditta Isabel de Oliveira», sua ama, «e que quando ella se sahisse se hiria com muita quietação e que despois disso veria naquella casa delle declarante algũs sinaes por que Deus mostrasse era aquella sua vontade». O padre a expulsou e, alegadamente, viu a confirmação da vontade divina com «aparecimentos das almas, e raptos de suas criadas e mais cousas que ficão escritas». Outro suposto indício foi o de que «Deus lhe daria a elle tambem lus para os conhecer, e na verdade elle declarante foy conhecendo em si que hia tendo mais sufficiencia para encaminhar aquellas almas a Deus»<sup>63</sup>. Um autoengano conveniente que mascarava sua resistência em delegar o governo das suas confessadas a varões mais letrados que ele.

Guiomar Mazeda, por sua vez, sobre a mesma situação de Isabel Oliveira, contou uma visão em que o Menino Jesus se manifestava na partícula, mostrando-se triste e se recusando a entrar na boca do seu confessor durante a Eucaristia. Para ela, «lhe parece que a tristeza do ditto menino nasceria de o ditto padre ter em caza hũa Ama a quẽ chamavão a Oliveyra e não lha lançar fora, sendo mulher de ruim lingoa, e que deshonorava a vizinhança». Indagada pelo inquisidor se nutria alguma inimizade em relação à ama ou se «por alguma payxão dezejava que o ditto padre a lançasse fora», respondeu:

*[...] ella declarante costumava a comendar a ella a ditta Oliveyra, pella condição que tinha, e porque andava estranhãdo as confissões das*

<sup>60</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 77r, II.

<sup>61</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 119r, II.

<sup>62</sup> Esta expressão também é mencionada em TAVARES – *Beatas, inquisidores e teólogos*, p.171.

<sup>63</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 61r-61v, I.

*Terçeyras que fazião ao ditto padre, e dizia que a hião a meyxericar com o ditto padre, e contarlhe os furtos que a ditto Oliveyra lhe fazia, sendo assi que não hião mais que a dar conta suas conçiências ao ditto Padre seu confessor*<sup>64</sup>.

Sua influência surtiu efeito, pois «ella declarante deu conta ao ditto padre da ditto vizão, e elle tendo hūas duvidas com a ditto Ama a lançou fora de caza», colocando em seu lugar, por indicação dela, Águeda das Chagas, a qual acabaria por se indispor com ela mais tarde<sup>65</sup>. Pressionada pelo Santo Offício a responder «se aquella molher que o ditto seo confessor lançou fora de sua caza era de mau viver, e estava em mau estado, e disse avia escandalo», Guiomar admitiu que «a ditto molher que se chamava Oliveira não tinha mais mal que tomarse as vezes do vinho», mas que «murmurava das terceiras, e das confissois que fazião». O inquisidor rebateu o argumento de que teria sido o Espírito de Deus a revelar tal coisa, pois ela não vivia de forma desonesta e o fato de criticar as práticas das terceiras não era motivo suficiente, uma vez que «se escandalizarão outras muitas pessoas de Montemor»<sup>66</sup>. Os doutores do Santo Offício, portanto, entenderam que Guiomar Mazeda teria se valido, convenientemente, de seu suposto «conhecimento de spiritos» para interesses particulares. Não à toa, gabava-se de que este dom «não comprara, mas que Deus lho dera e que sabia cousas que nem o ditto seu confessor as entendia [...]»<sup>67</sup>.

Para além da credulidade, perigoso defeito para um diretor espiritual, Tomé Couceiro tinha um outro igualmente danoso: a vaidade. Discorreu Maria de Santo Antônio que, quando seu confessor dizia missas, ela teria visto anjos e santos no altar. Mais ainda, a terceira teria dito que «Virguē (sic) Nossa Senhora desçia e lhe punha hūa coroa na cabeça». O padre Couceiro, ao ouvir tais maravilhas, regozijava-se e «levantava as mãos como que lhe dava graças e folgava muito de lhe dizerem aqueles favores que lhe Deus fazia a elle»<sup>68</sup>. Águeda das Chagas também expunha que, ao confessar algumas de suas visões e «falas interiores» ao diretor espiritual, este recomendava cautela, porém quando se tratava de «falas» que «a obrigavão por obediência que fosse bejar os pes ao ditto Thome Cousseiro [...] consentia que ella lhos bejasse como bejava, pondosse pera isso de juelhos [...]» e dizia que aquelas «couzas erão boas»<sup>69</sup>.

Se nos fiarmos nos depoimentos acima, já podemos verificar sérios

problemas de direção espiritual. O que Maria de Santo Antônio contou em seguida torna ainda mais inequívoca a jactância de seu confessor. Afirmou que quando ia relatar «outras semelhantes mentiras em que lhe contava favores que Deus fazia a outras pessoas sem o metter a elle na conta, ficava muito enfadado, e se levantava, deyxandoa de juelhos, sem querer acabar de a ouvir».

Em lugar de prestar seu papel de assistência espiritual, estava mais preocupado, ao que parece, em ter o seu ego inflado. Fica patente no relato de Maria Mazeda o quanto se sentiu ultrajada. Ela ficou «com rayva de elle se levantar sem a acabar de ouvir», deixando de se confessar com ele por alguns dias. Este, notando a situação desagradável, a instou a vir novamente aos seus pés como faziam as outras terceiras. Ao que respondia, magoada, «que não queria hir, porque bem consolado estaria de ouvir os contos das outras dittas pessoas, e que se ella confitente lá fosse, que o havia de desconsolar». Tomé Couceiro, por seu turno, replicava que ela «andava errada», pois o Maligno «a trazia attada com cordas, e cadeas», sendo necessário que «lhe fosse dar conta pera a alma ir medrando, porque enquanto ella confitente tivesse algūas couzas por dizer a elle seu confessor, não podia sobir a outras». O argumento de que seus progressos espirituais estariam ameaçados foi o bastante para convencê-la a retornar para debaixo de suas asas. Contraditoriamente, para regressar à senda do crescimento na santidade, Maria recorreu aos relatos fingidos que visavam agradar seu confessor: «ella confitente pello contentar hia a seus pees, e lhe dizia algūas mentiras em que elle ficasse cō louvor»<sup>70</sup>.

A conduta de Tomé Couceiro pareceu, portanto, ter trazido prejuízos ao desenvolvimento espiritual da religiosa. Além dos exemplos acima, negava-lhe, por orgulho, a possibilidade de buscar conselho de pessoas mais instruídas que ele, como já foi mencionado. Numa ocasião em que o confessor não fora capaz de determinar a natureza de algumas visões, Maria Mazeda pediu que «lhe desse licença para comonicar o que lhe acontecia, com outros confessores que soubessem mais que elle», o diretor respondeu «que não lhe queria dar licença para isso, que nosso Senhor lhe daria lus para vir a conheser o que era»<sup>71</sup>. Com a sua negação em admitir a hipótese de não ser letrado o suficiente para lidar com aquela situação, certamente traria prejuízo para Maria de Santo Antônio. Este caso também é um indicativo de que indivíduos processados por fingimento podem ter buscado genuinamente, nalgum ponto, trilhar o caminho da virtude, mas foram postos a perder por uma direção espiritual deficiente.

<sup>64</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 15v-16r, II.

<sup>65</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 16r-16v, II.

<sup>66</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 112v-113r, II.

<sup>67</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 40v, I.

<sup>68</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 119v, II.

<sup>69</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 40r, I.

<sup>70</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 117v, II.

<sup>71</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 16v, II.

## De algoz a defensor

No dia 17 de junho de 1641, em Coimbra, o jesuíta Pe. Mestre Martim Leitão foi um dos designados pelo Santo Ofício para examinar a ré. Seu caso, a ser discutido adiante, é digno de nota por se tratar de um indivíduo que mudou seu conceito acerca da terceira aqui estudada<sup>72</sup>.

Antes, porém, vejamos resumidamente o que disseram os outros doutores. À partida, veremos que o parecer deles foi, geralmente, desfavorável. Alguns dos quais já tratados ao longo deste texto. A opinião do, já referido, Fr. Miguel do Espírito Santo foi de que as visões de Maria Mazeda eram falsas<sup>73</sup>.

O lente de Escritura do Colégio dos Jesuítas de Coimbra, Bartolomeu Pereira, viu indícios claros de fingimento devido à «inutilidade», bem como a magnitude das visões:

*posto que algumas desta vizões se compadem com a theologia e escrituras, e com o que se acha nas vidas de muitos santos, contudo pella multidão dellas que não tem visto em outro algũ santo e pella qualidade da pessoa ser ignorante e sojeito de que se não pode presumir, que Deus pretenda por esta via algũa couza grande em sua Igreja*<sup>74</sup>.

O Pe. Mestre Gaspar de Gouveia, também pertencente à Companhia, teve-a por ilusa, pois «considerando elle declarante as couzas referidas lhe pairesse nascerem de illuzão do Demonio, pella noticia que tem de livros e historias de autores, assi escolasticos como contemplativos».

Gouveia, porém, não conseguiu definir se haveria fingimento nas declarações da religiosa e optou pela abstenção de julgamento neste ponto<sup>75</sup>. Semelhantemente, O Pe. Me. Francisco Soares, lente de Teologia do mesmo colégio, teve análogo parecer, pontificando que: «foram tudo erros e que andara emganada e por estas rezois e as mais que conciderou entende estar notoriamente illuzado do Demonio a ditto Maria de Santo Antonio, não tanto por culpa sua quanto por ignorancia de seus confessores»<sup>76</sup>.

O Pe. Martim Leitão, por sua vez, questionou a religiosa acerca dos êxtases e aparições do Diabo, sobre cuja matéria já se tratou anteriormente. Ele, a partir das respostas dadas pela religiosa, «entende que nestas vizois e aparecimentos que

<sup>72</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 50r-52v, II

<sup>73</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 56r, II.

<sup>74</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 47r, II.

<sup>75</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 64v-65r, II.

<sup>76</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 44v, 45r, II.

a ditto Maria de Santo Antonio lhe disse tivera, não he erros de fee nem contra os preceytos da Igreja; e que no que toca as oraçois e consolaçois della que lhe pairesse que não ha que condenar». No entanto, para além dos arrebatamentos, fenômenos corriqueiros para a uma ampla gama de santos, as visões que a franciscana tinha se situavam num terreno pantanoso. Estas, «não aprovava como cousas de Deus, por serem pirigozas e commumente julgada por tais»<sup>77</sup>.

Mesmo tais erros eram, em certo sentido, escusáveis, pois poderiam «proceder da fraqueza do emtemdimento» da terceira. Esta questão, já ventilada alhures, foi apresentada como atenuante pelo jesuíta: «porquanto [Maria de Santo Antônio] tinha leção no miolo, por assim o aver ditto o medico a sua may; e que era tanto assi que sentia os effeitos disso em conjunçois da lua», o que se conforma com a antiga crença da influência lunar na ocorrência de distúrbios psiquiátricos, ideia que se preserva no uso do termo «lunático»<sup>78</sup>. Leitão teve o cuidado de perguntar se nos tais «acidentes» a religiosa teria tido alguma visão, ao que respondeu negativamente.

Finalmente, seu veredito foi o de que «nisto não intervira culpa grave formal que aja tido a ditto Maria de Santo Antonio, somente algũ modo leve de fingimento», apontando algumas reservas ao espírito da religiosa<sup>79</sup>.

Dias após o seu depoimento, Martim Leitão tornou a inquirir a terceira. Então, «informandosse mais radicalmente», tornou a procurar o Santo Ofício para alterar o seu parecer acerca das virtudes da franciscana. O padre mestre «veio ultimamente a rezolver que a ditto Maria de Santo Antonio falava verdade». Ele afirmou que já «não emjergou nella perturbação» como vira no primeiro encontro, pois «a ditto Maria de Santo Antonio falava com confiança e pas da alma o que não costuma aver ordinariamente em quem fala com fingimentos». Mais ainda, se antes entendia que a terceira poderia ter alguma culpa, posto que leve, agora era um dos que faziam coro à sua alegada santidade<sup>80</sup>.

Partindo do princípio delineado pelo próprio Cristo e mencionado pelo examinador: «a má arvore não pode dar bom fruto». A religiosa, pois, teria sido aprovada porque suas obras eram «boas e santas». Portanto, «seria temeridade» julgar que tais teriam sido «feitas com maos intentos». O jesuíta chegou ao ponto de dizer que «essa molher lhe parecia muito favorecida por Deus» e

<sup>77</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 47r-47v, II.

<sup>78</sup> «Aquelle, que está sojeito as influencias da Lua, & as suas mudanças, & de quem a melancolia, ou loucura, vai crescendo ou diminuindo com as crescentes, & mingoantes deste Planeta. [...] Vid. Lunatico». ALUADO In: BLUTEAU. *Vocabulario portuguez e latino*, vol.I, p.305. Vide também DEL PRIORE, Mary – *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino* In: DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla Bassanezi – *História das mulheres no Brasil*, São Paulo (SP): Contexto, 2010, p.83; 104.

<sup>79</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 48r, II.

<sup>80</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 58v, II.

que «elle interiormente venerava esta molher como vertuoza». As razões que apresentou para essa conclusão se coadunam com aquele princípio anteriormente apresentado. Disse ele que não era possível alguém ter tantos «extasis, tantas penitencias, e tantas obras de piedade [...] sem particulares auxilios do mesmo Deus»<sup>81</sup>.

Apesar da crença do padre Martim Leitão, verificou-se que não estava completamente correto em relação à religiosa. Outro exemplo notável disso é o de Fr. Luiz de Granada, uma das maiores mentes de seu tempo, dono de imenso conhecimento nos arcanos da mística, mas que, ainda assim, foi engodado por Sor. Maria da Visitação, a famigerada «Monja de Lisboa»<sup>82</sup>. Martim Leitão não foi o primeiro a ser enganado, nem seria o último.

### «Ella era grande serva de Deos»: o reconhecimento da virtude

Guiomar Mazedá foi interrogada de diversas formas. Esteve no cárcere e foi posta a tormento, mas, ao contrário do que ocorrera com a sua filha, não confessou os delitos imputados a si.

Na sua sentença, os doutores concluíram que «fingia extasis, revelações, e visões, assi esperituaes, e interiores, como exteriores e sensiveis», alguns dos quais já mencionados ao longo deste artigo. Os inquisidores também entenderam que tais favores seriam fruto das leituras em voz alta, feitas pelo padre Couceiro às suas confessadas:

[...] ouvindo ler em certa parte, aonde se ajuntava com outras terçieiras, livros esperituaes, que tratao de extasis, raptos e favores que Deus fez a alguns sanctos e particularmente á glorioza Santa Tãreza (sic) a Rea com grande presumpção, e atrevimento, atrebuia a sy semelhantes favores, fingindo que Deus Nosso Senhor lhos comonicava<sup>83</sup>.

Conquanto fosse analfabeta, teria se apropriado e ressignificado o conteúdo das obras piedosas que indiretamente acessava. Um exemplo é o, já discutido, fenômeno da transverberação. Outros, todavia, parecem se afastar dos modelos

<sup>81</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedá”, fl. 58v, II.

<sup>82</sup> MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro – *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa, Portugal: A Esfera dos Livros, 2013, p. 136. Vide também MOURÃO, José – *A visão impura - o desenho a traço sobre a monja que pintava chagas: o triunfo da alegoria*. In: MARTINS, Moisés.; PINTO, Manuel (Orgs.) – *Comunicação e Cidadania - Actas do 5o Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação*, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (UMinho), 2008, p.2848-2849 e AZEVEDO, Carlos Moreira – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. C-I, [s.l.]: Círculo de Leitores, 2000, p. 80–81.

<sup>83</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedá”, fl. 158r, II.

mais tópicos, como na ocasião em que

*o [...] Senhor Crucificado lhe tornou a apparecer çercado de resplandores trazendo a mão direita a Virgem Senhora Nossa com tanta claridade que não podia divizar sua grande fermozura, e só vira que trazia a lua debaxo dos pés; e que a mão esquerda vira São João Evangelista vestido de vermelho, e São Francisco de pardo*<sup>84</sup>.

Estando «como fora de si», teria ouvido uma voz a dizer «*amicta sole*», cuja expressão admitiu não saber o que significava. Outra ainda, ressoava: «esta he a vizão que vio São João no Apocalipse»<sup>85</sup>. A expressão «*amicta sole*» que a religiosa asseverava desconhecer é coerente com o contexto. Trata-se da «*mulier amicta sole*» ou «mulher vestida de sol», figura que, conforme uma das interpretações do texto apocalíptico, representaria a Virgem Maria<sup>86</sup>. Este termo aparece na Vulgata: «*Et signum magnum apparuit in caelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et super caput eius corona stellarum duodecim*»<sup>87</sup>. A hipótese aventada pelo inquisidor Luís Álvares da Rocha – perfeitamente plausível – é a de que teria aprendido por repetição constante. O douto examinador questionou também aquilo que considerava incoerente nas suas alegações:

[...] não entende as palavras *amicta sole* nem apochalipse e que mais he de crer que ella declarante se lembrara das dittas palavras que não entendeo pellas ouvir dizer muitas vezes à alguê do que pellas ouvir só hũa ves, porquanto se esquesse de outras couzas que mais facilmente lhe devião lembrar, como são os nomes das pessoas cuias eram as dittas almas e não se pode presumir que Deus nosso Senhor lhe pusesse na memoria as dittas palavras para lhe não esqueserem não se seguindo dahi bem algũ; e portanto se prezume que tudo o que dis he fingido [e] estudado<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedá”, fl. 160v-161r, II.

<sup>85</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedá”, fl. 9v-10r, II.

<sup>86</sup> José Alonso Schöckel apresenta três interpretações para a figura feminina da visão apocalíptica: «a mulher é celeste por seus atributos astrais: mais que a Jerusalém de Is 60, melhor que a noiva de Cr 6,10. Revestida de luz solar, como o Senhor (Sl 104,2); a lua como base semelhante a uma gôndola, pisada ou sustentando; uma nova constelação a coroa, talvez a dos astros que correspondem às doze tribos. Os autores a identificam em três planos: a Sinagoga ou comunidade de Israel da qual nasce o Messias, a Igreja que gera o Messias em cada cristão (cf. Gl 4, 19) e Maria. Esta última é chamada “mulher” em Jo 2,4, é mulher e mãe junto à cruz (Jo 19, 26)». ALONSO SCHÖCKEL, José (trad. e notas) – *Biblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002, p.2959-2960 (Ap. 12, 1-18, nota).

<sup>87</sup> VULGATA Latina, Ap 12.1. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_nt\\_apocalypsis-ioannis\\_lt.html#12](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_apocalypsis-ioannis_lt.html#12), (acessado em fev. de 2018). Grifo meu.

<sup>88</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedá”, fl. 110v-111r, II.

Guiomar, por seu turno, alegou que era «hũa molher simples e singella, e que não procurou nada o sobredito nem tratou com quem lho pudesse insinuar posto que muitas vezes ouvia ler livros de vidas de santos [...]»<sup>89</sup>. A sua declaração, se a consideramos verdadeira, afastava a hipótese de que o teria feito de maneira deliberada, mas dava margem para crer na plausibilidade da afirmação de Rocha, ao menos em relação à influência das leituras. Cabe ressaltar, no entanto, que a santidade é essencialmente modelar, isto é, os «candidatos» a santos tendiam a seguir, de maneira deliberada ou acidental, arquétipos reais ou fabricados daqueles que os precederam, cuja notícia tiveram através da leitura (privada ou coletiva), bem como da transmissão oral. O que distinguia, nesse contexto, uma santidade considerada verdadeira da fingida era a motivação da imitação: se ela visava maiores progressos espirituais ou se objetivava a aquisição de qualquer benefício de natureza temporal, a exemplo de fama e recursos financeiros.

De acordo com o inquisidor Cristóvão Freire e o deputado Manoel Castelo Branco, a terceira franciscana se encaixaria nos critérios da verdadeira santidade, posto que ainda tivesse algumas arestas a serem aparadas. O problema que se punha era o caráter superlativo dos alegados favores que tinha, os quais poderiam indicar «ser tudo falso e vaidades». A ressalva que faziam se coaduna com o que se tem apontado: «[...] se pode entender que as cousas sobreditas procederão de força da imaginação (como dizẽ algũs doutores) maiormente no sogeito de molheres fracas». E, por isso, advertiam sobre o risco de manterem uma pessoa aparentemente santa, de cuja fama gozava, nos cárceres do Santo Ofício, «aonde [com] o medo se arrisque a tornar atras nas obras de santidade»<sup>90</sup>. O padre Nuno da Cunha, reitor do Colégio dos Jesuítas de Coimbra, convocado a examiná-la, também lhe deu parecer favorável, pois era mulher humilde e de boa vida, e suas hiperbólicas visões eram escusáveis por provir de «imaginações eficazes, fundadas em couzas que a declarante ouviu, ou leu, malentendidas», ainda que também não descartasse a hipótese de fingimento.

Pe. Fr. André da Encarnação se aproximava dessa opinião acrescentando que considerava positivas as orações realizadas, «a que os doutores espirituais chamão de união», o último degrau da escada espiritual. Encarnação reconhecia ainda que as locuções experienciadas por Guiomar poderiam ser oriundas da sua imaginação, ou «tãobem formadas da mesma imaginação enfraquecida da penitência, pouco dormir, e jejũs de pão e agoa que a ditã Guiomar Mazeda dis que fes», reforçando a ideia da existência de possíveis efeitos psicológicos das práticas ascéticas<sup>91</sup>. As ressalvas, todavia, não o demovem de que a «elle

testemunha lhe parece ser tudo verdade pello modo, e singelleza com que a ditã Guiomar Mazeda as refere»<sup>92</sup>.

O substituto de teologia do Colégio da Companhia de Jesus, Pe. Francisco de Teixeira, seguiu, em linhas gerais, o parecer dos demais, afirmando que «se não atreve a condenar as sobreditas cousas», muito embora também guardasse alguma suspeita, pois podiam «proceder de hũa efficacia imaginativa que ajudada da lição dos favores que Deus tem feito a algũas almas santas, custuma persuadir aos principiantes terem semelhantes favores». Teixeira também assinalava os riscos, muito reais, de manterem preso alguém verdadeiramente santo, por isso era necessário um exame cuidadoso por doutores de larga experiência «por ser materia mui dilicada, e difficultoza». O lente alertava para o que ocorreu com alguns confessores pouco experientes, os quais «por muito tempo andarão enleados sobre a verdade dos favores, que Deus fazia a algũas almas virtuozas que guiavão, as quaes hoje estão canonizadas, e por falta desta experiência, tão essencial nesta materia, as não aprova». Segundo ele, o discurso de Guiomar Mazeda apresentava alguns problemas, mas isso deveria ser colocado em perspectiva com o fato de «ser pessoa simples», e que, por essa razão, teria uma compreensível dificuldade em explicar coisas inefáveis. Outro problema que Guiomar poderia apresentar é o da interpretação dos fenômenos, pois «por interpor seu juizo cõ o qual pode errar interpretando mal o que se lhe communica, porque muitas vezes custuma Deus dar a revelação e não a interpretação della». Diante da situação apresentada, cria que o Santo Ofício deveria proceder a um exame mais rigoroso, proibindo-a de comunicar as visões e locuções. Em seguida, dever-se-ia colocá-la sob a direção de «homẽs doutos e spirituaes», nulificando, pois, o voto anteriormente mencionado de se confessar apenas com o padre Couceiro<sup>93</sup>.

Os deputados Antônio Leitão Homem e Fr. Jorge Pinheiro, acompanhando o parecer dos demais, também não a consideravam culpada e afirmavam que a terceira não deveria ser mantida nos cárceres por não haver certeza sobre o fingimento nas suas visões. Mantê-la presa poderia afetar sua reputação, caso ela fosse verdadeiramente santa, o que era algo a se levar em conta devido à sua conduta aparentemente virtuosa.

A maioria dos examinadores dava-lhe razão, exceto dois inquisidores: Luís Álvares da Rocha e João Trancoso Pereira, os quais foram firmes em declarar que a terceira deveria permanecer encarcerada em virtude da aparência de falsidade de suas visões e revelações<sup>94</sup>. Aquilo que poderia ser um contratempo menor,

<sup>89</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 111r, II.

<sup>90</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 29r-29v.

<sup>91</sup> Para uma discussão mais detida sobre estes possíveis efeitos, vide RANGEL – *A arte da salvação*, p. 71–73.

<sup>92</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 44r, II.

<sup>93</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 45v-46v, II.

<sup>94</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 50r-50v, II.

umas poucas pedras no caminho da confirmação de sua santidade, revelou-se mais incômodo do que previra.

### «Já se enfadava de tantas perguntas<sup>95</sup>»: o peso do escrutínio da Inquisição

Até este momento, Guiomar Mazeda se encontrava em situação menos desfavorável. Sua certeza de que seria solta era grande, assim como deveria ser o seu desejo de livrar-se do insalubre cárcere.

Em período coevo ao desenrolar do processo das Mazedas, a visitação do alcaide do cárcere Estêvão da Costa, relatada por Isabel Mendes, apontou uma série de irregularidades nas condições de higiene das prisões do ramo lisboeta do Santo Ofício. Vale ressaltar que estas deveriam ser ainda piores em Coimbra, onde as terceiras se encontravam privadas da liberdade. A exposição abaixo dá uma ideia do que as religiosas estariam a padecer, fazendo imaginar seu desespero para se verem livres de tantos «trabalhos»:

*Na visitação à Inquisição de Lisboa, de 1643, o alcaide do cárcere Estêvão da Costa fez saber que os guardas eram remissos no serviço dos presos e «não traziam o cárcere com tanta limpeza como convém». Atendendo a que os cárceres eram pouco arejados e úmidos, e tendo em conta que os presos mantinham consigo os restos de comida, as águas sujas bem como os produtos resultantes da satisfação das necessidades fisiológicas durante vários dias, uma vez que os despejos eram semanais, cabe perguntar o que então seria entendido como falta de limpeza.*

As consequências, portanto, do ambiente nocivo dos cárceres inquisitoriais, apesar de melhores do que as cadeias civis, eram uma série de enfermidades adquiridas ou agravadas pela reclusão<sup>96</sup>.

O alento de Guiomar deve ter sido tamanho ao escutar numa oração: «hoje sera em Santa Cruz», em referência à igreja do mosteiro conimbricense onde se realizavam os autos da fé. Teria ouvido ainda, na mesma oração, «por tres vezes, hã vos que dezia “andão para te soltar”». Noutra ocasião, teve uma visão do meirinho da Inquisição, carregando «hã vara negra e hãas cadeas na mão». Nesse momento, então, ouvira uma voz a dizer que, por ordem de S. Antônio, «se lhe tirarão aquelas prizois com que o inimigo a tinha preza». A religiosa chegou a se questionar se tais revelações não seriam «obras do demonio» ou

<sup>95</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 128r, II, nota.

<sup>96</sup> MENDES, Isabel – *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015, p.55–57.

ainda fruto da sua imaginação, não as tendo «por sertas, nem siguras»<sup>97</sup>.

Essa era uma Guiomar diferente da religiosa triunfante que adentrara os cárceres do Santo Ofício. Na mesma ocasião em que teve a alegada visão de S. João no Apocalipse, fora advertida do que viria a padecer. Estando

*junto ao mesmo lado de Christo com a boca no mesmo lado vio que estavam três figuras assi como meninos pequenos, e conheceu que erão o Padre Thome Cousseyro, ella declarante, e Maria de Santo Antonio, filha della declarante; e detras das dittas figuras hia outra que ella declarante conheceu ser Agada das Chagas ama do ditto padre, e ovio hã vos que dizia: «assi apareçereis no tribunal [do] juizo, mas antes disso aveis de passar muitos trabalhos»<sup>98</sup>.*

O supracitado «tribunal [do] juizo» era o da Inquisição, no qual, após as provações necessárias a verificar o seu caráter, sua santidade haveria de ser ratificada sem maiores sobressaltos<sup>99</sup>. Antes mesmo de ter sido convocada a depor, já tinha essa certeza:

*Disse que avera hum anno, que estando ella declarante em oração por algumas vezes sem ouvir vos alguma parece que lhe dizião interiormente que ella declarante, o padre Thome Cousseyro e Maria de Santo Antonio sua filha sairião com victoria desta inquisição e somente serião admoestadas<sup>100</sup>.*

A terceira, aparentemente, não se amedrontava com provações, mas as abraçava como grande privilégio da parte de Deus. Estando na ermida de São Francisco, «ellevada em oração», «vio interiormente a Christo crucificado no ar»

<sup>97</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 47v, II.

<sup>98</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 9v-10r, II. Uma das santas mais conhecidas por empregar a imagem de se alimentar do lado de Cristo foi S. Catarina de Siena, de quem Guiomar Mazeda pode ter tirado sua inspiração. Caroline Bynum relata que esta dádiva foi concedida à santa sienense após ter se lançado num rigoroso programa ascético que incluía beber pus, sobre o qual declarou: «never in my life have I tasted any food and drink sweeter or more exquisite». BYNUM, Caroline W. – *Holy feast and Holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley: University of California Press, 1987, p. 171–172.

<sup>99</sup> «[...] e ouvira a hã voz as palavras pequenitas “assy appareçerão no Tribunal Juizo” o que ella Ree entendera pelo Tribunal da Inquisição». AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 161r, II.

<sup>100</sup> Note-se o detalhe discrepante nos dois relatos da mesma locução. Na primeira, relatou que ouviu uma voz, isto é, escutou com os «ouvidos corporais», como se dizia à época, portanto passível de ser uma manifestação demoníaca. Na segunda, já alterou o depoimento dizendo que «sem ouvir vos alguma parece que lhe dizião interiormente». Neste caso, uma ação do diabo não era possível, pois não interferiria diretamente no pensamento da religiosa (embora pudesse influenciá-la), restando a hipótese de ter sido fruto da imaginação ou do puro fingimento. Noutra visão, em que lhe aparecera São Francisco, demonstrava dificuldade em separar as categorias ao dizer «ouvio estas palavras interiormente, mas com os ouvidos corporaes». AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 24v, II.

e manifestou-se um anjo ao seu lado, trazendo em cada mão uma coroa. Uma de puro ouro, cravejada de pedras preciosas, enquanto a outra era tosca coroa de espinhos. O mesmo Cristo lhe perguntou qual delas desejava ter, replicando «que queria a de espinhos porque não queria na vida descansos, senão trabalhos peramor de Christo pois elle os padecera por amor della»<sup>101</sup>. Aceitando de bom grado os «trabalhos» que se seguiriam, ao ouvir a leitura do libelo, negou todas as acusações e manifestou grande contentamento. O notário João Nogueira de Carvalho fez questão de registrar que «respondeu a re rindosse e festejando o ditto libelo, que por aquelle caminho a chamava Deus»<sup>102</sup>. Mal sabia ela que o preço, talvez, fosse mais elevado do que estava disposta a pagar.

As suspeitas do Santo Officio começaram a se robustecer e as pressões sobre a terceira se intensificaram, especialmente após as confissões de Águeda das Chagas e de Catarina de Jesus. Estas outras integrantes do «beatério» de Tomé Couceiro afirmaram que «tudo era fingimento» relativamente às suas visões, comunicações e raptos. O detalhe acrescentado por Catarina de Jesus ao confessar sua simulação, dificultou-lhe ainda mais a vida. Levantou a suspeita de que «do mesmo fingimento devião de usar a re e sua filha Maria Mazedada». A razão principal que sustentaria o embuste era o fato de ser «a re hũa molher pobre, ella e suas companheiras buscarão este modo para comerem e viverem á custa do ditto Thome Couceiro, como testefica Simão Travaços testemunha da justiça, e intervindo interesse particular he sinal de serem as visões e revelações que a re diz ter, falsas». Somado a isso, consta que «devulgando a re estas cousas a tantas pessoas assim publicamente sem necessidade, se presume que era por querer aggradar ao ditto Thome Couceiro, que se soubessem para a terem em conta de virtuosa e santa, que he sinal de serem falsos os raptos e visões que a re tem»<sup>103</sup>. O conceito dos doutores do Santo Officio sobre Guiomar Mazedada, portanto, já parecia formado. O próximo passo foi a confissão de suas culpas e, para tanto, foi minuciosamente inquirida acerca dos fingimentos e possíveis proveitos temporais que tiraria das alegadas maravilhas, o que resolutamente negou<sup>104</sup>.

O Tribunal tinha graves suspeitas da sua culpa e, ao oferecer-lhe oportunidades de confissão, não apresentou mostras de que cederia. Isso foi visto como sinal da provável inocência da ré, pois, por ser dada às virtudes, «sofria com grande animo e alegria a prisão destes carceres». Bastou, portanto, que o inquisidor Cristóvão Freire e os deputados Antônio Homem e Fr. Jorge Pinheiro não alterassem o voto favorável anterior, especialmente porque boa parte da acusação sustentava-se no

<sup>101</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 7v-8r, II.

<sup>102</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 61r-61v.

<sup>103</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 51r-51v.

<sup>104</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 56r-56v.

depoimento de Águeda das Chagas e Catarina de Jesus, as quais haviam mentido sob juramento acerca da veracidade de suas visões<sup>105</sup>.

Mais uma vez foi admoestada a confessar e recusou-se. Por tratar-se de ré negativa, o mecanismo utilizado para extrair a confissão, herança do sistema judiciário medieval, era a tortura. Todo o processo era descrito com detalhes e obedecia a um assento pré-determinado<sup>106</sup>. Tanto para Guiomar Mazedada como para Maria Mazedada estabeleceu-se que fossem submetidas à polé e se atasse apenas a primeira correia<sup>107</sup>, o que não era dito para as réas. Apenas o medo da tortura já era uma poderosa ferramenta de dissuasão, capaz de alquebrar ainda mais um espírito massacrado pelos horrores do cárcere. Maria sequer precisou ser posta a tormento. A visão do instrumento de suplício bastou para que admitisse as culpas imputadas.

A cada passo da tortura era oferecida a oportunidade de se confessar. A religiosa adotou a estratégia de pedir mesa para interromper o suplício, mas não adiantava nada do que inquisidores queriam. O assento foi satisfeito e a religiosa foi mandada de volta à cela<sup>108</sup>.

Guiomar passou incólume pelo tormento, mas os seus algozes não se deram por satisfeitos. Os inquisidores procuraram a sua admissão de culpas com ainda mais tenacidade após a confissão de fingimento de sua filha, Maria Mazedada, a qual será melhor analisada adiante.

Os questionamentos aumentavam e os inquisidores começavam a demonstrar a incoerência de algumas das afirmações da beata. Sua tenacidade, no entanto, é admirável, pois reafirmava a autenticidade das supostas revelações, «mas que ella confitente queria dar tudo por mentira só por se não ver nestes negoceos», demonstrando evidentes sinais de fadiga. Em face de tal declaração, foi questionada se teria perjurado, ao que continuava a considerar tudo como real, «comtudo agora o dava por mentira, e não queria [creria] que aquillo que então disse fosse cousa boa, e isto dezia agora por se ver livre dos trabalhos em que está». Novamente foi admoestada a confessar, cujo apelo não atendeu. Ansiava ver-se

*livre destes trabalhos e queria que tudo o que se conthem em seu processo fosse nada, e que do sobredito pedia perdão, e misericórdia, e que pedia*

<sup>105</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 88r, II.

<sup>106</sup> MENDES – *Viver e morrer nos cárceres do Santo Officio*, p.79.

<sup>107</sup> O parecer do inquisidor Luis Álvares da Rocha, um dos que acreditavam mais firmemente na culpa de Guiomar Mazedada, era de que esta fosse posta a tormento «e nelle levantada athe chegar do libello», mas o conselho decidiu por uma aplicação mais branda, determinando-se que a ré fosse «posta a tormento e nelle attado com a primeira correia». AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 88v; 91r, II. Quanto a Maria de Santo Antônio, assentou-se que fosse «attada com a primeira correia», o que não chegou a se concretizar porque logo confessou as suas culpas. AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedada”, fl. 107r, II.

<sup>108</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazedada”, fl. 95r-95v, II.

*mais disse a ditta sua filha que fizesse o mesmo para as poderem ajuntar para cuidar della confitente que tinha achaques [...]. [...] E por tornar a dizer que por não andar nestes enfadamentos, e não dar trabalho a elles Senhores Inquisidores, queria que tudo fiquasse em nada*<sup>109</sup>.

Pelo visto, não sabia o que estava a escolher quando optou pela coroa de espinhos. Os «trabalhos» ainda não haveriam de cessar. Os examinadores questionavam as minúcias das visões e comunicações com o Divino, perguntando várias vezes a mesma história para observar se baralhava as explicações. Algumas das certezas que tinha começaram a se tornar menos sólidas e ela passou, por estratégia de defesa ou por mudança de pensamento, como no caso da visão do Menino Jesus na partícula, a admitir «que poderia emganarse, mas que o não finge»<sup>110</sup>.

Diante do ceticismo demonstrado pelos doutores do Santo Ofício acerca das aparições de almas do Purgatório, alegado dom compartilhado com a filha, a terceira reagiu com um curioso ultramontanismo ao dizer «que aquellas almas irião a Roma, e que o padre santo as daria por boas e que para isso teria sinais». Na medida em que o Tribunal não lhe reconhecia as visões, ninguém menos que o Sumo Pontífice acenaria em seu favor!

Como a resposta do recurso sobrenatural a Roma tardou a chegar, ainda teve que lidar com uma série de perguntas complexas, para muitas das quais não tinha erudição e, menos ainda, paciência para responder. Vendo-se sem saída, dizia «que Deus descobrirá tudo»<sup>111</sup>. O recurso à ignorância era cada vez mais utilizado à medida que o tom dos questionamentos se elevava. Dizia não saber «declarar o como aquilo passou mais miudamente [...] e que as couzas de espirito são muito delicadas e não se podem bem explicar»<sup>112</sup>.

Mais uma vez, pressionada a responder questões espinhosas, indagaram-lhe se perjurara ao escusar-se pelo juramento tomado em Montemor:

*Disse que ella pedio que lhe perdoassem o ditto juramento por ver que na meza não querião dar credito as couzas que ella tem ditto, mas que o que então jurou, e o que mais disse nesta meza he verdadeiro e assi o dina athe ora de sua morte, mas que não sabe se as ditta couzas procedião de imaginação ou de emgano; mas que em nenhua dellas tem culpa e que pedio então perdão do ditto juramento por algũa tentação que lhe chegaria*<sup>113</sup>.

Acrescentou ainda que era «molher fraca, e có aquella tentação cuidou que se veria livre»<sup>114</sup>, numa provável instrumentalização da crença dos inquisidores na fragilidade inata do gênero feminino.

Não só não se vira livre como os questionamentos se intensificaram e as inverossimilhanças em seu depoimento eram, sistematicamente, expostas. Mostrando-se acuada e irritada, suspirou: «tudo o que hia dizer ao ditto confessor era verdade, mas que não sabe se as dittas couzas erão boas ou más, e que só Deus as podia conheser e **que pedia a elle Senhor Inquisidor lhe não fizesse mais perguntas porque já se enfadava**»<sup>115</sup>. O interrogatório se encerrou ante a falta de colaboração de Guiomar Mazeda, sem que, no entanto, tivesse deixado de ser ré negativa. O máximo que chegou a reconhecer foi a invidia do fato de que as almas manifestadas às outras terceiras lhes falavam, mas, quanto a si, algumas se comunicavam com ela, outras não. A declaração de inveja dos progressos das demais religiosas, bem como outros indícios, a exemplo da perspectiva de ganhos materiais, foram considerados suficientes para aplicar-lhe a condenação por simulação de santidade:

*Foilhe mais ditto que a inveja que dis que tinha das outras tres molhe- res devia ser o bastante para a obrigar a fingir vizois e revelaçois, só porque se não cuidasse que aqueloutras molhe- res lhe levavão ventagem em verem mais vezes almas a lhe falarem; e em terem mais revelaçois e que portanto a tornão a amoestar [...] e cansse já de persistir em tantas invençois e fingimentos como são os de que tem uzado conforme ao que com grande fundamento se prezume [...]*<sup>116</sup>.

Com ou sem confissão, sua sentença já estava definida. A pena viria em pouco tempo.

### A confissão de Maria Mazeda

Malgrado a defesa de Maria Mazeda pelo Pe. Martim Leitão e as repetidas admoestações do Santo Ofício, verificou-se ter sido uma farsa o que fora sustentado até então. Já tivemos a ocasião de examinar alguns pontos malsoantes e tendentes ao fingimento. Buscaremos analisar com mais vagar as estratégias empregadas, bem como as possíveis motivações para a sua conduta.

Por repetidas vezes, como era de praxe, os inquisidores admoestavam a ré

<sup>109</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 100r-101r, II.

<sup>110</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 111v, II.

<sup>111</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 3015 – “Processo de Guiomar Mazeda”, fl. 107v-107r, II.

<sup>112</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 112r-112v, II.

<sup>113</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 127r, II.

<sup>114</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 126r-127r, II.

<sup>115</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 128r, II. Grifo meu.

<sup>116</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 128r, II.

a reconhecer suas culpas e, caso isso fosse feito no «tempo de misericórdia», a tendência é que a pena fosse abrandada. Contra um pecador que se recusava a arrepende-se, o Santo Tribunal não respondia com *misericordia*, mas com *justitia*.

Após alguns meses detida nos cárceres do tribunal conimbricense, um mês a seguir à conclusão do processo, o inquisidor Luís Álvares da Rocha chamou Maria Mazeda a apresentar-se perante a mesa e, como fizera noutras vezes, ela respondeu «que não tinha mais que confessar, nem que declarar que o que estava escrito em seu processo». Com mais uma negativa de Maria Mazeda, o inquisidor subiu o tom e disse que «seu processo fora visto por pessoas doctas e de sam consciência, e que nelle estava tomado hū asento riguroso, e que lhe seria melhor confessar suas culpas antes de se executar». Maria de Santo Antônio ponderou sua condição e percebeu que não valia mais a pena sustentar aquela farsa e, finalmente, declarou que

[...] *Tudo quanto tinha ditto nesta meza de lhe aparecerem, e fallarem as almas da Outra vida, e de ver as imagẽs de Christo Nosso Sñor, e de Nossa Senhora, e todas as mais que tem declarado em seu processo, era tudo falso e o fingira ella confitente com intento de parecer santa e de a terem nessa conta, e por essa mesma rezam dezia ao Padre Thome Couseyro seu confessor, e a Guiomar Mazeda may della confitente que lhe falavão as almas do outro Mundo, e lhe pedião missas, e que as via e outras mais cousas que tem confessado, sendo tudo mentira ou fingimento, ordenado da sua cabeça*<sup>117</sup>.

Aqui podemos notar a importância da fama de santidade naquela sociedade e ilustrar com este exemplo o argumento de Zarri apresentado no início do artigo. O fato de haver um modelo imitável favorecia também a existência de um contramodelo de fingimento. Além disso, não se pode desconsiderar completamente a hipótese de que Maria continuava a crer na veracidade de algumas experiências vividas, mas foi forçada pelas circunstâncias a renegar tudo. O mais provável nesse caso é que estivesse sentindo-se trilhar o caminho da virtude, mas não obtinha os progressos necessários para fazer face à competitividade das outras religiosas de seu beatério. Atingir o cume do «Monte Carmelo» era tarefa árdua e lenta, por isso pode ter recorrido ao logro como um atalho que a faria parecer mais santa do que as demais, pois pelas vias naturais não o alcançava. O fenômeno da santidade afetada é intrincado e dificilmente se

<sup>117</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 109r-109v, II.

manifestava como puro engodo e, como vimos ao longo desse texto, o indivíduo que recorria à simulação, via de regra, também trazia elementos de uma vida considerada aprovada. Uma coisa, portanto, não necessariamente excluía a outra.

Cabe ainda examinar as artimanhas de que Maria se utilizava para fingir os milagres e as revelações, as quais denotam uma particular sagacidade, bem destoante do que a sua fama de «mulher simplez» deixava transparecer. Em relação, por exemplo, à dita revelação de que seu anjo da guarda lhe comunicava o chamado do seu confessor, longe de ser uma maravilha celeste, a explicação era bem mais comezinha:

*ella confitente acudia, porque pouco mais, ou menos sabia quando elle a avia de chamar, porque ainda ella confitente tinha então os olhos fechados, bem sentia que elle se aredava (sic) da companhia em que estava para a ir chamar interiormente e que todos os extasis, e arrebatamentos que vião ter a ella confitente, erão fingidos para que a tivessem em opinião de santa*<sup>118</sup>.

E acrescentou detalhes de como burlava o «teste» do alfinete aplicado a ela, usado para determinar se se encontrava privada dos sentidos em virtude dos êxtases. A razão pela qual não reagia às picadas era, entretanto, a de que fazia um esforço para suportar a dor: «quando a picavão nas mãos com alfinettes, ella confitente sofria a dor por não dar a entender que mentia, e fingia os dittos arrebatamentos, e que as vezes a picavão [de] mancinho, de maneira que facilmente o podia soffrer»<sup>119</sup>.

A beata testificou ainda que jurou «falso em todas as audiências que com ella se fizerão, só por não confessar que erão as dittas cousas fingidas» e também violou a santidade das confissões sacramentais, relatando nela falsidades. Apesar disto, isentava de culpa o Pe. Tomé Couceiro, talvez por concluir que a estratégia de o culpar não seria mais efetiva, afirmando que ela «metia em cabeça ao confessor que via, e falava com as almas e tinha vizois, extasis, e arrebatamentos, sendo mentira». Em virtude da sua credulidade, já discutida anteriormente, é possível que o confessor acreditasse na veracidade desses fenômenos<sup>120</sup>.

Vimos ao longo de todo o texto que boa parte de sua fama se deu em decorrência da alegada capacidade que Maria Mazeda tinha de se comunicar com as almas no Purgatório e aliviar suas aflições. O que fazia, em verdade, era

<sup>118</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 109v, II.

<sup>119</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 109v, II.

<sup>120</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 110r, II.

[...] *quando ella confitente ouvia em Montemor dobrar os sinos, por algum defunto e sabia quem elle era encostava o rosto sobre a mão e fazia que estava como dormente, e entretanto estava imaginando o que diria, e dahi a pouco dizia que a alma do tal defunto estava no Purgatorio, e que lhe vira botar o fogo e que a ditto alma falara a ella confitente, [...] sendo tudo fingido por ella confitente, porque nunca vio alma algũa nem lhe falou*<sup>121</sup>.

Tal artimanha não deve ter sido difícil de ser aplicada, pois os eventos se desenrolaram num local de dimensões reduzidas, onde todos costumam se conhecer e as notícias circulavam com facilidade. Maria de Santo Antônio deve ter se aproveitado dessa condição, sabendo da má fama de alguns indivíduos, para fazer mais plausível a drástica declaração de que suas almas estariam no Inferno:

[...] *quando na ditto villa morria algũa pessoa de mau viver, ou de morte suspeita sem confissão ella confitente dizia que a alma da tal pessoa estava no inferno, e que la a vira andar entre os demonios ardendo em fogo mui negro, sendo tudo mentira, e falso, inventado, e fingido por ella confitente*<sup>122</sup>.

A religiosa prosseguiu, desmanchando outra visão anteriormente analisada. A alegada procissão espiritual era pura afetação. Sua declaração reforça o argumento da credulidade de seu diretor espiritual: «ella confitente esteve fingindo só pera lha vir contar, porque via que o ditto seu confessor lhe dava credito a tudo quanto ella confitente lhe dizia, mas na verdade toda a sobreditta historia era hũa pura mentira, e fingimento della confitente»<sup>123</sup>.

Maria Mazeda, nalgumas das supostas visões de demônios, declarou que o Inimigo aparecia trajado de vestes monásticas, o que, como se argumentou, poderia ter relação com a oposição recebida destes religiosos. A fama de visionária numa sociedade profundamente religiosa como o Portugal do Antigo Regime poderia conferir certa autoridade para os portadores desses dons, fossem eles verdadeiros ou simulados (ao menos, até serem descobertos). A religiosa se valeu desse poder simbólico para combater seus detratores, atribuindo-lhes uma suposta condenação divina, a qual pode ter tido algum crédito devido à sua reputação de santidade. Disse ela que

*estando ouvindo missas de algũs saçerdores, a que não era muito affeiçoada nem lhe cahião em graça dizia que aquelles padres reçebião o Santissimo Sacramento indignamente, e que ella o sabia, porque via que quando cômügavão a hostia hia negra, e como cuberta dedo (sic), e que se começava a fazer negra quando elles dizião Domine ne sum dignus. E isto dizia ella confitente ao ditto seu confessor sendo mentira, porque nunca tal tinha visto, e elle lhe respondia que aquillo era [o] diabo que a trazia enganada [...]*<sup>124</sup>.

Note-se a sofisticação da visão que fabricara, pois o momento preciso em que a hóstia enegrecia «em sinal de luto»<sup>125</sup> era aquele em que os sacerdotes enunciavam «Senhor, não somos dignos», confirmando, pois, a suposta indignidade dos sacerdotes para executar tão solene e importante ato. Tal fato torna-se ainda mais interessante devido à terceira ser analfabeta e não dominar o latim.

Para aqueles que «lhe cahião em graça», por sua vez, o tratamento era outro. Tomé Couceiro, dizia ela, «comügava dignamente, recebendo sempre a hostia muito clara e fermoza»<sup>126</sup>. A isto, seu vaidoso confessor «respondia que louvassem a Deus», mas, diferente da situação em que a hóstia teria se tornado escura, ele «não dizia que aquilo era diabo, sendo tudo isto que ella confitente lhe dizia fingimento e mentira»<sup>127</sup>, denotando que sua capacidade de discernir poderia estar nublada pelo desejo de glória própria. Sabendo disso, Maria de Santo Antônio fabricava essa e outras visões «e lho dizia pello contentar porque se alegrava muito quando isto lhe ouvia, e levantava as mãos dando graças a Deus»<sup>128</sup>.

Após a terceira franciscana relatar esses fatos, os inquisidores tomaram voto para decidir seu destino. As acusações que pesavam sobre ela eram graves, todavia foram atenuadas pelo fato de ter confessado seu delito perante a mesa. Não atenuadas o bastante, pois demorou muito sustentando a farsa, consumindo o tempo e os recursos do Santo Tribunal. Sua pena, por essa razão, não seria das mais leves. Após rigorosos exames, o Santo Ofício publicou a sentença de Maria Mazeda, afirmando que

<sup>124</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 116r, II.

<sup>125</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, sentença de Maria Mazeda (s/ pg).

<sup>126</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 116r, II.

<sup>127</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 116r-116v, II.

<sup>128</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 116v, II.

<sup>121</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 112v-113r, II.  
<sup>122</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 113r, II.  
<sup>123</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazeda”, fl. 115v, 116r, II.

[...]  *fingia diferentes aparecimentos do Demonio em varias formas, e outras vizões sobrenaturaes pretendendo com enganos, persuadir sua virtude, e santidade, afim de ser respeitada por tão santa, que recebia de Deus particulares e extraordinarios favores, e acrescentando culpas a culpas, não dava conta destas a seus confessores, comettendo graves sacrilegios, nos sacramentos da penitencia, e sagrada comunhão: no que a rée deliquio gravemente, em offensa de Christo Nosso Senhor, e da Igreja Catholica, enganando os fieis christãos com fingimentos, e falsidades, em discredito das verdadeiras vizões, e revelaçõis, que Deus Nosso Senhor communica á seus escolhidos, e dos milagres, que obra por intercessão dos Santos.*

E concluíram emitindo a ordem de que «seja açoutada pellas ruas publicas desta Cidade *citra sanguinis efusionem* e a degradação por tempo de sinco annos per o Reyno de Angola». Tal punição, segundo afirmaram os inquisidores, foi fruto da misericórdia do Tribunal. Dizem que «mayor condenação, que por suas culpas meressia, a relevão, havendo respeito a confessalas na meza do Santo Officio, pedindo dellas perdão, e misericordia com mostras e sinaes de arrependimento e á outras considerações, que no cazo, se tiverão». Impuseram na penitências espirituais e o pagamento das custas processuais.

Mais tarde, Maria Mazedo e Guiomar Mazedo suplicaram ao Santo Officio que comutassem a pena de degredo para um local menos apartado, em virtude da pobreza e da frágil condição de saúde de ambas, a filha sofrendo dos «accidentes» e a mãe enferma de gota e das mãos. O Tribunal considerou a solicitação das mulheres e decidiu favoravelmente, mudando o degredo para o Porto. Guiomar tornou a interceder em favor de si e da sua filha afirmando que «ella suplicante he velha, pobre, e sua filha doente de accidentes, que muitas vezes lhe repetem, e tão longe deseparadas não poderão viver sem notavel incommodidade». Rogaram, pois, que fosse um sítio mais próximo, onde «possão ter algum remedio, e também negociar melhor as custas»<sup>129</sup>. Mais uma vez, o degredo foi comutado para Aveiro, onde, finalmente, apresentaram-se perante o comissário no dia 19 de agosto de 1642, quando desaparece o rastro documental delas.

### Considerações finais

Através do peculiar caso de Maria Mazedo, podemos chegar a algumas conclusões. A primeira é que, enquanto a santidade considerada genuína e

legítima poderia ser uma forma, mas não direta e prioritariamente procurada, de obtenção de um almejado destaque e triunfo social, dificilmente poder-se-ia dizer o mesmo da sua variante simulada, a não ser enquanto a motivação, sua real natureza, permanecesse encoberta. No caso daquela terceira franciscana, viu-se que, através das suas visões, obteve considerável fama na vila de Montemor – certamente muito mais do que teria como filha abandonada de um humilde lavrador. Da mesma fama gozou Guiomar Mazedo, uma mulher enjeitada por seu marido. A apreciação desses casos também dá indícios de que a necessidade poderia motivar o engodo, como parece ter sido o caso das personagens aqui estudadas.

Por ser o fenômeno da santidade complexo e cheio de nuances, seria temerário, mesmo nos casos em que se pode afirmar com alguma segurança ter havido fingimento, falar-se em simulação total. Cabe também questionar até que ponto teria sido verdadeira a confissão de Maria Mazedo. Teria ela confessado suas culpas, reais ou atribuídas, para se livrar, de uma vez por todas, do cárcere? Porventura, fora constrangida pelo poder e conhecimento dos doutores do Tribunal a confessar um delito que, no fundo, não cria ter cometido? No caso de Guiomar Mazedo indagamos se o fato de ter passado por todos os exames, inclusive o tormento, sem admitir culpa, poderia ser um indicativo de que cria na veracidade de suas visões e locuções, embora, devido à sua rusticidade, não soubesse se expressar nos termos que os inquisidores julgavam adequados.

Não podemos responder com certeza a esses questionamentos, mas temos indicações de que as Mazedas parecem ter sido religiosas inicialmente de «boa vida» mal dirigidas espiritualmente, ou ainda religiosas dotadas de uma aspiração à santidade, mas que acabaram por recorrer ao fingimento, movidas pela necessidade de sobrevivência e ferrenha competição entre as terceiras do beatério do Pe. Couceiro.

Vale ressaltar que não se afirma que a santidade simulada, especialmente no caso de indivíduos mais pobres, fosse um produto apenas da realidade socioeconômica, mas os casos analisados neste artigo mostram que não se deve desconsiderá-la, por se tratar de uma chave explicativa importante. Outros elementos como o desejo de obter prestígio e autoridade, bem como disputas no interior de grupos podem, e devem, ser considerados para a análise desse complexo fenômeno, o qual, em última instância, continuará a desafiar a nossa capacidade de compreensão.

Artigo recebido em 30/08/2022

Artigo aceite para publicação em 03/10/2022

<sup>129</sup> AN/TT – TSO-IL, Proc. 4882 – “Processo de Maria Mazedo”, Folhas avulsas no final do processo (s/ pg).

## DEVOCIONES FEMENINAS PARA LA VIDA, EL AMOR Y LA MUERTE\*

MARCELA LONDOÑO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA  
PROYECTO FORPRAL-SEMINARIO DE ESTUDIOS SOBRE EL RENACIMIENTO  
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a4>  
[angelamarcela.londono@uab.cat](mailto:angelamarcela.londono@uab.cat)

**RESUMO:** Este artículo examina tres devociones particulares, vinculadas al uso de algunas oraciones protectoras, para ilustrar las implicaciones de género que se advierten tanto en sus objetivos como en los testimonios conservados. Se analizan varios textos, objetos y prácticas de devoción conflictiva con el fin de aproximarse a las motivaciones y preocupaciones compartidas por las mujeres de la Europa moderna, en torno a la vida, el amor y la muerte.

**PALAVRAS-CHAVE:** Devoción femenina; Oraciones protectoras; Siglos xvi-xviii; Europa moderna; santa Margarita; santa Marta; san León papa.

**ABSTRACT:** This article examines three particular devotions, linked to the use of some protective prayers, in order to illustrate the gender implications, which are apparent both in their objectives and in the testimonies preserved. Several texts, objects and practices of conflicting devotion are analysed in order to approach the motivations and concerns shared by women in early modern Europe, about life, love and death.

**KEYWORDS:** Female devotion; Protective prayers; 16th-18th centuries; Early Modern Europe; Saint Margaret; Saint Martha; Saint Leo the Pope.

El recurso a prácticas, textos y objetos devotos para proteger el alma y el cuerpo es un hecho inherente a la experiencia religiosa. Durante el período moderno, la Iglesia católica puso en entredicho devociones particulares, por medio de las cuales el creyente, además de participar activamente en la consecución de la vida eterna, encontraba la solución a problemas cotidianos y hallaba solaz para las angustias terrenales. Las oraciones a Jesucristo, la Virgen y diversos santos fueron instrumentos privilegiados para estos propósitos. Por sus fines y por las múltiples posibilidades de uso que ofrecían, varias de estas plegarias se incluyeron en los catálogos de libros prohibidos de España, Portugal e Italia

Este artículo fue escrito en el marco del proyecto FORPRAL. Forbidden Prayers Library. Shaping Private Piety in Counter-Reformation Europe (16th-18th), que ha recibido financiación del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea, acción Marie Skłodowska-Curie n° 839195.

entre los siglos XVI y XVIII.<sup>1</sup> No obstante, las oraciones incluidas en los índices y muchas otras que no se prohibieron se encontraban muy arraigadas en el uso cotidiano de la piedad y gozaban de una enorme difusión en impresos o manuscritos, además de transmitirse oralmente, por lo que su eliminación de las prácticas devotas nunca fue del todo posible.<sup>2</sup>

El análisis de las oraciones recogidas en catálogos y otros documentos prohibitorios revela que estas solían utilizarse para solicitar favores cotidianos como sanar una enfermedad, protegerse de la muerte súbita, controlar las fuerzas de la naturaleza e incluso dominar la voluntad del amante.<sup>3</sup> La efectividad de las plegarias estaba garantizada tanto si se leían o se hacían leer como si se llevaban consigo, se ponían en contacto con la parte enferma o se entonaban como parte integrante de prácticas que implicaban el uso de hierbas u otros elementos. El hecho de que las oraciones no tuvieran que leerse para asegurar su eficacia las sitúa en la categoría ambivalente de texto-objeto protector o amuleto textual.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sobre las oraciones censuradas en España y Portugal durante el Quinientos, ver LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas. Superstición y devoción en los índices de libros prohibidos de España y Portugal (1551-1583)*, Barcelona: Herder editorial, 2019. Posteriormente, en el curso del proyecto *Forbidden Prayers Library* (FORPRAL), he realizado un análisis comparativo, ampliado hasta el siglo XVIII e incluido el ámbito italiano, que ha permitido censurar 85 títulos de oraciones, algunas de las cuales se han reunido en el catálogo digital *Forbidden Prayers Digital Library*, <https://forpral.uab.cat/>, ISSN 2938-0901.

<sup>2</sup> Las oraciones que se prohibieron son solamente una ínfima parte de las que circularon. Así lo indican, por ejemplo, las significativas cifras del inventario del impresor alemán, radicado en Sevilla, Jacobo Cromberger, en el que se mencionan «21000 pliegos de oraciones (a 1 maravedí), 8000 priegos de nonymas (sic) y 1250 nonymas pintadas», citado en GRIFFIN, Claude – *Un curioso inventario de libros de 1528*. In CÁTEDRA, Pedro; LÓPEZ-VIDRIERO, María Luisa (eds.) – *El libro antiguo español: actas del primer coloquio internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1988, p. 220. Todavía en 1678, en el inventario del taller de Viviano Soliani, impresor modenés, se contaban «14 risme (sette mila fogli di stampa) di *Varie Orazioni*», citado en MONTECCHI, Giorgio – *Stampatori e librai della Modena capitale degli Estensi*. In SPAGGIARI, Angelo; TRENTI, Giuseppe (eds.) – *Lo stato di Modena. Una capitale, una dinastia, una civiltà nella storia dell'Europa*. Modena: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato-Archivi di Stato, 2001, p. 1022.

<sup>3</sup> Muchos de los propósitos de los actos devotos son comunes a los de operaciones evidentemente mágicas. Por ejemplo, entre las funciones de la magia en Portugal, en el Quinientos, Bethencourt menciona: el conocimiento de las cosas ocultas, el dominio sobre el cuerpo y el dominio sobre los sentimientos y la voluntad. Cfr. BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 35-100. Para los siglos XVII y XVIII, PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas: 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, pp. 95-118, refiere los siguientes objetivos: el dominio de los actos y los deseos, la protección contra la naturaleza imprevisible y el poder de los otros, la cura del cuerpo y el conocimiento del futuro.

<sup>4</sup> Las oraciones serían así *textos no textos*, adaptando la feliz expresión «libros no libros», que usaron Cátedra-Rojo para denominar a los libros de horas y a algunos libros de memorias documentados en bibliotecas de mujeres en el siglo XVI. Estos tenían «antes que el dudoso destino de ser leídos, el de ser guardados o formar parte del joyero devoto o del secreto de la dama». Ver, CÁTEDRA, Pedro; ROJO, Anastasio – *Bibliotecas y lecturas de mujeres en el siglo XVI*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, p. 120. Sobre los amuletos textuales, resulta imprescindible el libro de SKEMER, Don C. – *Binding words. Textual amulets in the Middle Ages*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006. También GILES, Ryan D. – *Inscribed Power. Amulets and Magic in Early Spanish Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2017, ha realizado un completo estudio a propósito de oraciones y otros escritos utilizados con valor de amuletos, presentes en obras clásicas de la literatura española medieval y moderna.

Estos usos se reflejaron también en los formatos de impresión, apropiados para facilitar la portabilidad.

Desde la perspectiva docta, considerando la naturaleza de las oraciones, las prohibiciones inquisitoriales pretendían erradicar prácticas, textos y objetos asociados al uso de estas porque contenían *vanas observancias* y eran monumentos de superstición.<sup>5</sup> Pese a esta valoración negativa por parte de la élite eclesiástica, las oraciones tuvieron un lugar primordial en las prácticas de la devoción no reglada, que no debemos vincular únicamente con las capas indoctas de la sociedad. Es necesario, pues, ampliar el horizonte de análisis y abordar su estudio como manifestaciones conflictivas de devoción privada, entendida como aquella que no estaba sometida al control de las autoridades y que tenía lugar con independencia de los ritos obligatorios, bien en el espacio doméstico o, en todo caso, fuera de los lugares del culto oficial.<sup>6</sup> La comprobada popularidad y la persistencia de estos textos a lo largo de la Edad Moderna –en algunos casos hasta nuestros días– son indicadores de su relevancia en la cultura religiosa europea, como un patrimonio devoto compartido en las diferentes lenguas del continente.

Este artículo se centra en algunas devociones particulares, relacionadas con el uso de oraciones a santa Margarita de Antioquía, santa Marta, san León papa y la Virgen, con el fin de analizar las implicaciones de género, presentes tanto en sus objetivos como en numerosos testimonios conservados en latín y en varias lenguas vernáculas. Si bien esto no significa que dichas devociones, excepto quizás la primera, fuesen privatamente femeninas, abordar el análisis teniendo en cuenta la dimensión de género permitirá dar cuenta de algunos de los instrumentos devotos a los que recurrían las mujeres en diferentes momentos de su ciclo vital durante el período moderno y acercarnos a sus motivaciones e inquietudes.

<sup>5</sup> Según Santo Tomás (*Summa Theologiae* IIa IIae, qq. 92-96), las observancias vanas eran manifestaciones de culto indebido, es decir, el que se ofrece a una criatura distinta de Dios, generalmente el demonio, estableciendo con él, sin saberlo, un pacto tácito. Consisten en atribuir a cualquier objeto o condición cualidades para producir determinados resultados, desviando la fe de Dios. Si esos elementos no pueden ser la causa natural de los efectos deseados, estos se producen probablemente por acción del diablo. Entre las prácticas mencionadas, Santo Tomás incluía el uso indebido de las palabras sagradas (q. 96, art. 4) mediante la adición de condiciones vanas, asociadas sobre todo al modo de utilizarlas. Sobre este término, ver LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 48-52.

<sup>6</sup> Pueden considerarse también «medios de protección privada», expresión usada para caracterizar este tipo de prácticas por BOZOKY, Edina – *Les moyens de la protection privée*. «Cahiers de recherches médiévales», 8 (2001). <https://doi.org/10.4000/crm.397>.

## Para la vida

Preservar la vida de los diversos peligros que la acechan – el propósito primordial de las devociones orientadas a la búsqueda de protección. El parto constituía un momento de especial inquietud, que se refleja en oraciones y otros objetos apotropaicos concebidos para usar en este trance específico, en el que la posibilidad de dar vida conllevaba para la mujer el peligro de perder la propia.<sup>7</sup> Muchos de estos medios de protección se encomendaban a Margarita de Antioquía, reconocida por ser la auxiliadora de las parturientas. Esta virtud y las condiciones necesarias para asegurarse el favor de la santa se encuentran explícitos en una oración incluida en el relato hagiográfico, lo que permite atestiguar de manera excepcional e inequívoca la relación entre oración y hagiografía. Las evidencias de circulación de la vida de la santa se remontan al siglo x y su origen se atribuye a un texto griego anterior; esto explica que Margarita fuese llamada también Marina, nombre por el que se conoce en el culto oriental.<sup>8</sup> Aunque esta

<sup>7</sup> El parto en el siglo xvii es descrito como un ritual exclusivamente femenino que contaba con la participación activa de las mujeres de la comunidad y era dirigido por la matrona. Ver WILSON, Adrian – *Participant or patient? Seventeenth century childbirth from the mother's point of view*. In PORTER, Roy (ed.) – *Lay Perceptions of Medicine in Pre-industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 129-144. Desde una perspectiva semejante, KUFFNER, Emily – *'Sweet Chains and Happy Prisons': Collective Rituals of Pregnancy and Childbirth in Seventeenth-Century Spanish Occasional Poetry and Domestic Remedy Manuals*. «Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal», 15.1 (2020), pp. 26-50, analiza algunas prácticas para favorecer el embarazo y el parto, en la España del siglo xvii, y asegura que amuletos y otros objetos propiciatorios circulaban entre las mujeres y se reutilizaban en todo un «collective parturition ritual». Un análisis de recursos similares, en la Italia moderna, con especial atención a las oraciones, en TYCZ, Katherine – *Material Prayers and Maternity in Early Modern Italy: Signed, Sealed, Delivered*. In CORRY, Maya et al. (ed.) – *Domestic Devotions in Early Modern Italy*. Leiden-Boston: Brill, 2019, pp. 244–271. Interesantes a este propósito resultan las páginas de SKEMER, Don – *Binding Words... ob. cit.*, pp. 239-250, sobre «French birthing amulets and kits». Para estudios de carácter más general sobre el nacimiento y la maternidad, desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, ver FOSCATI, Alessandra et al. – *Nascere. Il parto dalla tarda antichità all'età moderna*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2017. También FILIPPINI, Nadia, *Pregnancy, Delivery, Childbirth. A Gender and Cultural History from Antiquity to the Test Tube in Europe*. Oxon-New York: Routledge, 2021, que amplía el período de estudio hasta el siglo xx. Aunque el riesgo de dar a luz parecía cada vez más remoto, algunos países siguen presentando altas cifras de mortalidad materna. De hecho, la ONU cuenta como uno de sus objetivos para 2030 reducir la cifra global a un 70 por 100000 recién nacidos vivos. <https://data.unicef.org/topic/maternal-health/maternal-mortality/>.

<sup>8</sup> La vida de la santa de Antioquía fue una de las más populares desde la Edad media. El Ms. Lat. 5574 de la Bibliothèque Nationale de France es uno de los testimonios latinos más tempranos (siglo x). Una de las primeras versiones en octosílabo francés es la conocida *Vie de Sainte Marguerite*, compuesta por Wace, a mediados del siglo xii y editada por LAURENT, Françoise et al. – *Vie de sainte Marguerite. Conception Nostre Dame. Vie de saint Nicolas*. Paris: Honoré Champion, 2019. Hacia 1480, Bonino Mombrizio publicó la edición latina en su *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. Se conocen también dos versiones anglosajonas del siglo xi, las del Ms. Cotton Tiberius Aiii, (ff. 77v-83r) de la British Library y del Ms. 303 (ff. 99r-107r) del Corpus Christi College, Cambridge, ver MAGENNIS, Hugh – *'Listen Now All and Understand': Adaptation of Hagiographical Material for Vernacular Audiences in the Old English Lives of St. Margaret*. «Speculum», 71-1 (1996), pp. 27-42 y MCFADDEN, Brian – *The Books of Life: Theotimus as Narrator of Identity in the Old English Lives of St. Margaret*. «English Studies», 86-6 (2005), pp. 473-492. Acerca del texto de Wace, también JOLY, Aristide – *La vie de sainte Marguerite, poème inédit de Wace: précédé de l'histoire de ses transformations et suivi de divers textes inédits et autres et de l'analyse détaillée du Mystère de sainte Marguerite*. Paris: Vieweg, 1879 y ALAMICHEL, Marie-Françoise – *La Vie de sainte Marguerite de Wace*

doble identidad suele tenerse en cuenta hasta el siglo xvii, también circuló la vida de una santa llamada Marina diferente de la de Margarita.<sup>9</sup>

La vida de santa Margarita se tradujo a prácticamente todas las lenguas europeas, motivo por el cual los ejemplares con el texto en prosa y en verso se multiplicaron desde aproximadamente el siglo xii, además de su divulgación a partir de la *Leyenda Áurea* de Jacobo de Vorágine, desde el siglo xiii. Pese a la existencia de múltiples fuentes que contienen el relato hagiográfico, según el argumento más recurrido: la santa era hija del pagano Teodosio, quien la confió a un ama de leche para que se encargara de cuidarla después de la muerte de su esposa. La nodriza educa a la niña en la religión cristiana, por lo que su padre la repudia y debe ganarse la vida cuidando las ovejas de su ama. A los quince años, mientras pastoreaba el rebaño, el prefecto romano Olibrio la ve y se enamora de ella. Inmediatamente, pide a sus hombres que se informen sobre su linaje para desposarla si es noble o tomarla como concubina si es plebeya. Cuando se entera de que Margarita es cristiana, intenta convencerla para que renuncie a su fe y satisfaga sus apetitos, pero la doncella lo rechaza. Este suceso desencadena los hechos de la pasión de la virgen, quien es sometida a tormentos terribles que se describen con cruentos detalles. La escena más famosa, que da lugar al atributo de la santa en la iconografía, es aquella en la que el diablo, transfigurado en dragón, se aparece ante Margarita y la devora; ella consigue escapar gracias a una cruz con la que abre a la bestia en dos o la hace explotar, según la versión. Antes de morir decapitada, la santa dirigió a Dios una última plegaria solicitando perdón y protección para todos aquellos que escribieran, leyeran o escucharan el relato de su vida. Asimismo, prometió que toda mujer que leyera, poseyera, hiciera leer o llevara consigo el texto pariría sin peligro. En algunas versiones se aseguraba incluso que la criatura nacería sana, no sería sorda, lisiada, ciega ni

et Sainte Marherete : esprit et tradition de France et d'Angleterre. «Hier et aujourd'hui. Points de vue sur le moyen âge anglais», 21, 1997 AMAES, pp. 5-26. El desaparecido Ms. de Madrid, que contenía una versión occitana del s. xiii, fue documentado por JEANROY, Alfred – *Vie provençale de sainte Marguerite d'après les manuscrits de Toulouse et Madrid*. «Annales du Midi», 11-49 (1899), pp. 17–55. Para un texto italiano del s. xv, ver FOLIGNO, C. – *An Italian Version of the Legend of St Margaret. From a Brera Manuscript*. «The Modern Language Review», 6-1 (1911), pp. 23–67. Recientemente, GUDAYOL, Anna – *Manuscrits com amulets: un nou fragment de la Vida de santa Margarida en vers català (BC, ms. 9605/2)*. «Mot so razo», 19 (2020) pp. 1-18, reveló la existencia de una versión catalana, datada de los siglos xiv-xv. Para una relación de los textos de la hagiografía en verso y en prosa, en francés y occitano, ver <http://huwgrange.co.uk/margaret.html>

<sup>9</sup> La identificación entre Marina y Margarita es mencionada por VILLEGAS, Alonso – *Flos Sanctorum, y historia general de la vida y hechos de Jesu Christo, Dios y señor nuestro, y de todos los Santos, de que reza y haze fiesta la Iglesia Católica, conforme al Breuiario Romano, reformado por decreto del santo Concilio Tridentino: junto con las vidas de los Santos propios de España, y de otros extrauagantes. Ponense muchas figuras y autoridades de la sagrada Escritura, traydas a propósito de las historias de los Santos: y muchas anotaciones curiosas, y consideraciones provechosas. Colegido todo de Autores graves y aprovados*. Barcelona: Sebastián de Comellas, 1615, 187r-188v. La vida de santa Marina se encuentra, por ejemplo, en la obra prohibida de Jerónimo, Santo – *Vitas patrum: libro de las vidas de los sanctos padres del yermo segun la escriuio el glorioso hieronimo*. Toledo: en casa de Juan de Ayala, 1553, 57r-58v.

trastornada y se libraría del demonio. Estas gracias se extienden, por ejemplo, en la versión catalana a la protección contra la muerte súbita y en una versión francesa datada del siglo XIII, el acto de copiar la vida de Margarita libra también de los malos espíritus, del fuego y de la tempestad.<sup>10</sup>

Las maravillosas virtudes atribuidas al texto motivaron la inclusión de la «Oratione di S. Margarita per le Donne di parto» en el índice romano de 1704 y la eliminación de la referencia a estos usos en los *flores sanctorum* reformados, desde finales del siglo XVI.<sup>11</sup> No obstante, parece que este fantástico relato hagiográfico y las promesas que en él se mencionaban incomodaron mucho antes de la Contrarreforma. Así se aprecia, por ejemplo, en la traducción catalana del siglo XV de la *Leyenda Áurea*, en la que se presenta la espectacular escena del dragón en un cuadro más verosímil: Margarita implora a Dios que le muestre la figura del enemigo contra el cual combate. Solo en respuesta a sus súplicas y fruto de una visión de origen divino, está justificada la aparición de la bestia y la subsecuente liberación de sus fauces con ayuda de la cruz. En cuanto a la promesa hecha a las futuras madres, Margarita promete acudir en auxilio de aquellas que se dirijan a ella en la hora crucial y no hace ninguna referencia a las condiciones de uso del texto.<sup>12</sup>

Es esta última la versión que se conoce en la Península ibérica casi hasta el final del siglo XVI. En las últimas décadas, Alonso de Villegas termina de depurar los elementos más incómodos de la vida de la santa y presenta una versión

<sup>10</sup> Para los relatos en catalán y en francés, ver GUDAYOL Anna – *Manuscripts com amulets...* art. cit., p. 15 y JOLY, Aristide – *La vie de sainte Marguerite...* ob. cit., p. 115. Ver BRUNEL, Clovis – *Une nouvelle vie de sainte Marguerite en vers provençaux*. «Annales du Midi», 38 (1926), pp. 385-401 y FOLIGNO, C. – *An Italian Version...* ob. cit., p. 65 para las gracias concedidas en los textos en provenzal e italiano.

<sup>11</sup> La oración aparece en varias listas de textos prohibidos, desde la de CALBETTI, Arcangelo – *Sommaria instruzione a suoi vicari del M.R.P. Maestro Fr. Archangelo Calbetti da Recanati dell'ordine de'Predicatori Inquisitor generale di Modona, Carpi, Nonantola e loro diocesi, e della Provincia di Garfagnana A' suoi RR. Vicari nella Inquisitione sodetta intorno alla maniera di tratar alla giornata i negotii del Sant'Ufficio per quello che a loro s'appartiene*. Modena, 1604, reproducida por PORCELLI, Giovanni Battista – *Scrinolum Sancte Inquisitionis Astensis: in quo quaecumque ad id muneris obeundum spectare visa sunt, videlicet Librorum prohibitorum indices, Sanctae Sedis Apostolicae, necnon illusterrimorum, ac reuerendissimorum S.R.E. cardinalium eiusdem S. Officij generalium inquisitorum, & aliorum eiusdem Sanctae Sedis auctoritate. Decreta, responsiones, literae, ordinationes, iura, commissiones, actiones casuum sequutorum, quae in exemplum transire poterunt, & cetera huiusmodi undecumque aduecta, quaeve bucusque in partes veluti frustratim concisa, atque distracta sparsim ibant, nunc in vnum collecta, ac in commodiorem reuerendorum inquisitorum usum collocata, repositaque sunt*. Astae, apud Virgillum de Zangrandanis, 1610, p. 342, hasta incluirse en el *Index Librorum Prohibitorum Innoc. XI. P.M. Jussu Editus usque ad Annum 1681. Eidem accedit in fine Appendix usque ad mensem junii 1704*. Roma: Reverenda Camera Apostolica, 1704, p. 404. En los catálogos españoles y portugueses no se recoge esa oración pero sí una desconocida *Oración de santa Marina (santa Marinha) por sí pequeña*, ver MARTÍNEZ DE BUJANDA, Jesús – *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, p. 856. La apostilla «por sí pequeña», presente solamente en los catálogos hispanos, indica que la oración circulaba exenta en pequeño formato, ideal para llevarla consigo o usarla en contacto con el cuerpo. Cabe considerar que la *Oración de santa Marina* fuese una temprana referencia a la de santa Margarita.

<sup>12</sup> VORÁGINE, Santiago de – *Flos sanctorum romançat*. Barcelona: Johan Rossenbach, 1494, pp. 176v-177r.

adaptada a los nuevos tiempos. Elimina, además, algunos detalles que podían contravenir la moral, por ejemplo, la demanda de Olibrio de conocer el linaje de la doncella para decidir si tomarla como esposa o como concubina. Los cambios más evidentes se encuentran en el episodio del dragón, que aparece ahora sin mediación divina para convencer a Margarita de aceptar la demanda del prefecto. Antes de que el monstruo pueda emprender cualquier acción, la santa lo ahuyenta con la señal de la cruz. Por último, la oración en la que ofreciera protección a las parturientas adquiere un carácter general y Margarita, la mera función de intercesora.<sup>13</sup>

Pese a los intentos por corregir el contenido vano y supersticioso de la vida de la santa, la creencia en las capacidades obstétricas de su hagiografía se había instalado ya en la mentalidad popular, probablemente favorecida por la multiplicación de versiones del texto que circularon desde la alta edad media. Se desconocen los motivos por los que Margarita se erige como protectora de las mujeres durante el parto; el argumento más repetido es el que relaciona la salida de la mártir indemne del vientre del dragón con el hecho de dar a luz un bebé sano. Sea cual fuere la causa, la referencia concreta a la posibilidad de usar la hagiografía en contacto con el cuerpo de la mujer, incluida en algunas variantes del texto, contribuyó a la práctica de utilizar el libro con valor de objeto apotropaico y derivó en el uso de otros objetos devotos con la misma capacidad, pero exentos de texto o en los que la lectura y comprensión del contenido resultaban irrelevantes. Así lo demuestran las siguientes evidencias.

En primer lugar, en un impreso veneciano del siglo XVI, el título mismo indica que la oración es útil poniéndola sobre una mujer que tiene dificultades para dar a luz: *Legenda et oratione di Santa Margherita vergine, & martire historiatu; laqual oratione legendola, ouer ponendola adosso a vna donna, che non potesse parturire, subito parturirà senza pericolo*.<sup>14</sup> La obra contiene una extensa vida de santa Margarita, en la que se incluyen referencias explícitas que confirman la utilidad anunciada desde el principio. Así, antes de ser decapitada, Margarita entona una oración en la que suplica protección para las parturientas:

<sup>13</sup> VILLEGAS, Alonso – *Flos Sanctorum...* ob. cit., pp. 187r-188v.

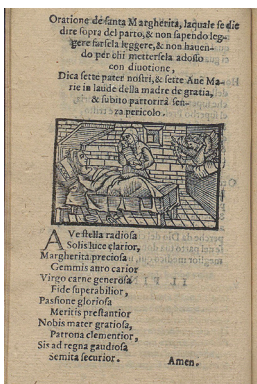
<sup>14</sup> Ha dado noticias de este texto TYCZ, Katherine – *Material Prayers...* ob. cit., pp. 246-249. El libro se conserva en la British Library, *Legenda et oratione di Santa Margherita vergine, & martire historiatu; laqual oratione legendola, ouer ponendola adosso a vna donna, che non potesse parturire, subito parturirà senza pericolo*, Venecia: Francesco de Tomaso di Salò e compagni, c. 1550, British Library, signatura C.38.b.34. Otro impreso veneciano con fines similares, anunciados en el título, es la *Oratione de sancta Helena con la oratione della Magdalena & del crucifixo che fa parturire le donne con poco dolore. Et della inuentione della croce*, 1525, que se conserva en la Biblioteca Trivulziana de Milán.

*Et prego te Signor con tutto il cuore / Se alcuna donna sia nel partorire,  
/ non senta nel suo parto alcun dolore, / & mai per gratia tua possa perire,  
/ con la mente pura, & con buon cuore / l'istoria mia adosso si fa dir, / e  
in quella casa dove scritta sia / alcun di lor (sic) mai caschi in malattia.*

Al final de la plegaria, una paloma blanca anuncia a la mártir que todos sus ruegos han sido escuchados y serán concedidos. El texto se extiende algunas páginas más para relatar los milagros que tuvieron lugar en virtud del martirio y dar detalles sobre la fortuna de las reliquias. La estrofa final exhorta al marido de la futura madre para que promueva el uso de la hagiografía protectora, asumiendo que es este quien ejerce la función de lector:

*O tu Lettor, che brami la legenda / hauer di questa Vergine perfetta, /  
pregoti che con fede tu la prenda, / & tienla in casa come cosa eletta, /  
che male alcun mai non t'offenda, / Perche da Dio del ciel fu benedetta, /  
se nel parto tua donna è in periglio, / miglior medico qui, non te consiglio.*

El contenido del relato se refuerza con la inclusión final de una oración a la santa, acompañada de la imagen de un nacimiento feliz. El extenso título que precede a la plegaria insiste en las distintas modalidades de uso que permiten el acceso a varios perfiles de usuarias:



*Oratione de santa Margherita, la quale se die  
dire sopra del parto, & non sapendo leggere farse la  
leggere, & non hauendo per chi, mettersela adosso con  
diuotione. Dica sette pater nostri, & sette Aue Marie in  
laude della madre de gratia, & subito partorirà senza  
pericolo.*<sup>15</sup>

(Imagen 1) Oración de santa Margarita incluida en *Legenda et oratione* di Santa Margherita vergine, & martire historiata. © British Library Board. Signatura: C.38.b.34

El segundo testimonio es el del llamado *Sachet accoucheur d'Aurillac*, la bolsita para parir, perteneciente durante generaciones a una anónima familia de la

<sup>15</sup> Los tres fragmentos citados se encuentran en la *Legenda et oratione*...ob. cit., pp. 36-37, 41 y 42. Puesto que el impreso está sin numerar, he asignado los números correspondientes a la cuenta de las páginas desde la portada que contiene el título.

comuna francesa de Aurillac, en la región de Auvernia.<sup>16</sup> La bolsita contiene varios objetos útiles para este momento vital, que reunieron sus poseedores entre los siglos XIII y XVIII. A comienzos del siglo XX, el *sachet* fue abierto para su descripción. Entre los diversos textos, en latín y en provenzal, y objetos protectores que se encontraron, había dos folios de pergamino, el primero dividido en 30 medallones (27x23cms) con varias imágenes y el texto de la vida de santa Margarita en verso provenzal, datado del siglo XIII, así como fragmentos de varios evangelios, fórmulas de protección contra la fiebre y el mal caduco o epilepsia, la oración de los nombres de Dios y un fragmento de la de san León papa. El otro folio de pergamino (47,5x44cm) contiene diferentes invocaciones, sigilos protectores y la promesa de que toda mujer embarazada que la lleve consigo no morirá durante el parto. La portabilidad garantiza también la protección contra la muerte por diversas causas.<sup>17</sup>

Un objeto de características similares a la bolsita de Aurillac es un amuleto o breve para el parto, también de origen francés.<sup>18</sup> Se trata de un folio de pergamino (590x560mm), plegable en 25 cuadrados de 5x5, que fueron cortados en los ángulos para facilitar el doblado. Una disposición similar a la del pergamino de Aurillac, ambos de uso portátil. La imagen de cobertura representa a Olibrio, el prefecto romano enamorado de Margarita, y en otro de los cuadros se observa también una torpe representación del momento previo a la decapitación de la mártir. Varias características lo acercan al amuleto auvernés, pues el texto contiene, además de la vida de la santa en verso francés, fragmentos de los evangelios, la invocación de los reyes magos contra el mal caduco y una variante abreviada de la oración de san León papa con los nombres de Dios, útil también para el parto y para librarse de la muerte súbita, del fuego y de la tempestad.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> SKEMER, Don – *Binding Words*...ob. cit., pp. 242-244, ha descrito el *sachet* como todo un «kit de parto». Sobre este amuleto, ver AYMAR, Alphonse – *Contribution à l'étude du folklore de la Haute Auvergne. Le sachet accoucheur et ses mystères*. «Annales du Midi», 38 (1926), pp. 273-347 y BOUDET, Jean-Patrice y DESCAMPS, Jean-Pierre – *Pouvoir des mots et brevets magiques*. In BÉRIOUT, Nicole et al. – *Le pouvoir des mots au Moyen Âge: Études réunies*. Turnhout: Brepols, 2014, pp. 388-408. La vida de S. Margarita en verso provenzal, incluida en la bolsita, fue transcrita por BRUNEL, Clovis – *Une nouvelle vie*...art. cit., pp. 385-401. El amuleto se conserva en manos de particulares y se desconoce su localización exacta.

<sup>17</sup> AYMAR, Alphonse – *Contribution à l'étude*...art. cit., pp. 297-298.

<sup>18</sup> Se conserva actualmente en el Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MUCEM) en Marsella, número de inventario 1977.2.1 (ss. XIV-XV). Fue descrito por CAROLUS-BARRE, Louis – *Un nouveau parchemin amulette et la légende de sainte Marguerite patronne des femmes en couches, communication du 30 mars 1979*. «Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres» 123-2 (1979), pp. 256-275, y lo menciona SKEMER, Don – *Binding Words*...ob. cit., p. 245.

<sup>19</sup> Textos similares se encuentran en un folio de pergamino del siglo XIII con textos en francés, que contiene los quince nombres sagrados y la invocación de los reyes magos, en el que se lee: «Quant fame enfantera metés ces brief sour lui; / Celle escapera vive, et ses frus autresi. / Li papes fu de Roume ki le traita et fist; / Jhesu Cris en ait l'ame en son saint paradis / Et nos pechiés padoinst et nos doinst bionne fin». Consultable en Gallica, BnF Ms. NAF 4267. También en una oración en catalán del siglo XV, titulada *Oració de protecció contra tot mal*, se incluye la invocación de los santos nombres, revelados por san León papa, que protege a las parturientas si se utiliza en

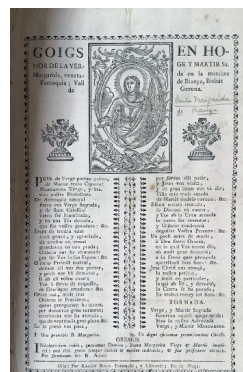
El último objeto protector inspirado en la devoción a la santa es el que aparece en testimonios indirectos posteriores, de los siglos XVII y XVIII, que mencionan la existencia de una cinta o cinturón de santa Margarita, utilizado por las mujeres durante el parto, en contacto con el cuerpo.<sup>20</sup> Así, Jean Baptiste Thièrs en el *Traité des superstitions* insiste en la implicación de los religiosos en el uso del cinturón de santa Margarita, pues solían ser estos los encargados de ceñir con él a las parturientas. El autor del *Traité* menciona el caso concreto de los monjes parisinos de la abadía de Saint-Germain-des-Prés, que ceñían a las mujeres embarazadas con el cinturón, para garantizar un alumbramiento seguro en virtud de los poderes del objeto y recibir a cambio retribuciones en provecho del monasterio.<sup>21</sup> En un texto contemporáneo al de Thièrs, se menciona el uso del cinturón para efectos más psicológicos que milagrosos. En el libro titulado *Traité des accouchements*, el médico Pierre de Dionis aconsejaba al partero (*accoucheur*), incluso si carecía de fe, no oponerse al uso de objetos ni a las prácticas a las que recurrían las mujeres a la hora de dar a luz, tales como reliquias, relicarios o promesas.<sup>22</sup> Era necesario, según Dionis, ser permisivo y escucharlas sin rechistar cuando algunas prometían liberar a un prisionero, mandar decir una novena o cuando pedían que se les llevara el cinturón de santa Margarita. Ya en el siglo XIX, a este lado de los Pirineos, se encuentran también huellas del uso del cinturón y de la devoción a la santa en algunos de los gozos catalanes, que circulaban impresos en hojas sueltas para consumo popular.

contacto con el vientre, entre otras virtudes similares. La oración ha sido editada por SEGUÍ I TROBAT, Gabriel – *El devocionari medieval del fons gabriel Llabrés (ms. Ll. 27 de l'Arxiu Municipal de Palma)*. Palma de Mallorca: Ayuntamiento de Palma, 2008, pp. 82-83 y comentada en LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 220-222.

<sup>20</sup> No obstante, el uso de fajas protectoras, especialmente para embarazadas, está bien documentado desde al menos el siglo XIV. Un fascinante ejemplo es el del Ms 632, datado del siglo XV y conservado en la Wellcome Collection. Un reciente análisis biomolecular del pergamino ha revelado huellas de flujo cervico-vaginal, demostrando así el uso activo que tenía el objeto en contacto con el cuerpo femenino. Los detalles del análisis están en FIDDY-MENT, Sarah et al. – *Girding the loins? Direct evidence of the use of a medieval English parchment birthing girdle from biomolecular analysis*. «Royal Society Open Science», 2021 <http://doi.org/10.1098/rsos.202055>. Acerca del uso de fajas con fines médicos o protectores, ver DILLING, Walter – *Girdles: their origin and development, particularly with regard to their use as charms in medicine, marriage, and midwifery*. «Caldeonian Medical Journal». Glasgow, UK: 1913, pp. 337-427 y GWARA, Joseph; MORSE, Mary – *A birth girdle printed by Wynkyn de Worde*. «Library», 13 (2012), pp. 33-62. TYCZ, Katherine – *Material Prayers...* ob. cit., pp. 60-65.

<sup>21</sup> THIÈRS, Jean Baptiste – *Traité des superstitions selon l'Écriture Sainte, les decrets des conciles, et les sentiments des Saint Peres, et des theologiens, par M. Jean Baptiste Thiers, docteur en theologie, & curé de Vibraie*. Paris: Antoine Dezallier, 1697, 109, I y 92, II.

<sup>22</sup> DIONIS, Pierre – *Traité générale des accouchements, qui instruit de tout ce qu'il faut faire pour être habile accoucheur*. Paris: 1718, p. 508.



(IMAGEN 2) Un poch antes de morir, / à Deu fereu Oració, / en la qual vos vareu dir, / ab molt gran devoció, / à la dona ques prenyada / aparellauli bon hora : & c. / Jesu Christ vos otorgà, / la vostra petició, / i molt en particular, / la qui ab Fé, y devoció, / la CINTA (sic) se ha posada, / ha trobat remei tot hora: & c.

*Goigs en honor de la gloriosa verge, y mártir santa Margarida, venerada en la mateixa parroquia; val de Bianya, bisbat de Gerona, Olòt: per Ramon Roca estampèr, y llibretèr; En la Plaça (Siglo XVIII).*  
Biblioteca de Catalunya, Goigs 11/31.

El caso de la devoción a santa Margarita es el perfecto ejemplo de un relato hagiográfico con cualidades apotropaicas, que se inscribe en la tradición devota occidental y cuyas huellas pueden rastrearse tanto

en los textos que se le consagran —oraciones y fragmentos de la vida— como en las diferentes representaciones de la santa de Antioquía venciendo triunfante al dragón. Esas mismas virtudes fueron causa evidente de contrariedad para la mentalidad ortodoxa postridentina. El culto particular a la santa como protectora en un momento crucial del ciclo vital femenino se traduce en los objetos que vehiculaban la experiencia devota, en la materialidad del propio texto y en su uso en el ámbito doméstico.

### Para el amor

En lo tocante a las prácticas orientadas a propósitos amorosos, no es posible plantear una ambigüedad entre devoción y superstición. Si evitar la muerte súbita o rogar por un buen parto podían ser objeto tanto de la más recta devoción como de devociones conflictivas, las demandas de carácter amoroso implicaban la pretensión de dominar la voluntad ajena; por eso, contravenían el principio del libre arbitrio, además de prestarse a fines deshonestos o que atentaban contra la moral —como las relaciones extramatrimoniales. Lo que sí es cierto es que la religión era la fuente de los referentes simbólicos a los que se atribuía el poder de influir en los sentimientos y los deseos del otro. Santos, oraciones, imágenes e invocaciones se mixturaban en rituales, próximos al hechizo o sortilegio, con el uso de velas, vino y otros objetos, así como con la invocación de nombres de demonios.

La *Oración de santa Marta* es reconocida como uno de los recursos por excelencia para toda suerte de rituales y demandas *ad amorem*.<sup>23</sup> Sabemos, no

<sup>23</sup> Oraciones e invocaciones a san Cipriano, san León papa, santa Helena o san Erasmo figuran entre otras de las más populares para propósitos afines.

obstante, que a la mera invocación de la santa, sin que concurriera el uso de la oración, también se le atribuían efectos similares. El propósito mundano y el contenido manifiestamente reprochable de las plegarias a santa Marta son sin duda las causas de que no se conserven apenas ejemplares impresos de esta. La profusión de testimonios en español, portugués e italiano, así como la reconstrucción de las características de la plegaria son posibles por medio de las referencias en procesos inquisitoriales, gracias a los cuales se comprueba que la transmisión oral tuvo un rol fundamental en su difusión y conservación.<sup>24</sup> La importancia de la oralidad queda demostrada, por ejemplo, en las circunstancias que llevaron a las prensas el único texto impreso de la oración del que tengo noticia. A finales del siglo XVI, en Módena, la prostituta Margheritta Maggi, 'la Chiappona', dictó de memoria al impresor Francesco Gadaldini una versión de la oración de santa Marta, que fue impresa más tarde por el ayudante de Gadaldini y restituida en un folio a Margheritta.<sup>25</sup>

De la popularidad de la oración da cuenta también su prohibición en los índices españoles e italianos. En la lista de oraciones prohibidas en castellano que se incluyó en el catálogo español, promulgado por Antonio Zapata en 1632, aparecen por primera vez dos entradas correspondientes a la *Oración de santa Marta*.<sup>26</sup> El incipit incluido en las prohibiciones señala claramente que se trata

de dos textos distintos: «Oración que empieza: Marta, Marta no la digna, ni la Santa» y «Oración: Señora Santa Marta, digna sois y Santa de la Virgen María querida». Una *Oratione di Santa Marta* se incluyó también en varias listas de oraciones prohibidas en italiano y fue finalmente recogida en el Índice romano de 1704. Debido al tono imperativo de las demandas de la oración, en algunos de esos listados se la califica como conjuro: «Oratione, e scongiuri di S[anta] Martha».<sup>27</sup> Esta dualidad –dos oraciones, oración y conjuro– representa muy bien uno de los aspectos centrales en el análisis de las prácticas consagradas a santa Marta. Entre la multiplicidad de variantes de la oración que es posible rastrear, se distinguen dos ramas claramente diferenciadas, originadas a su vez en dos personajes que bajo el nombre de Marta corresponden en verdad a dos figuras antitéticas: *Marta la mala*, como se conoce en la tradición popular, y su homónima, asociada a características positivas, *Marta la buena*.<sup>28</sup> No obstante esta distinción, la finalidad de uso de ambas vertientes se orienta en general a propósitos deshonestos o mal vistos desde el punto de vista ortodoxo. Poco se sabe acerca del origen de esta polarización de la figura de Marta, el personaje bíblico.<sup>29</sup>

En las Escrituras, Marta es la hermana de María Magdalena y Lázaro, quien en el famoso episodio de la resurrección de este último (Jn. 11) es la primera que recrimina a Jesús por no haber llegado a tiempo para impedir la muerte del hermano. Marta, *hospes Christi*, es también la que actúa como anfitriona del Hijo a su paso por Betania (Lc. 10: 38-42 y Jn. 12: 1-8); su carácter de laboriosa y diligente hospedadora la convierten en representante de la vida activa, por oposición a la vida contemplativa, asociada a la figura de María Magdalena, pues mientras esta unge los pies de Cristo y escucha su palabra, Marta atiende afanosamente a los comensales. Ante las quejas de Marta por la inacción de su hermana, Jesús elogia la actitud de Magdalena y manifiesta por ella una clara predilección (Lc. 10: 40). La vida de santa Marta conoció una transformación

*omnibus Regnis et ditionibus Philippi IV. R.C. et ab eius statu etc. De consilio Supremi Senatus S. Generalis Inquisitionis*. Sevilla: Francisco de Lyra, 1632, p. 785.

<sup>27</sup> Así aparece en la lista de CALBETTI, Arcangelo – *Sommara instruzione*...ob. cit., apud PORCELLI, Giovanni Battista – *Scrinolium*...ob. cit., p. 342. En el *Index Librorum Prohibitorum*...ob. cit., p. 404 no se incluye esta precisión.

<sup>28</sup> Para un compendio de variantes de la oración en español, ver QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., pp. 227-237; DELPECH, François – *De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle*. In FONQUERNE, Yves-René; ESTEBAN, Alfonso (eds.) – *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Madrid: Universidad Complutense, 1986, pp. 81-91 y CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos*...ob. cit., pp. 179-197. En portugués, BRAGA, Teófilo – *Superstições populares portuguesas* (Capítulo II). *O povo português II: Nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Etnográfica Press, 1886, 39-177. En italiano, FANTINI, Maria Pia – *La circolazione clandestina*...ob. cit., pp. 63-65.

<sup>29</sup> El origen y la evolución de este desdoblamiento han sido objeto de un completo análisis por parte de QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit. y DELPECH, François – *De Marthe à Marta*...ob. cit., pp. 55-92.

<sup>24</sup> Para los testimonios de uso de la oración que se recogen en procesos inquisitoriales, he seguido los trabajos de CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián – *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1942; QUEZADA, Noemí – *Santa Marta en la tradición popular*, «Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM», 10 (1973), pp. 221-240; BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia*...ob. cit.; BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan – *Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo: Editorial Arcano, 1989; FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas: Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992; CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo inquisitorial de la Nueva España. 1600-1630. Edición anotada y estudio preliminar*, Tesis para obtener el grado de maestra en letras, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994; PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição*...ob. cit.; SCHLAU, Stacey – *Gendered Crime and Punishment. Women and/in the Hispanic Inquisitions*. Leiden-Boston: Brill, 2013; KNUTSEN, Gunnar Winsnes – *Los procesos por superstición en la Inquisición en Barcelona y Valencia 1478-1700. Siervos de Satanás o maestros de demonios*. Valencia: Calambur Editorial, 2018 y ACEVEDO LÓPEZ, Jair Antonio – «*Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar*»: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano, 1571-1671. *Una poética de la subversión*. Tesis para obtener el grado de maestro en letras. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2019.

<sup>25</sup> Para un completo análisis de este caso, ver FANTINI, Maria Pia – *La circolazione clandestina dell'orazione di santa Marta: un episodio modenese*. In ZARRI, Gabriela (ed.) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1996, pp. 45-65. Menciona, por ejemplo, que Margheritta sabía «a mente» otras oraciones que recitó al inquisidor durante los interrogatorios: la de san Roque y san Juan evangelista y la confesión de María Magdalena. Una imagen del folio impreso por Gadaldini en RICHARDSON, Brian – *Women and the Circulation of Texts in Renaissance Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 140-142. FAJARDO SPÍNOLA, Francisco – *Hechicería y brujería*...ob. cit., p. 157 refiere el caso similar de una mujer en Canarias, en el siglo XVII, que pidió a un pintor que pintase para ella la imagen de santa Marta.

<sup>26</sup> *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum. Editus auctoritate & Iussu Eminentissimi ac Reverendissimi D.D. Antonio Zapata, S.R.E. Presbyteri Cardinalis Tit. S. Balbinae, Protectoris hispaniarum, Inquisitoris Generalis in*

definitiva en Occidente y a su relato se integraron elementos de la tradición popular. Según la leyenda, Marta, sus hermanos y otros venerables personajes tuvieron que huir de Palestina después de la muerte de Jesús; tras una milagrosa navegación, desembarcaron en la costa provenzal en la Galia, donde se dispersaron para dedicarse a la predicación. En el siglo XII, los restos de Marta fueron encontrados en la ciudad francesa de Tarascón, cerca de Arlés. Este *descubrimiento* se conjuga con una historia a la que se añaden elementos locales: santa Marta había domado a la temible Tarasca, salvando así a los pobladores de la zona de la bestia fantástica que los asolaba. Para vencer al monstruo, la santa lo asperge con agua bendita, lo domeña sujetándolo con su cinturón y lo entrega a los habitantes de Tarascón.

De los pasajes bíblicos y de la *leyenda provenzal* derivan algunos de los atributos con los que suele representarse a la santa en la iconografía cristiana. Las figuraciones de la Marta bíblica incluyen una escoba, un manajo de llaves y un cucharón, en alusión a la imagen hospitalaria y laboriosa de los evangelios, de-



bido a la cual deviene patrona de los hosteleros, los criados y las amas de casa. Pero sin duda, la representación que se fija en el imaginario cristiano es la de la aguerrida Marta, erigida triunfante sobre la Tarasca, a la que lleva atada con su cinto. En conmemoración de esta gesta, también suele representarse a la santa con los objetos que usó para amansar a la fiera: el hisopo —o la cruz en representaciones contemporáneas— y el acetre.<sup>30</sup>

Imagen 3. Santa Marta, Johan Wierix, Joannes Baptista Vrints ed., 1586. Biblioteca Digital Hispánica,

ID: bdh0000025166. Biblioteca Nacional de España.

Si el paso de dueña a santa sauróctona es rastreable en estos precedentes, más difícil de explicar es el desdoblamiento de la figura de Marta en una buena y otra mala y su consagración como abogada predilecta para asuntos sentimentales.<sup>31</sup> Lo cierto es que oraciones e invocaciones con este fin se rastrearon en la

<sup>30</sup> Cfr. REAU, Louis – *Iconographie de l'art Chrétien*, T.III/2. New York, Kraus Reprint, 1988, pp. 893-896 y FRANCO LÓPEZ, Lorena – *¡Santa mía, santa Marta! "con el ysope y la cruz y el agua bendita, bendita tres veces los santiguastes y a vuestra çinta los atastes": devoción y hechicería de amor en Colombia*. In CONTRERAS, Adrián; BORJA, Jaime H. (ed.) – *Esencias y pervivencias barrocas. Colombia en el Nuevo Reino de Granada*. Sevilla: Enredars Publicaciones, 2021, pp. 567-587, especialmente pp. 567-568.

<sup>31</sup> Para QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*. ...art. cit., pp. 227-228, esta asignación, al menos en Nueva España, se

Península ibérica e itálica desde la segunda mitad del siglo XVI y en la América colonial, desde comienzos del siglo XVII. Dada la enorme importancia de la transmisión oral que caracteriza a la *Oración de santa Marta*, son múltiples las variantes documentadas de la plegaria. Pese a esto, las dos fórmulas recurrentes corresponden a la distinción entre *Marta la mala* y *Marta la buena*, que se advertía en las mencionadas prohibiciones del índice español de 1632. Es oportuno citar tres oraciones en las que se aprecia esta dualidad:<sup>32</sup>

[Oración a Marta la buena] Señora Sancta Marta, digna sois y santa, de mi señor Jesucristo querida y amada de nuestra señora la Virgen huésped y convidada, por los montes de Toroço entrastis, con el hisopo y el agua bendita lo rosiastis, con vuestra santa faja atastis, en ella subistis y cabalgastis, a las puertas del Rey llegastis, a los paganos dixistis: «Paganos, veis aquí os traigo la brava serpiente que comía en día y mataba», así como esto es verdad, liga, lerd y aliada; así como esto es verdad, me traigáis aquí lo que os pido.

[Oraciones a Marta la mala]

1  
Marta, Marta,  
a la mala digo,  
que no a la santa:  
a la que por los aires anda,  
a la que se encadenó  
y por ella nuestro padre Adán pecó  
y todos pecamos;  
al demonio del poio,  
al del repoio,  
al del repeso  
y al que suelta el preso,  
al que acompaña al ahorcado,  
al diablo cojuelo,  
al del rastro  
y al de la carnicería,  
que todos juntos os juntéis

originó en la tradición española, pues en los testimonios de los procesos inquisitoriales, conservados en el Archivo General de la Nación, en México, los acusados que se relacionaron con el uso de la oración para fines amorosos provenían de Cádiz y Sevilla.

<sup>32</sup> Estas variantes se recogen en un anónimo documento inquisitorial, probablemente del siglo XVII, titulado *Advertencias para algunos sortilegios y hechicerías*, que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, (Inqu., leg., 4442/59). Las oraciones a santa Marta aparecen en los folios 1r y 2r-v. Las plegarias y sortilegios recogidos y juzgados en este anónimo texto se orientan todos a fines amorosos.

y en el corazón de N. entréis,  
o guerra a sangre y fuego le deis,  
que no pueda parar  
hasta que me venga a buscar.  
Demonio cojuelo,  
tráemele luego;  
demonio del peso,  
tráemele presto.

2

Marta, Marta,  
no la digna ni la santa:  
la que descasas casados,  
la que juntas los amancebados,  
la que andas de noche por las encutrilladas,  
yo te conjuro  
con tal y tal demonio  
y con el de la carnicería,  
que me traiga a N. más ayna  
o me des hombre que hable  
o perro que ladre.

La oración dirigida a *Marta la buena* reúne algunos elementos deturpados de la leyenda provenzal: se menciona Toroço en lugar de Tarascón y la Tarasca se convierte en una serpiente. La petición general que se introduce en la última línea, «así como esto es verdad, me traigáis lo que os pido», y la referencia a la serpiente, «liga, lerdá y aligada», deben interpretarse como una alusión al deseo de dominar al amante como Marta a la bestia. En los textos consagrados a *Marta la mala*, la enigmática criatura invocada se opone al arquetipo de santidad. En los dos ejemplos citados, la distinción se realiza desde la primera línea: «Marta, Marta a la mala digo, que no a la santa», «Marta, Marta, no la digna ni la santa». Esta Marta posee cualidades brujescas: vuela por los aires, anda de noche por las *encutrilladas* y descasa casados. Es la encarnación misma del mal, pues «por ella nuestro padre Adán pecó y todos pecamos». En ambas oraciones, la petición amorosa es explícita y para ejecutarla, es necesario mencionar el nombre del amante. Otras entidades malignas son conjuradas, entre ellas el *diablo cojuelo*, el popular demonio invocado de manera recurrente en textos españoles y portugueses.<sup>33</sup> En otras variantes del conjuro de *Marta la mala*, recogidas en procesos

<sup>33</sup> Sobre la figura del *diablo cojuelo* en actos orientados a propósitos amorios, ver José Pedro – *Bruxaria e superstição*...ob. cit., p. 101 y SCHLAU, Stacey – *Gendered Crime*...ob. cit., pp. 135-136.

de la Inquisición hispana en el siglo XVII, la relación demonológica se potencia y la invocación adquiere carácter de maleficio.<sup>34</sup>

La documentación procesual permite conocer más detalles sobre el carácter ritual de la *Oración de santa Marta*, el modo de enunciación y la naturaleza de los elementos complementarios que debían utilizarse para garantizar su efectividad.<sup>35</sup> En ocasiones, era la propia oración la que servía como complemento en actos rituales. Es el caso del conjuro de las piedras, que debía realizarse durante nueve días, los miércoles o jueves, a una hora precisa en noches sin luna.<sup>36</sup> La ejecutante tenía que llevar el pelo suelto e ir en camisón y mirando a una estrella, mientras sostenía una piedra en la mano, debía entonar una invocación a santa Marta. Finalmente, era necesario lanzar la piedra, dar un silbido y repetir la misma operación.

El uso de las oraciones e invocaciones a santa Marta, así como el empleo de otros recursos para amores o de magia amorosa poseen una reconocida implicación de género. El dominio de la voluntad ajena con propósitos sentimentales estaba reservado casi de manera exclusiva a las mujeres. Este interés no estaba movido únicamente por causas románticas o sentimentales; en ocasiones podía tratarse de verdaderas razones de supervivencia. Por tanto, tener en cuenta esta tendencia permite un acercamiento a preocupaciones vitales de las mujeres, en los dominios de la Inquisición en Europa y América. Lograr un buen matri-

<sup>34</sup> Como estos ejemplos citados respectivamente por QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., pp. 234-235 y FAJARDO SPÍNOLA, Francisco – *Hechicería y brujería*...ob. cit., p. 158. «Marta, Marta, no la divina ni la santa/la que los polvos levanta/la que las palomas espanta / la que entrando por el Monte Taburón/con tres cabras negras encontró/tres cucharadas de dicho negro cogió/tres negros quesos cuajó/en tres platos negros los puso/con tres cuchillos de cachas negras los cortó/con tres diablos negros los conjuró/y así te conjuro yo,/yo te conjuro con el diablo de la cizaña/yo te conjuro con el diablo de la maraña/yo te conjuro con el diablo de la guerra...». «Marta, Marta, la diabla, que no la santa, la de las tocas negras y los cabellos de pez, la que estás junto a Barrabás, la que estás casada con Satanás, la que haces caldillos a los finados, la que sacas dientes a los ahorcados, a esa quiero y a esa busco y a esa llamo...».

<sup>35</sup> FANTINI, Maria Pia – *La circolazione clandestina*...ob. cit., pp. 51-56, utiliza el término «modalidad de ejecución» para referirse a una suerte de *performance* que debía realizarse utilizando los textos o las palabras como soporte y ofrece varios ejemplos. Otros modos de ejecución citados por varios investigadores implican: rezarla delante de tres velas amarillas, una por la santa, una por la usuaria y otra por el amante; decirla a la luna, llevando la interesada un espejo y el brazo desnudo, ver CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián – *Los procesos*...ob. cit., p. 131. Rezarla desnuda y con el cabello suelto, delante de una mesa con la imagen de la santa acompañada de ramas de sauce, velas, sal, pan, agua bendita, un cuchillo y dinero, en QUEZADA, Noemí – *Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI*, «Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM», 24-1 (1987), pp. 263-287 (referencia en la p. 278). «Recitarla a medianoche con el cabello suelto y alumbrada la habitación con un par de candelillas», en BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan – *Brujería, hechicería*...ob. cit., p. 287. Entonar la oración delante de la imagen de la santa puesta sobre una mesa con pan, vino y carne, en FAJARDO SPÍNOLA, Francisco – *Hechicería y brujería*...ob. cit., p. 159.

<sup>36</sup> Se encuentra en un proceso de la Inquisición de Évora, documentado por BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia*...ob. cit., pp. 80-81, en el que se citan las palabras exactas de la invocación. Un ejemplo similar en un proceso de la Inquisición de Lisboa se encuentra en PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição*...ob. cit., p. 101. También se invocaba el poder de santa Marta en el llamado conjuro de las habas, cfr. QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., p. 235 y CAMPOS MORENO, Araceli, *Oraciones, ensalmos*...ob. cit., p. 176.

monio, conservar o recuperar la constancia de un amante y traer de vuelta al marido ausente eran algunas de las demandas e inquietudes más recurrentes de las invocaciones y oraciones a santa Marta. Esto es así, ya que tanto la estabilidad económica como el reconocimiento social estaban supeditados a la relación con el sexo masculino. Por ello, no contar con la protección y el sustento de un hombre, en calidad de marido o amante, suponía una dificultad añadida para la supervivencia de las mujeres. Además de representar una esperanza en situaciones desesperadas, tratar de controlar la libre determinación masculina, forzando sus afectos, era una suerte de acto subversivo que ofrecía la posibilidad de invertir la relación de poder y de protegerse de sus abusos.<sup>37</sup> Precisamente, evitar los malos tratos en el ámbito doméstico era otra de las peticiones habituales. Así, en el México colonial, una mujer entonaba una invocación a santa Marta para protegerse de la violencia conyugal: «¡Gloriosa santa! Así como fuiste querida y amada / de la Virgen santísima y su preciosísimo Hijo, alcancéis que no me haga mal mi marido».<sup>38</sup>

La relación de usos rituales y la transmisión oral de oraciones con intereses exclusivamente femeninos, vinculados al ejercicio de la prostitución, ha sido analizada por Maria Pia Fantini, a partir de la documentación del archivo modenés.<sup>39</sup> La autora ha demostrado que, entre 1580 y 1620, se aprecia en Italia un aumento en el rigor inquisitorial hacia estas mujeres, motivado por la asociación entre el oficio y el conocimiento de prácticas e instrumentos para fines orientados al dominio del cuerpo y la voluntad de los hombres. De hecho, como refiere la misma autora, en 1605, en un edicto de la Inquisición de Milán, se incluyó una cláusula que prohibía el uso de ciertas oraciones profanas, inventadas particularmente por mujeres, entre las que se mencionaban las de san Daniel, santa Marta, san Cipriano y santa Helena, es decir, las más recurridas *ad amorem*.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> BEHAR, Ruth – *Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición de México*. In LAVRIN, A. (ed.) – *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, siglos XVI-XVIII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1989, pp. 197-229. El uso de la magia representaba para las mujeres la única alternativa para expresar el deseo amoroso, según QUEZADA, Noemí – *Santa Marta*...art. cit., p. 228.

<sup>38</sup> QUEZADA, Noemí – *Sexualidad y magia*...art. cit., p. 279. También se recurría a la Oración de san León papa, utilizada como carta de tocar o amuleto, para conseguir el buen trato del marido, según BETHENCOURT, Francisco – *O imaginario da magia*...ob. cit., p. 76.

<sup>39</sup> FANTINI, Maria Pia – *Les mots secrets des prostituées (Modène, 1580-1620)*. «Clio. Femmes, Genre, Histoire» [En ligne], 11 (2000), pp. 1-18, <https://doi.org/10.4000/clio.212>. Otros colectivos femeninos también recurrieron al auxilio de santa Marta. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan – *Brujería, hechicería*...ob. cit., pp. 156-157, refiere el hallazgo que tuvo lugar durante los trabajos de ampliación del convento de las Concepcionistas Franciscanas de Ciudad Real en 1985: escondidos en una pared se encontraron un «extraño recipiente, un cuchillo y varias hojas de papel [manchadas de sangre] en las que estaban escritas reiteradamente las frases: “Santa Marta” y “Devuélveme a Manolo”».

<sup>40</sup> *«perche si va scoprendo allá giornata che molti, & particolarmente femine traslasciando l'oratione sante approvate da S. Chiesa vanno inventando profane orationi falsamente attribuite à S. Daniele, Santa Martha, S. Cipriano, Santa Helena, & altri Santi, & con modi superstitiosi, & osservazioni le vanno recitando, & insegnando per varij & diversi*

Hacia 1620, en el manual *Prattica per procedere nelle cause del santo officio*, el cardenal Desiderio Scaglia hace alusión explícita a las prostitutas como las detentoras por excelencia del conocimiento para practicar sortilegios amorosos.<sup>41</sup>

Lejos de alcanzar los objetivos de las autoridades eclesiásticas, el ambivalente legado, devoto y supersticioso, del culto a santa Marta se ha mantenido y ha tomado un camino inesperado en Latinoamérica.<sup>42</sup> Una búsqueda rápida en internet revela la pervivencia del culto a la santa y a una misteriosa entidad sincrética, conocida como *Marta la dominadora*, especialista en asuntos amorosos, que se ha relacionado con Mami Wata, una divinidad del África occidental.<sup>43</sup>

### Para la muerte

Evitar muertes trágicas e inesperadas es el objetivo principal de un sinnúmero de oraciones y prácticas de devoción conflictiva. Por medio de estas, el cristiano buscaba protegerse de la temible muerte súbita, que suponía el fin de la existencia terrena y ponía en riesgo la vida eterna, pues impedía al creyente morir en la gracia. La regla séptima del catálogo español de 1583, en la que se prohibían todos los libros de horas en romance, refleja muy bien estos temores cuando refiere las principales promesas «vanas y sin fundamento de verdad» que se encontraban en las rúbricas de horas y oraciones prohibidas:

que quien tal oración o devoción rezare no morirá de muerte súbita ni en agua ni en fuego ni otro género de muerte violenta o desastrada, o que sabrá la hora de su muerte o verá en aquella hora a nuestra señora...<sup>44</sup>

Entre las numerosas oraciones documentadas para los fines que se mencionan en la cita anterior, en este apartado me centraré en la *Oración de san León papa* y una popular oración a la Virgen titulada *Obsecro te domina*, para explorar la asociación particular que existía entre estas y la práctica devota de las mujeres.

La oración *Obsecro te domina* y otra oración a la Virgen titulada *O inteme-*

*effetti profani, essortiamo, & ordiniamo à PP. Confessori che prima che fare loro l'absolutione, se le facino portare, & le proibiscono il recitare più, à finche una volta sia levato questo abuso dalle città...». El edicto aparece PORCELLI, Giovanni Battista – *Scrinolium*...ob. cit., p. 663.*

<sup>41</sup> Capítulo VIII, «dei Sortileghi», SCAGLIA, Desiderio, *Prattica per procedere nelle cause del Santo Officio*, c.1600-1700, Ms. 8519, f. 12r. Biblioteca Digital Hispánica. <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000072162>. Para un estudio desde la perspectiva de género de las faltas condenadas por la inquisición hispana, ver SCHLAU, Stacey – *Gendered Crime*...ob. cit., principalmente el capítulo dedicado a las curas, pócimas amorosas y hechizos, pp. 119-146.

<sup>42</sup> FRANCO LÓPEZ, Lorena – *Santa mía, santa Marta!*...ob. cit., pp. 527-587.

<sup>43</sup> DREWAL, Henry Jhon, *Mami Wata: Arts for Water Spirits in Africa and its Diasporas*. «African Arts», 41.2 (2008), pp. 60-83.

<sup>44</sup> *Index et Catalogus librorum prohibitorum, mandato Illustriss. ac Reverendiss. D.D. Gasparis a Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Tolatani, ac in regnis Hispaniarum Generalis Inquisitoris denuo editus. Cum consilio supremi Senatus Sanctae Generalis Inquisitionis*. Madrid: Alfonso Gómez, 1583, f. 3.

rata son dos de los textos más populares de la devoción mariana, desarrollada en torno a la figura de María como intercesora y abogada de los fieles. Aunque probablemente ambas oraciones se originaron en círculos monásticos, hacia el siglo XII, su incuestionable popularidad se debió a la inclusión de ambas plegarias en los libros de horas, generalmente en orden consecutivo, a partir del siglo XV, lo que sin duda motivó su incuestionable popularidad.<sup>45</sup> La *Obsecro te* es una oración estándar, considerada parte fundamental de la corriente de devoción tardomedieval.<sup>46</sup> En ella el devoto se dirige a María, madre de Dios, para rogarle ayuda y consejo. Las súplicas alternan con el recuerdo y la enunciación de algunos de los gozos de la Virgen, como la anunciación del arcángel san Gabriel, aunque el foco principal es el sufrimiento de María madre, como testigo del sacrificio del Hijo. Por el tono afectivo de la oración y la sucesión de imágenes evocadas, la *Obsecro te* debía estar destinada a la meditación centrada en los elementos de la Pasión.

Las peticiones del suplicante abarcan las preocupaciones de toda una vida devota, pues se ruega auxilio: «en todas mis angustias y necesidades, y en todas aquellas cosas que tengo de (sic) hablar y pensar en todos los días y horas y momentos de la mía vida». Se mencionan también las necesidades «espirituales y corporales» y el auxilio antes del suspiro final, para asegurar el viaje a la eternidad. Con este último propósito, varias de las versiones más tempranas de la oración contenían en las líneas finales la siguiente petición: «E ruégote, señora, que en los mis postrimeros días me (de)muestres la muy gloriosa cara y me reveles el día y la hora de mi muerte».<sup>47</sup> Esta peculiar demanda, considerada vana y superstitiosa por las autoridades religiosas, se intentó borrar de los libros de horas y su contenido se adaptó a los estándares de la más recta devoción, si bien la oración nunca llegó a prohibirse.<sup>48</sup> En algunas versiones, la oración está precedida por una rúbrica en la que se promete que cualquier devoto que la rece cotidianamente de rodillas, en honor a la Virgen, será librado de la muerte súbita y María misma se le presentará antes de la hora final. Rúbricas similares se encuentran

<sup>45</sup> Sigo en estas líneas a LEROQUAIS, Victor – *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*. Tome I. Paris: s/n, 1927, p. xxv; BOSSY, John – *Prayers*. «Transactions of the Royal Historical Society», 1 (1991), pp. 137-150; DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400-1580*, Second Edition. Yale: Yale University Press, 1992, pp. 266-298; WIECK, Richard – *Time Sanctified. The Book of Hours in Medieval Art and Life*. Nueva York: George Braziller, 2001, pp. 94-97 y REINBURG, Virginia – *French Books of Hours: Making an Archive of Prayer, c.1400-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp. 218-224.

<sup>46</sup> El término de oración estándar es usado por BOSSY, John – *Prayers*. ob. cit., p. 141. Según él, *Obsecro te* y *O inmemerata* eran las dos oraciones estándar más populares.

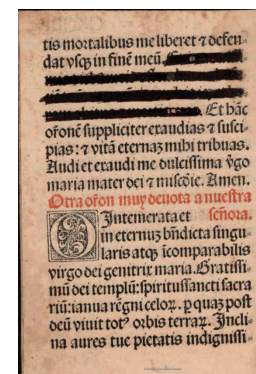
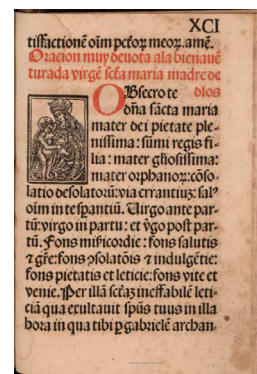
<sup>47</sup> *Las horas de Nuestra Señora con muchos otros oficios y oraciones*. Paris: Thielman Kerver, 1502, d3r.

<sup>48</sup> Un fragmento tachado puede verse en *Horas de Nuestra Señora según la orden romana*. Zaragoza: Jorge Coci, 1516, pp. 191-193. Aunque no se prohibió, en una lista de «Orationi, antifone, letani e hinni che debbono esser corrette», incluida en el sumario de la bula de Pío V sobre el uso de los oficios de la Virgen de 1571, se ordenó eliminar la inconveniente demanda.



en algunos libros de horas y en ocasiones se incluye la imagen de la Virgen y el niño ante el lecho de un moribundo.

(Imagen 4). María y Jesús junto a la cama de una moribunda. Imagen que acompaña a la *Obsecro te* en un compendio manuscrito de oraciones en francés. Siglo XIV. Ms. NAF 4412, f. 155r. Fuente: gallica.bnf.fr / Bibliothèque Nationale de France.



(Imagen 5 y 5(1)). *Obsecro te* con el título en castellano y el contenido en latín en *Las horas de nuestra señora según la orden romana*, Zaragoza, Jorge Coci, 1516, f. 91r, 93v. Biblioteca Digital Hispánica, ID: bdh0000254894. Biblioteca Nacional de España

Por su parte, la *oración de san León papa*, conocida en principio como *Prière de Charlemagne* o *Lettre de Charlemagne*, parece remontarse al siglo XIII, cuando se menciona en el poema épico francés la *Chanson du Chevalier au cygne*, atribuida a san Silvestre y utilizada por Carlomagno para protegerse antes de la batalla.<sup>49</sup> En otras variantes, la oración tiene origen celeste y era una misi-

<sup>49</sup> De acuerdo con GOUGAUD, Louis – *La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées*. «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 20 (1924), pp. 211-238 y BOZOKY, Edina – *Charmes et prières apotropaïques*. Turnhout: Brepols, 2003, pp. 51 y siguientes. Sobre la *O. de san León*, ver RUIZ, Elisa; GARCÍA, María Isabel – *Una muestra de religiosidad popular. La oración de San León*. «Memoria Ecclesiae» 20 (2002), pp. 581-596; ASKINS, Arthur – *Notes on Three Prayers Notes on Three Prayers in Late 15th-Century Portuguese (the Oraçãõ da Empardeadã, the Oraçãõ de S. Leão, Papa, and the Justo Juiz): Text History and Inquisitorial Interdictions*. «Península: revista de estudos ibéricos», 4 (2007), pp. 235-266; FERNÁNDEZ VALLADARES, Mercedes – *La oración de san León papa: varia fortuna arqueológica de un librito-escapulario (con una nota tipobibliográfica sobre la imposición por medios pliegos)*. E-Prints, Universidad Complutense de Madrid, 2016, pp. 1-10 y LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 199-230. BOSSY, John – *Prayers*. ob. cit., p. 142, la ha calificado como una oración exótica. Interesante resulta también el comentario sobre la oración que hace DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars...* ob. cit., pp. 273-280. Acerca del uso de la plegaria de Carlomagno con valor de amuleto y el paso de la oración del manuscrito al impreso, ver los trabajos de REINBURG, Virginia – *French Books of Hours...* ob. cit., pp. 198-202 y *Popular Prayers in Late Medieval and Reformation France* (Tesis sin publicar). Princeton University, 1985, pp. 198-202.

va entregada a Carlomagno por un ángel, en la víspera de su batalla contra los sarracenos en Roncesvalles, bajo el título de *Epistola Sancti Salvatoris*.<sup>50</sup> La plegaria solía también acompañarse de una imagen de la medida de la llaga del costado de Cristo, que debía multiplicarse por un número determinado para obtener a su vez la medida del cuerpo del Salvador. Más tarde, a partir del siglo xv, empieza a atribuirse al papa León III, quien habría sido, según las versiones, destinatario de la carta celeste o compositor de la oración. Fue esta última atribución la que se popularizó en los testimonios del siglo xvi, conservados bajo el título de *Oración de san León papa*.

Las misivas celestes o halladas en el sepulcro de Cristo, elementos de la pasión utilizados con finalidad protectora, como la medida de las llagas o de los clavos, y otras leyendas devotas asociadas a la figura de Carlomagno y León III se reunieron en el grimorio titulado *Enchiridion Leonis Papae*, un verdadero manual de prácticas mágicas y apotropaicas.<sup>51</sup> El *Enchiridion* es una compleja obra anónima, compuesta probablemente en latín, a comienzos del siglo xvi, aunque buena parte de las fuentes conservadas son posteriores a 1600 y circularon en francés, procedentes de las prensas lionesas. Los primeros impresos de la obra en castellano datan del siglo xx.

La popularidad de la oración del papa León y el descontento de las autoridades eclesiásticas ante su uso se deben en parte a la historia contada en la rúbrica que la precedía. Según esta leyenda, el papa León III compuso y ordenó la oración «de los dichos y ordenanzas de la santa madre Iglesia» y la envió a Carlomagno exhortándolo a «creer firmemente» en ella, pues leerla o llevarla consigo aseguraba la defensa infalible contra los enemigos y era un remedio para toda adversidad. Así, la oración protege contra la muerte súbita, sin confesión, «por fierro, agua o fuego», de la prisión o de ser vencido en batalla. En el final de la rúbrica se proponen una serie de ejecuciones rituales para conseguir ciertos fines, por ejemplo, decir la sobre un vaso de agua bendita y después lanzarla al aire para calmar la tempestad y los relámpagos. Otras condiciones se articulan en torno al contacto físico y la triple enunciación. Este es el procedimiento que debe seguirse para evitar infortunio y tempestad en el mar, librar de espíritu maligno y ayudar a las mujeres en un parto difícil. También debe decirse o hacerse decir tres veces antes de emprender un viaje, para asegurar la redención del alma, en caso de perecer durante el trayecto. El fin de la rúbrica introductoria marca el inicio de una extensa oración cuyo contenido está formado por elementos diversos: referencias a episodios bíblicos, fragmentos de los evange-

<sup>50</sup> DUFFY, Eamon – *The Stripping of the Altars...* ob. cit., p. 274, señala que en algunos libros de horas ingleses se omitía la relación con Carlomagno y se presentaba la oración bajo el título de *A prayer of the names of Christ*.

<sup>51</sup> Ver LONDOÑO, Marcela – *Las oraciones censuradas...* ob. cit., pp. 222-229.

lios y de los salmos penitenciales. También elementos de la liturgia, desde el momento precedente al rito de la comunión hasta una fórmula similar a la del *Agnus Dei* e incluso partes de la liturgia griega, como la fórmula del trisagio *Agios Ischyros. Agios Athanatos. Eleison ymas* («Santo fuerte, santo inmortal, ten piedad de nosotros»). Esta sucesión de fragmentos acercaba al creyente a los textos ortodoxos de la Iglesia y respondía a sus inquietudes personales.

Aunque las oraciones de san León Papa y *Obsecro te* no pueden considerarse de uso exclusivamente femenino, varios testimonios dan cuenta de su uso preferente en la práctica devota de las mujeres. Esta consideración está relacionada con la presencia de ambas oraciones en los libros de horas, especialmente recurrente en el caso de la *Obsecro te*. Como se sabe, desde la Edad Media, estos libros fueron uno de los más importantes medios de difusión de oraciones y el género por excelencia para el ejercicio de la devoción individual, que solía tener lugar en el espacio de la vida privada. Una esfera de acción que, durante la Edad Moderna, estaba reservada a las mujeres. De hecho, en los libros de horas manuscritos se encuentran versiones de la *Obsecro te* para uso femenino y masculino, cuya identificación es posible gracias al género de algunas construcciones lingüísticas ('michi famulae tuae', para el femenino y michi famulo tuo, para el masculino).<sup>52</sup> Este grado de personalización se redujo con el paso del manuscrito al impreso y se resolvió a favor de la forma masculina.

En el ámbito hispanoportugués, sabemos que la *Oración de san León papa*, en formato exento o incluida en un libro de horas, estuvo presente en espacios íntimos de devoción femenina. Un ejemplo excepcional es el que se recoge en los inventarios de Isabel I de Castilla, donde se registran tres libritos en miniatura que contenían la oración, dos de ellos con joyel y cadena para colgar, y el otro en «un soporte portátil emparentado con el amuleto» ('cultre').<sup>53</sup> El formato de los impresos independientes y el testimonio citado del inventario de la reina de Castilla confirman un uso portátil de la oración, que estaba avalado por la garantía, explícita en el texto, de su eficacia por contacto físico. Entre los propósitos de esta modalidad de uso se incluía también el de brindar auxilio en el momento del parto, motivo por el cual la oración acompañaba a varios de los fragmentos de la vida de santa Margarita citados en el apartado anterior.

Además de estos indicios, en el *Carro de las donas* de 1542, la adaptación castellana del tratado catalán medieval de educación femenina, el *Llibre de les dones*

<sup>52</sup> LEROQUAIS, Victor – *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*. Tome II. París: s/n, 1927 recoge numerosos testimonios de ambas apariciones.

<sup>53</sup> RUIZ, Elisa – *Los libros de horas en los inventarios de Isabel la Católica*. In ESCAPA, Andrés (ed.); CÁTEDRA, Pedro; LÓPEZ-VIDRIERO, M. Luisa (dir.) – *El libro antiguo español, VI. De libros, librerías, imprentas y lectores*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca y Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2002, pp. 389-418. La referencia a estas piezas se encuentra en las páginas 416-417.

de 1475, escrito por Francesc d'Eiximenis, se mencionaban las oraciones de san León y la *Obsecro te* entre las que la doncella, si sabía leer, debía realizar durante la oración vocal, es decir, la que se realizaba en voz alta, sin atención interior.<sup>54</sup>

(...) ha de tener horas de la bienaventurada Virgen María y decir por ellas sus horas, y el evangelio de san Juan, e los viernes la Pasión de nuestro Señor e los psalmos penitenciales y las horas de los finados e las oraciones devotas de nuestra Señora Obsecro te, Domina e O intemerata, y la oración de san Agustín, que comienza: O, dulcissime domine Jesu Christe, y la oración de san León papa, que es muy devota, e la corona de nuestro redentor Jesucristo, que son treynta e tres vezes el Pater Noster e treinta e tres avemarías, e la corona de nuestra Señora, que son setenta avemarías con tres veces el Pater Noster (...)<sup>55</sup>

El uso de la *Oración de san León papa* y *Obsecro te* como instrumentos predictos de devociones femeninas se confirma en el excepcional testimonio de un librito titulado *La oración de san León papa en latín. Con la oración del Obsecro*. En 2009, durante la restauración de la iglesia de San Esteban en la villa de Cuéllar, provincia de Segovia, España, tuvo lugar un sorprendente hallazgo. En uno de los ocho cuerpos sepultados en los sepulcros del presbiterio, se descubrieron dos lotes de documentos que contenían 66 bulas de indulgencia y el extraordinario impreso en 16<sup>o</sup>. Los documentos se conservaron milagrosamente dentro del sudario del cadáver de Isabel de Zuazo, esposa del regidor de Cuéllar, que vivió entre finales del siglo xv y comienzos del xvi (1474-1544).<sup>56</sup>

Este pequeño libro es, hasta donde sé, un ejemplo excepcional de la circulación conjunta de estas dos oraciones, muy populares desde la Alta Edad Media aunque de naturaleza aparentemente distinta. Si *Obsecro te domina* fue una oración de referencia, cuyo contenido suspecto fue corregido para perpetuar su circulación, la *Oración de san León papa* estuvo mal considerada desde la primera mitad del Quinientos y debido a lo extravagante del texto, se incluyó desde el siglo xvi en los catálogos de libros prohibidos de Portugal, España e Italia.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> SAENGER, Paul – *Prier de bouche et prier de cœur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimé*. In CHARTIER, Roger (ed.) – *Les usages de l'imprimé (XVe-XIXe siècle)*. Paris: Fayard, 1987, pp. 191-227, concretamente p. 196.

<sup>55</sup> EIXIMENIS, Francesc – *Este deuoto libro se llama carro de las donas : trata de la vida y muerte del hombre christiano*. Valladolid: por industria de Juan de Villaquiran, 1542, f. 25r.

<sup>56</sup> Sobre las bulas, es imprescindible el libro de REYES, Fermín de los; VILCHES CRESPO, Susana – *La imprenta y el más allá. Las bulas de San Esteban de Cuéllar (Segovia)*. Segovia: Diputación Provincial, 2017. Para los detalles del hallazgo, ver VV.AA. – *La Iglesia de San Esteban de Cuéllar*. Madrid: Fundación del Patrimonio Histórico, 2011. Según MARTÍN ABAD, Julián – *Post-incunables ibéricos (2ª Adenda)*. Madrid: Ollero y Ramos, 2016, n. 880.5, el librito habría sido impreso entre 1502 y 1520, en las prensas salmantinas de Juan de Porras.

<sup>57</sup> Mientras que en España y Portugal se prohibió la oración ya en los primeros catálogos del Quinientos, en Italia la prohibición circuló en listas de textos prohibidos desde 1571, sin llegar a incluirse en los índices. El *Enchiridión*, en cambio, no se prohíbe en ningún catálogo, pero sí se recoge en la obra compuesta e impresa por el inquisidor de Bolonia, Antonio Leoni, c. 1710 y reimpresa por el inquisidor de Pavia: BERTI, Giuseppe Maria – *Raccolta d'alcune particolari operette spirituali, e profane proibite*. Pavia: per Gio. Benedetto Rovedino, (1717) 1722. En esta

La reunión de estas dos oraciones en el impreso encontrado en el sepulcro de Cuéllar propicia una reflexión sobre las características compartidas por ambas y sobre las razones que llevaron a Isabel de Zuazo a elegir las como pasaje a la eternidad. El hecho de que se imprimieran juntas es también una prueba de que textos señalados como supersticiosos e inadecuados, a partir de la Contrarreforma, gozaron durante mucho tiempo de una reputación piadosa y ortodoxa, que dificultó el propósito de eliminarlos de las prácticas de la devoción privada. Además de su inmensa popularidad y del interés particular para el ejercicio de la devoción femenina, la *Oración de san León papa* y *Obsecro te* comparten una afinidad sobresaliente en el tono íntimo de las súplicas, en las que el orante se dirige a Dios o a la Virgen en primera persona, en un intento de comunicación directa con la instancia divina. Las dos oraciones poseían, además, fines complementarios. La *Obsecro te* evocaba la imagen de María, madre amantísima, para suplicarle ayuda antes del trance final, rogándole conocer el día y la hora de la muerte; en tanto la *Oración de san León papa* se erigía como defensa contra los enemigos del cuerpo y el alma y se revelaba propicia para proteger al acompañante durante el viaje, entendido como trayecto físico y espiritual, en la vida terrena y en el más allá.<sup>58</sup> Por último, las dos eran idóneas para librarse de la muerte súbita, sin confesión, una de las más temidas por el cristiano. Por todas estas razones, ambas plegarias bien pudieron acompañar a Isabel de Zuazo –y a otras anónimas usuarias– a lo largo de toda la vida, pues era posible utilizarlas tanto en instantes de íntima comunión con Dios como contra cualquier infortunio e incluso llevarlas consigo durante el parto.

### Síntesis final

Las prácticas examinadas hasta aquí gravitaban en torno al poder performativo de la palabra –escrita, pronunciada, leída o escuchada–, es decir, en la creencia en su capacidad para transformar la realidad, incluso en ausencia del acto de enunciación –por contacto–. En ocasiones, las virtudes atribuidas a las palabras se trasponían a los objetos, por ejemplo, de la hagiografía de santa Margarita al cinturón, o se potenciaban con la realización de verdaderos actos rituales en los que se mezclaban elementos que parecían simular el culto oficial –agua, pan, vino– con otros de origen más dudoso –un cuchillo, un espejo–. Los fines perseguidos podían también ser legítimos de prácticas devotas autorizadas, pues era Dios, en última instancia, la fuerza sobrenatural de la que se

última impresión, la obra se cita en la página 50.

<sup>58</sup> Debido a estas cualidades, la *Oración de san León papa* es sin duda una de las oraciones apotropaicas más poderosas y polivalentes.

esperaban los efectos deseados. Esto varía, como se ha visto, en el caso de los rituales y oraciones *ad amorem*, en los que se apelaba, a veces explícitamente, a fuerzas oscuras –Marta la mala, Barrabás y el diablo cojuelo– o paganas –la luna y las estrellas–.

Si bien todas las oraciones implicadas tienen en común haber sido objeto de prohibiciones inquisitoriales durante los siglos XVI y XVIII, el hecho de atribuirles la cualidad de supersticiosas nos sitúa en la óptica docta de teólogos y censores. No así, considerarlas como instrumentos de devoción, sin obviar el conflicto, nos acerca a la perspectiva de las usuarias, para quienes probablemente constituían materia piadosa. Además de esto, la atención particular a los aspectos de género enriquece nuestro conocimiento del valor simbólico de estas plegarias, como un medio femenino de influir en la propia realidad. Asimismo, permite ahondar en algunos usos del escrito en la Europa moderna, a través de la oración vocal, la lectura mediada y el mero contacto físico, sin olvidar la importancia del aprendizaje y la transmisión oral, que posibilitaba conocer de memoria los beneficios y el contenido de las plegarias, aun sin necesidad de leerlas. Cabe considerar también que la sola referencia al nombre de determinada oración fuese suficiente para identificar su utilidad, tornando prescindible la comprensión del contenido e inútil la eliminación de las rúbricas en las que se especificaban las virtudes que se le atribuían. Todo un mundo de posibilidades que favorecía el acceso al texto desde distintos niveles de comprensión y el usufructo de sus múltiples beneficios. Los testimonios en diferentes lenguas y ambientes, así como la comunión de elementos ortodoxos del culto con otros de dudosa tradición atestiguan la existencia de un patrimonio devoto europeo, compartido por mujeres de distintas capas de la sociedad, que, cobijadas bajo el manto de la religión, compartían angustias y preocupaciones por la vida, el amor y la muerte.

Artigo recebido para publicação em 10/10/2022

Artigo aceite para publicação em 03/11/2022

## UMA "COUSA MINHA": O REI E OS GOVERNADORES DAS ORDENS MILITARES PORTUGUESAS NOS SÉCULOS XV E XVI

JOANA LENCART

FLUP/CITCEM

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a5>

[jlencart@letras.up.pt](mailto:jlencart@letras.up.pt)

**RESUMO:** A partir de D. João I acentua-se a confluência da administração das Ordens Militares portuguesas – Santiago, Cristo e Avis – em membros da família real até à sua total concentração na pessoa do próprio rei, em 1551.

O objetivo deste trabalho é analisar as conexões familiares que ajudam a explicar a detenção de cargos diretivos das Ordens Militares portuguesas por membros da família real durante os séculos XV e XVI e como essa dinâmica foi percebida por um cronista espanhol de finais do século XVI. Paralelamente, serão analisadas relações de cordialidade e algumas situações de conflito que acompanharam todo este processo, bem como a atividade normativa dos administradores das milícias ao longo desta conjuntura.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ordens Militares; Ordem de Avis; Ordem de Cristo; Ordem de Santiago; rei e governadores; séculos XV e XVI

**ABSTRACT:** From King João I (1385-1433), the administration of the Portuguese Military Orders - Santiago, Christ, and Avis - was increasingly concentrated in members of the royal family, until its total concentration in the person of the king himself, in 1551.

The aim of this paper is to analyse the family connections that help to explain the holding of directive roles in the Portuguese Military Orders by members of the royal family during the 15th and 16th centuries and how this dynamic was seen by a Spanish chronicler of the late 16th century. In parallel, we will analyse cordial relations and some conflict situations that accompanied this whole process, as well as the normative activity of the administrators of these militia throughout this conjuncture.

**KEYWORDS:** Military Orders; Order of Avis; Order of Christ; Order of Santiago; king and governors; 15th and 16th centuries

### Introdução

Quando D. João I sobe ao trono, em 1385, teve de renunciar ao Mestrado de Avis do qual era mestre. Conhecia bem a dinâmica da administração das Ordens

Militares portuguesas por isso não surpreende que desde 1411, pelo menos, comece a preparar a entrega da administração dessas instituições a pessoas da sua inteira confiança: os seus filhos. Não se trata de fazer aqui um estudo sobre as Ordens Militares na segunda dinastia, as quais foram já alvo de diversos trabalhos de investigação<sup>1</sup>. O objetivo é destacar a atuação régia relativamente aos administradores das três Ordens Militares portuguesas: Santiago, Avis e Cristo. Recuperando uma afirmação de D. Dinis relativamente à Ordem de Avis – “*cousa minha*”<sup>2</sup> –, a partir de D. João I, os monarcas empenham-se para que as Ordens Militares se tornem *cousa nossa*.

D. João I fora Mestre de Avis e era filho ilegítimo do rei D. Pedro e, como tal, a opção por colocar filhos infantes na cúpula das Ordens Militares tinha este antecedente. A nossa análise será feita de forma geracional, estabelecendo como vértice o rei D. João I. Entre os filhos deste monarca, três – Henrique, João e Fernando – foram administradores das Ordens Militares portuguesas. Três dos seus netos foram governadores dessas instituições e, nas gerações seguintes, foram sete os membros da casa real à frente dessas instituições até o seu bisneto D. João III concentrar na sua pessoa a administração perpétua das três Ordens Militares num percurso nem sempre linear, como veremos<sup>3</sup>. Outros membros da família real assumiram ainda cargos de comendadores-mor e priores dessas instituições. A par da bibliografia disponível, usaremos como fonte a crónica de Frei Jerónimo Román intitulada *História da Ínclita Cavalaria de Cristo, Santiago e Avis* “uma memória construída pelo poder régio”<sup>4</sup> e, acrescente-se, no dealbar de uma união ibérica pelo que os relatos do cronista serão condicionados por esta situação política. Trata-se, na realidade, da primeira obra sobre as três Ordens Militares portuguesas redigida em 1590<sup>5</sup>, por um cronista espanhol o

<sup>1</sup> Para os séculos XV e XVI, ver por exemplo os volumes da coleção *Militarium Ordinum Analecta*, 1997-2018 (disponível em <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/menu/militarium-ordinum-analecta-1>); FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues – *A Normativa das Ordens Militares Portuguesas (séculos XII-XVI). Poderes, Sociedade, Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. Tese de Doutoramento; LENCART, Joana – *Pedro Álvares Seco. A retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018. Tese de Doutoramento.

<sup>2</sup> ANTT, *Chancelaria de D. Dinis*, liv. 3, fl. 74 (publ. CUNHA, Maria Cristina – *Estudos sobre a Ordem de Avis (séculos XII-XV)*. Porto: Faculdade de Letras. Biblioteca Digital, 2009, p. 77. Disponível em <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5965.pdf>.

<sup>3</sup> Ver Figura 1 em anexo.

<sup>4</sup> FONSECA, Luís Adão da; PIMENTA, Maria Cristina – «As Crónicas sobre as Ordens Militares Portuguesas de Jerónimo Román». In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPSE, 2008, p. 17 (pp. 7-20). Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>5</sup> Román, quando se reporta ao último capítulo geral reunido em Tomar por D. Manuel em 1503, afirma “*que en espacio de ochenta i siete no se a celebrado ninguno*”. E, mais à frente, redige uma lista das comendas da Ordem de Cristo e respetivas rendas “en este año de mil e quinientos y noventa” (ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo*,

que poderá constituir uma narrativa de certo modo mais isenta em relação aos autores portugueses, mas, paralelamente, patrocinada por um monarca que é paralelamente rei de Portugal e Espanha.

Como veremos, a partir de D. João I a escolha dos mestres das Ordens Militares já não será mais da competência do capítulo conventual, se bem que, em muitos casos, por ingerência régia. A decisão será, a partir de então, do rei ou do regente. A estratégia assumida por D. João I a partir de 1418 – a gestão de tão ricas instituições que permitia aos seus administradores distribuir mercês e agraciar lealdades – culminou em 1551 na assunção da administração perpétua das três Ordens Militares por D. João III com o beneplácito pontifício, eliminando entraves à ação governativa do rei. Esta situação não era exclusiva do território português, também nos outros reinos peninsulares tal sucedeu. A título de exemplo, e segundo Román, o rei Fernando de Aragão teve dois filhos mestres: Henrique foi mestre de Santiago e Sancho foi mestre de Alcântara<sup>6</sup>. Por sua vez, a administração das Ordens Militares espanholas pelos próprios monarcas ocorreu numa cronologia anterior à nossa e a incorporação definitiva destas instituições pela monarquia hispânica teve lugar em 1523, com o imperador Carlos V<sup>7</sup>.

Como afirmaria o cronista da Ordem de Cristo, Pedro Álvares Seco, em finais do século XVI, a partir de D. João I “*por diante não deceo mais a governança deste mestrado e Ordem de sangue real*”<sup>8</sup>.

### Primeira geração

Na sequência das Cortes de Coimbra, de abril de 1385, que elegeram D. João mestre de Avis como rei de Portugal, o infante teve de renunciar ao mestrado. Logo aqui teve início a convergente política de atuação de D. João I em relação às Ordens Militares. Jerónimo Román, não excluindo talvez o exagero, no início do longo capítulo relativo a D. João mestre de Avis, afirma “*ninguna Orden de Cavalleria a avido en la Cristiandad de maior honrra que la de Avis*” porque deu ao mundo um rei, não por herança, mas pela força das armas<sup>9</sup>, como se fora uma

*Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPSE, 2008, pp. 132 e 174. Disponível em <http://www.cepese-publicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>6</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPSE, 2008, p. 119. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>7</sup> Sobre a incorporação dos mestrados na coroa castelhana ver os trabalhos de Elena Postigo Castellanos.

<sup>8</sup> ANTT, *Ordem de Cristo/Convento de Tomar*, liv. 234, 1ª parte, fl. 28v.

<sup>9</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.),

premonição do que acabaria por acontecer mais tarde. Vejamos, então, primeiro a Ordem de Avis.

O comendador-mor de Avis era, em 1385, Fernão Rodrigues de Sequeira que, em eleição capitular, acabou por assumir o mestrado da instituição até 1433<sup>10</sup>. A escolha não foi inócua nem desprovida de intencionalidade. Fernão Rodrigues de Sequeira era muito próximo de D. João I, tendo sido um dos mais fervorosos partidários do Mestre de Avis em 1383-85; por outro lado, D. João I viu aí a primeira oportunidade para efetivar o seu desejo de independência em relação a Calatrava, no contexto do Cisma da Igreja<sup>11</sup>. A confiança neste seu valido era tanta que o rei lhe confiou a assinatura do tratado de Windsor com Inglaterra em 1386<sup>12</sup>. Fernando Afonso de Albuquerque, Mestre de Santiago também esteve presente na assinatura do diploma, morrendo na viagem de regresso<sup>13</sup>, o que implicou a eleição de um novo mestre.

Mal D. João I nomeara D. Fernão Rodrigues de Sequeira para mestre de Avis, veio a Portugal D. Gonçalo Nunes de Gusmão, mestre de Calatrava, com a intenção de visitar a Ordem de Avis na qualidade de "filha" de Calatrava. No entanto, e nas palavras de Román, o rei ordenou ao mestre de Avis que recebesse o mestre de Calatrava não como a um superior "*sino como a huesped*" pois já havia alcançado da Sé apostólica uma bula que isentava a Ordem portuguesa dessa superioridade. E acrescenta que o mestre de Calatrava exigindo ver a bula não lha mostraram, acabando por regressar a Castela sem conseguir os seus intentos<sup>14</sup>. Esta atuação de D. João I deixa bem claro qual será o seu *modus operandi* do monarca daí em diante.

Em fevereiro de 1387, e em frontal discordância com a eleição em capítulo de Rui Freire para mestre de Santiago, D. João I investe Mem Rodrigues de Vasconcelos como mestre espatário. Fora um fiel cavaleiro, partidário do Mestre de Avis e combatera a seu lado no contexto das guerras de 1383-1385. Agraciado

*Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Engº António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 250. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>10</sup> MENDONÇA, Manuel Lamas de – *A Ordem de Avis revisitada (1515-1538). Um alheado entardecer*. Benavente: Fonte das Somas, 2019, p. 167.

<sup>11</sup> FONSECA, Luís Adão da – *O Condestável D. Pedro de Portugal*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Universidade do Porto, 1982, p. 97.

<sup>12</sup> FONSECA, Luís Adão da – *As Ordens Militares e a Expansão*. In João Paulo Oliveira Costa e Vítor Rodrigues (eds.), *A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia, Atas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Centro de História Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2004, p. 324 (pp. 321-347).

<sup>13</sup> VASCONCELOS, António Pestana de – *Nobreza e Ordens Militares. Relações sociais e de poder século XIV a XVI*, in FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 12. Porto, CEPESE: 2012, p. 60. Disponível em <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-13>.

<sup>14</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Engº António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 255. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

com numerosos bens por parte do novo monarca, foi armado cavaleiro pelo rei na sequência da batalha de Aljubarrota<sup>15</sup>. Jerónimo Román, porém, nada refere relativamente a este confronto entre o monarca e o capítulo de Santiago, relatando apenas que após a morte de D. Fernando de Albuquerque os Treze se reuniram em Alcácer e elegeram Mem Rodrigues de Vasconcelos<sup>16</sup>. As razões que terão levado o cronista espanhol a adotar este estilo narrativo não são totalmente claras. Não interessaria manchar a imagem da instituição? Consideraria uma atitude indigna de um monarca? Ou não interessaria dissertar sobre um período que opôs as duas coroas ibéricas, precisamente num momento em que se acabava de consumir a união de 1580?

Como vemos, num primeiro momento, e em linha com o que já era praticado pelos monarcas seus antecessores (e lembre-se apenas D. Dinis com a criação da Ordem de Cristo em 1319), D. João I intervém de forma indireta nas eleições capitulares dos mestres das Ordens Militares. Mas, passado pouco tempo, a sua política de atuação neste campo será diferente.

No século XV, as Ordens Militares já haviam ultrapassado a sua função bélica inicial, emergindo como apetecíveis senhorios com elevados rendimentos que impunha saber distribuir em função de lealdades. A mesa mestral, por um lado, assegurava um rendimento considerável ao seu administrador e, por outro, as comendas funcionavam como senhorios vitalícios a distribuir de forma concertada com a política régia para agraciar fidelidades e que imprimiam estatuto social aos seus possuidores. Se bem que a função bélica se tenha então esbatido, o *espírito de cruzada* não desaparece e irá deslocar-se geograficamente para os território ultramarinos onde, uma vez mais, urge atrair candidatos e compensá-los.

Recuando um pouco, o ano de 1411 parece ter tido um significado muito particular para D. João I que se refletiu, entre outros campos, na sua política em relação à administração das Ordens Militares portuguesas. A 20 de março, a bula de João XXIII autorizava as Ordens Militares a cooperarem com o rei em toda a guerra contra o infiel<sup>17</sup> e que se materializaria na invasão de Ceuta, em 1415, onde marcaram presença membros dessas instituições<sup>18</sup>. A 17 de abril de

<sup>15</sup> MORENO, Humberto Baquero – *As ordens militares na sociedade portuguesa do século XV: o mestrado de Santiago*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, 1997. Separata de «Revista da Faculdade de Letras - História», série II, vol. 14, 1997, pp. 71-72 (pp. 65-90).

<sup>16</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Engº António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 206. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>17</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. II. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, doc. 147, pp. 336-337.

<sup>18</sup> Os mestres de Cristo e Santiago e o prior do Hospital seguiram ao lado do rei na conquista da praça marroquina;

1411 ocorreu a dotação por parte de D. João I da casa do infante D. Henrique com um património que geograficamente se situava na mesma área, ou em áreas contíguas, do da Ordem de Cristo, o que perspetivava já a entrega desta instituição a esse seu filho. Em outubro de 1411 foi assinado um tratado de paz entre Portugal e Castela que abria um período de tréguas na guerra que sucedeu à crise dinástica de 1383-1385. Será, provavelmente, a partir de então – 1411 – que D. João I começa a equacionar a convergência da administração das Ordens Militares na família real.

Após a morte de Mem Rodrigues de Vasconcelos, em 1415, o mestrado de Santiago fica vago durante algum tempo. Segundo uma carta régia de fevereiro de 1416, quem ficou a administrar as rendas de Santiago foi o infante D. Henrique<sup>19</sup>. Em 1418, D. João I nomeia o seu filho o infante D. João para administrador da Ordem de Santiago, apenas com 18 anos. Segundo Román, foi o infante D. Pedro quem ficou a administrar o mestrado por D. João ser ainda demasiado jovem para o fazer<sup>20</sup>.

Pela bula "In apostolice dignitatis specula", de 8 de outubro de 1418, o papa Martinho V, a pedido do rei D. João I, nomeia o infante D. João administrador da Ordem Militar de Santiago<sup>21</sup>. Na súplica que enviara ao pontífice solicitando a referida nomeação, D. João I alegara a má administração dos mestres espatários e a necessidade de a Ordem se dedicar, conforme a sua instituição, à guerra contra os sarracenos, sobretudo depois da conquista de Ceuta<sup>22</sup>. O infante D. João assegurará a chefia da Ordem de Santiago até à sua morte em 1442.

Quando D. Lopo Dias de Sousa morre em 1417, D. João I terá avisado o comendador-mor da Ordem de Cristo para suspender a eleição de novo mestre, pois tinha tomado outras providências. Na verdade, o monarca tinha intenções concretas que envolviam desta vez o seu filho infante D. Henrique. Depois de vencer mais um violento ataque a Ceuta, em 1419, o infante D. Henrique regressa a Portugal em março de 1420 e é nomeado, por indicação de D. João I,

o mestre de Avis, Fernão Rodrigues de Sequeira, ficou incumbido de garantir a segurança do reino e a dos infantes mais novos, João e Fernando (MONTEIRO, João Gouveia – *A campanha militar de Ceuta (1415) revisitada*. «Revista de História da Sociedade e da Cultura», 2017, p. 72 (pp. 63-78). Disponível em [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/43327/1/A\\_campanha\\_militar\\_de\\_Ceuta.pdf](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/43327/1/A_campanha_militar_de_Ceuta.pdf).

<sup>19</sup> MORENO, Humberto Baquero – *As ordens militares na sociedade portuguesa do século XV: o mestrado de Santiago*. Separata de «Revista da Faculdade de Letras - História», série II, vol. 14, 1997, p. 73 (pp. 65-90).

<sup>20</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Engº António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 208. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>21</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. II. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, doc. 148, pp. 303-305.

<sup>22</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. II. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960, doc. 147, pp. 301-302.

para administrador da Ordem de Cristo, nomeação confirmada por Martinho V a 25 de maio de 1420<sup>23</sup>. Meses mais tarde, a 24 de novembro, o mesmo pontífice, pela bula "Exime devocionis affectus" confirma o infante D. Henrique como administrador perpétuo da Ordem de Cristo<sup>24</sup>.

Jerónimo Román, apesar de exaltar as qualidades pessoais e administrativas do infante D. Henrique e de destacar a reforma espiritual que empreendeu na Ordem, não tece qualquer comentário ao modo como se processou a sua nomeação para administrador da instituição, nem que era filho do monarca, apenas se lê "muerto el Maestre don Lope Dias de Sosa sucedio en la governacion de la Orden de Cristo este infante"<sup>25</sup>. Insiste, por sua vez, nos inúmeros privilégios que o infante alcançou para a Ordem e não se coíbe em afirmar que a Ordem se tornou mais rica que Santiago, Calatrava e Alcântara<sup>26</sup>.

No ano de 1421, e a pedido de D. Henrique, D. João I confirma todos os privilégios que tinham sido concedidos a esta instituição e aos seus mestres<sup>27</sup>. O infante D. Henrique estará à frente dos destinos da milícia de Cristo até à sua morte, em 1460. Este infante irá ainda assumir a administração da Ordem de Avis entre 1449 e 1456, período em que o condestável D. Pedro foi afastado da administração do mestrado de Avis na sequência de Alfarrobeira, como veremos à frente.

Em 1434, por morte de D. Fernão Rodrigues de Sequeira, mestre da Ordem de Avis, o rei D. Duarte indica o infante D. Fernando, seu irmão, para governador da instituição. O papa Eugénio IV, por uma bula de 9 de setembro de 1434, dirigida ao infante D. Fernando, concede-lhe o mestrado da Ordem de Avis<sup>28</sup>. D. Fernando foi administrador da milícia até à sua morte em 1443, porém, só exerceu efetivamente o cargo entre 1434 e 1437, ano em que ficou cativo em

<sup>23</sup> VASCONCELOS, António Maria Falcão Pestana de – *A Ordem Militar de Cristo na Baixa Idade Média. Espiritualidade, normativa e prática*. In *As Ordens de Cristo e de Santiago no início da Época Moderna: A Normativa*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 2. Porto: Fundação Engº António de Almeida, 1998, p. 26 (pp. 5-92). Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/investigacao/publicacoes/moa-2>.

<sup>24</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. II, doc. 194, pp. 388-389.

<sup>25</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Engº António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 119. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>26</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Engº António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 122. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-11-1>.

<sup>27</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. III. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961, doc. 2, pp. 2-3.

<sup>28</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. V. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1963, doc. 30, pp. 70-72.

África, na sequência do desastre de Tânger<sup>29</sup>. Durante a ausência forçada do infante, serão os seus irmãos D. João, mestre de Santiago, e D. Pedro, duque de Coimbra e regente do reino, a assinar a maioria dos diplomas da Ordem de Avis, alguns dos quais também assinados pelo comendador-mor Garcia Rodrigues de Sequeira, filho do anterior mestre de Avis<sup>30</sup>. Román tem um relato pungente do cativo de D. Fernando em Fez, acentuando a santidade do seu carácter e o martírio a que foi sujeito<sup>31</sup> e que mais tarde lhe valeu o epíteto de *Infante Santo*.

## Segunda geração

Após a morte do infante D. João (1442), administrador de Santiago, o seu irmão D. Pedro enquanto regente do reino, escolhe D. Diogo, filho do dito infante D. João e seu sobrinho, para governador do mestrado de Santiago, como sequência lógica da enorme afeição que D. Pedro, duque de Coimbra, nutria por seu irmão D. João<sup>32</sup>. No entanto, e na sequência da morte prematura de D. Diogo (1443), o regente D. Pedro solicitou o mestrado de Santiago para o duque de Viseu-Beja D. Fernando, também seu sobrinho e irmão de D. Afonso V, a que o papa Eugénio IV assentiu, nomeando-o através de uma bula datada de 1444<sup>33</sup>. Segundo Cristina Pimenta<sup>34</sup>, a intenção do regente D. Pedro seria granjear o apoio do seu sobrinho D. Fernando no contexto que antecipou o confronto de Alfarrobeira, mas este acabou por alinhar com o rei seu irmão,

<sup>29</sup> MENDONÇA, Manuel Lamas de – *A Ordem de Avis revisitada (1515-1538). Um albeado entardecer*. Benavente: Fonte das Somas, 2019, pp. 167-175. PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 44. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

<sup>30</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, pp. 44-45. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

<sup>31</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 257. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>32</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 47. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

<sup>33</sup> MORENO, Humberto Baquero – *As ordens militares na sociedade portuguesa do século XV: o mestrado de Santiago*. Separata de «Revista da Faculdade de Letras - História», série II, vol. 14, 1997, p. 86 (pp. 65-90). Bula publ. *Monumentum Henricina*, vol. VIII. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1967, doc. 107, pp. 165-168.

<sup>34</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 49. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

D. Afonso V. Após Alfarrobeira (1449), D. Fernando alcançou do monarca inúmeros privilégios para a Ordem de Santiago. Esteve também ao lado do irmão em certas campanhas africanas. Enquanto administrador de Santiago, D. Fernando, duque de Viseu e Beja, empenhou-se em alcançar a independência da Ordem em relação a Castela, que o Papa Nicolau V acabou por atender em 17 de fevereiro de 1452<sup>35</sup>.

O relato de Román para este governador da Ordem de Santiago é um pouco desconcertante. Sem fazer considerações de carácter político, uma vez mais, afirma que fora o seu pai D. Duarte a ordenar aos cavaleiros de Santiago reunidos em capítulo em Alcácer que egessem o seu filho mestre<sup>36</sup>. Porém, como sabemos, D. Duarte morreu em 1438 e D. Fernando foi nomeado para o mestrado por intervenção do regente D. Pedro em 1443. Na realidade, na obra de Román, são algo recorrentes os equívocos cronológicos.

Após a morte do infante D. Fernando, administrador de Avis, em Tânger em 1443, o infante D. Pedro, duque de Coimbra e regente, logrou a concessão desse mestrado de Avis para o seu próprio filho com o mesmo nome, D. Pedro, em 1444, o qual já era Condestável do reino desde 1443.

No confronto de Alfarrobeira (1449), as Ordens de Santiago e de Avis estão em campos opostos: o mestre espatário duque D. Fernando alinhava por seu irmão o rei D. Afonso V e D. Pedro, governador de Avis, enfileirava por seu pai, o regente D. Pedro. Após o desaire do regente D. Pedro na batalha de Alfarrobeira, D. Afonso V assumiu, numa primeira fase, uma rutura com o condestável D. Pedro, filho do regente D. Pedro e administrador da Ordem de Avis<sup>37</sup>. D. Pedro é destituído da administração do mestrado de Avis, perdendo outros direitos e possessões e é exilado em Castela. É nesta fase que, por indicação de D. Afonso V, o infante D. Henrique assumirá a condução dos assuntos internos de Avis<sup>38</sup>. A política ibérica ditará o regresso de D. Pedro ao reino, assumindo de novo a administração do mestrado de Avis, em 1456,

<sup>35</sup> MORENO, Humberto Baquero – *As ordens militares na sociedade portuguesa do século XV: o mestrado de Santiago*. Separata de «Revista da Faculdade de Letras - História», série II, vol. 14, 1997, p. 86 (pp. 65-90).

<sup>36</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 208. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>37</sup> MENDONÇA, Manuel Lamas de – *A Ordem de Avis revisitada (1515-1538). Um albeado entardecer*. Benavente: Fonte das Somas, 2019, pp. 176-205. PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 50. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

<sup>38</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 52. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

estando mais tarde a combater na Catalunha contra o rei de Aragão. Morre em 1466, abandonado à sua sorte em Barcelona<sup>39</sup>. A administração do mestrado de Avis será então entregue ao príncipe D. João, filho de D. Afonso V e futuro rei D. João II. Trata-se de um momento de viragem. A partir daqui acentuar-se-á a convergência da administração das Ordens Militares para a pessoa do monarca.

Román afirma que depois que o condestável D. Pedro, governador de Avis, "se fue sin su licencia para Cathaluña y con titulo de rey", D. Afonso V considerou o mestrado de Avis vago e proveu-o no seu filho, o príncipe D. João<sup>40</sup>. Na realidade, e como vimos acima, o cronista saltou várias etapas. Data de 10 de setembro de 1468 a bula do papa Paulo II que confirma a nomeação do príncipe D. João como administrador da Ordem de Avis e de 12 de janeiro de 1469 a publicação em convento dessa bula<sup>41</sup>.

A morte do infante D. Henrique em novembro de 1460 faz vagar o mestrado da Ordem de Cristo. Após a sua morte, o mestrado de Cristo seria entregue por D. Afonso V ao seu irmão, o infante D. Fernando, duque de Viseu-Beja e senhor de Moura, como vontade testamentária de D. Henrique. Mas, antes disso, a 25 de janeiro de 1461, o papa Pio II, por uma letra apostólica dirigida a D. Afonso V, concedeu ao monarca a administração da Ordem de Cristo até à entrega da mesma ao infante D. Fernando<sup>42</sup>. A 11 julho de 1461, através das letras pontifícias de Pio II, o infante D. Fernando recebe o governo da Ordem de Cristo<sup>43</sup>. A transferência da administração do mestrado de Cristo fez-se para o filho adotivo do infante D. Henrique. O infante D. Fernando, duque de Viseu e Beja, acumulava assim o mestrado de Cristo com o de Santiago que já possuía desde 1444. Lembre-se que o infante D. Fernando nasceu pouco depois do seu pai o rei D. Duarte ter morrido (1433), justificando-se esta "perfilhação" por D. Henrique. Román também reforça que D. Fernando fora adotado pelo infante D. Henrique e feito seu herdeiro. Nada refere acerca de quem entregou o

<sup>39</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 54. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

<sup>40</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida e CEPSE, 2008, p. 260. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>41</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 52. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>.

<sup>42</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. XIV. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1973, doc. 42, pp. 126-129.

<sup>43</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. XIV. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1973, doc. 57, pp. 158-162.

mestrado a D. Fernando e destaca ter feito um capítulo das Ordens de Santiago e de Cristo em Setúbal<sup>44</sup>. Sendo Setúbal propriedade espatária, demonstra qual das duas milícias tinha então primazia para o duque de Beja.

## As gerações seguintes

D. Fernando, duque de Viseu e Beja morre em setembro de 1470. Logo a 10 de outubro, D. Afonso V concede à sua cunhada D. Beatriz, a tutoria e governo da casa de seus filhos<sup>45</sup>. Charles Martial de Witte assinala que, a 1 de fevereiro de 1471, o papa Paulo II concedia a administração da Ordem de Santiago e da Ordem de Cristo aos filhos do infante D. Fernando, respetivamente João e Diogo, que teriam dez e oito anos<sup>46</sup>.

Segundo Luís Adão da Fonseca, após a morte do duque D. Fernando, o rei D. Afonso V solicitara ao papa a entrega da administração da Ordem de Santiago ao primogénito D. João, duque de Beja e Viseu, o que lhe é concedido por uma bula de inícios de 1471; a Ordem de Cristo é entregue a seu irmão D. Diogo, que a recebe por uma bula da mesma data<sup>47</sup>. Extrai, este autor, duas observações: a circunstância de o primogénito receber a Ordem de Santiago e não a de Cristo, revelando qual das duas tinha a primazia para a Casa de Viseu; e, segundo, mostra que o rei não quer entregar duas milícias à mesma pessoa, embora tenha aceitado colocá-las na mão de dois irmãos<sup>48</sup>. Lembre-se aqui que já D. João I havia concedido em primeiro lugar a milícia de Santiago (1418) e só depois a de Cristo (1420) aos infantes seus filhos, estando o mestrado de Cristo vago desde 1417.

Sobre D. João duque de Beja e governador da Ordem de Santiago, Román afirma que fora por pouco tempo administrador dos mestrados de Cristo e de Santiago<sup>49</sup>, mas na realidade só o foi de Santiago e por um muito curto espaço

<sup>44</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida e CEPSE, 2008, p. 126. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>45</sup> MORENO, Humberto Baquero – *O infante Dom Fernando mestre da Ordem de Santiago*. Lisboa: Colibri, 2002. Separata de: *As Ordens Militares em Portugal e no Sul da Europa: Atas do II Encontro sobre Ordens Militares*, p. 325-343.

<sup>46</sup> WITTE, Pe. Charles Martial de – *Les Bulles Pontificales et l'Expansion Portugaise au XV<sup>e</sup> siècle*. «Revue d'Histoire Ecclésiastique» (LIII). Louvain: Université Catholique de Louvain, 1958, pp. 443-471.

<sup>47</sup> Publ. *Monumenta Henricina*, vol. XV. Coimbra: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1974, doc. 6, pp. 7-9.

<sup>48</sup> FONSECA, Luís Adão da – *D. João II*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006, p. 167.

<sup>49</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida e CEPSE, 2008, p. 126. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

de tempo (1471-1472).

Quando D. João de Viseu morre, em 1472, D. Afonso V decide separar a herança que entregara à referida Casa de Viseu-Beja. A administração do mestrado de Santiago é entregue ao seu filho, futuro rei D. João II e já detentor da Ordem de Avis desde 1466. Quebrou-se a associação de Cristo a Santiago e criou-se o bloco Avis-Santiago associado à Casa Real<sup>50</sup>. E mais, a partir deste momento, parece haver uma intenção nítida de associar a administração das Ordens ao próprio rei.

Segundo Román, teria sido D. Leonor, mulher do príncipe D. João (futuro D. João II) e irmã do falecido duque D. João de Viseu, administrador do mestrado de Santiago, a solicitar ao rei D. Afonso V o dito mestrado de Santiago para o seu marido, o príncipe D. João. Acrescenta o cronista que este príncipe D. João reteve os mestrados de Santiago e Avis nas suas mãos até o seu filho D. Afonso casar com D. Isabel, primogénita dos reis católicos<sup>51</sup>. D. João II terá, de facto, entregado os mestrados de Avis e Santiago ao príncipe D. Afonso, apesar de se desconhecer a data em que tal sucedeu. Francisco Rodrigues Lôbo, na sua obra *Cartas dos Grandes do Mundo*, copia parte da missiva que o príncipe D. Afonso dirigiu a Inocêncio VIII solicitando-lhe a investidura nos mestrados das Ordens de Santiago e de Avis, e como tendo sido escrita entre novembro de 1490, data do seu casamento, e julho de 1491, data da sua morte<sup>52</sup>. Lê-se na carta que, do mesmo modo que o seu pai D. João II havia escrito ao pontífice solicitando tal investidura, também D. Afonso fazia “humildemente a mesma petição”<sup>53</sup>. Como reforça Cristina Pimenta, “D. João II fez menção de entregar esses mestrados a D. Afonso por ocasião do seu casamento para, de alguma forma, acentuar a ligação herdeiro do trono/ Ordem de Avis e Santiago, já iniciada com D. Afonso V”<sup>54</sup>.

Devido à precoce idade do duque D. Diogo – oito anos – para assumir o mestrado de Cristo, o papa Sisto IV, em 1475, concedeu o regimento e governo

<sup>50</sup> FONSECA, Luís Adão da – *D. João II*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006, p. 205.

<sup>51</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Íncultas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Íncultas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng. António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 209. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>52</sup> LOBO, Francisco Rodrigues – *Cartas dos grandes do mundo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, ed. 1934, p. 36.

<sup>53</sup> LOBO, Francisco Rodrigues – *Cartas dos grandes do mundo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, ed. 1934, p. 36.

<sup>54</sup> PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 64. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-5>. Também em MENDONÇA, Manuel Lamas de – *A Ordem de Avis revisitada (1515-1538). Um alheado entardecer*. Benavente: Fonte das Somas, 2019, pp. 221-235.

do dito mestrado nas coisas temporais à infanta D. Beatriz, sua mãe<sup>55</sup>. Assinale-se que D. Beatriz, após a morte de D. Afonso V, em 1481, solicitara ao rei D. João II, o mestrado de Avis para o seu filho D. Manuel, o qual se recusou a entregar não apontando quaisquer razões esclarecedoras para tal atitude, mas o rei terá visto esse pedido como uma ameaça da casa de Viseu-Beja<sup>56</sup>. O que reforça a nossa percepção de que D. João II não pretendia mais delegar a administração destas instituições, antes concentrá-las na pessoa do rei.

Infelizmente, a morte do príncipe herdeiro D. Afonso não permitiu a D. João II concretizar esta intenção. Não obstante, delegou a administração de Santiago e Avis no seu filho ilegítimo, D. Jorge, acalentando a esperança de que o pontífice o legitimasse e mais tarde se tornasse rei<sup>57</sup>. Aliás, podemos interpretar que foi com este propósito que o monarca pedia a D. Manuel que entregasse a administração da Ordem de Cristo ao duque de D. Jorge. Assim, D. Jorge tornar-se-ia não só rei, mas administrador das três Ordens Militares. Mas, como sabemos, as movimentações políticas junto da Santa Sé não lograram que o pontífice legitimasse D. Jorge e a união das três Ordens à Coroa concretizou-se não em D. Jorge, mas no filho de D. Manuel – o futuro D. João III.

Teoricamente, D. Diogo foi governador da Ordem de Cristo entre 1472 e 1484. Teoricamente, porque recebeu o mestrado com oito anos tendo a sua mãe assumido a gestão do mestrado pelo menos até 1482. Os acontecimentos políticos que envolveram o duque D. Diogo e o rei D. João II culminaram na morte do primeiro em 23 de agosto de 1484, assassinado pelo próprio monarca, como é bem sabido. Por que razão D. João II, após matar D. Diogo, não chamou a si a administração da Ordem de Cristo, em virtude de ser já governador de Avis e Santiago? Estaria empenhado e concentrado na política expansionista do reino? Na realidade, em 1482 já havia delegado a administração de Avis em três tutores<sup>58</sup>. Seria para controlar a Casa de Viseu-Beja ao entregar o mestrado a D. Manuel, irmão mais novo de D. Diogo?

Na sua história da Ordem de Cristo, Jerónimo Román tenta justificar a atitude de D. João II ao assassinar o seu primo. Segundo o cronista espanhol, o rei tentou por várias vezes alertar o duque de Viseu de que estaria a ser mal aconselhado e rodeado de pessoas inadequadas, mas depois de o perdoar duas vezes e de saber da conjura “*echo mano a un puñal y lo mato con sus manos*”, mandando logo chamar D. Manuel, irmão de D. Diogo, entregando-lhe o

<sup>55</sup> ANTT, *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 30, fl. 118v.

<sup>56</sup> FONSECA, Luís Adão da – *D. João II*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006, p. 204.

<sup>57</sup> MENDONÇA, Manuel Lamas de – *A Ordem de Avis revisitada (1515-1538). Um alheado entardecer*. Benavente: Fonte das Somas, 2019, pp. 236-239.

<sup>58</sup> FONSECA, Luís Adão da – *D. João II*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006, p. 207.

mestrado de Cristo<sup>59</sup>. É notória a intenção do cronista de distanciar-se destes acontecimentos políticos quando afirma “*a my no me toca a tratar mas que lo que viene a cuenta de la Orden de Christo*”<sup>60</sup>.

Logo após a morte do duque D. Diogo, em agosto de 1484, o seu irmão D. Manuel recebeu de D. João II a doação de todos os bens que lhe haviam pertencido. D. Manuel, duque de Beja, já no início do ano seguinte, isto é, em janeiro de 1485, assina cartas como regedor e governador da milícia de Cristo. No entanto, segundo Charles de Witte, a tomada de posse da administração da Ordem por D. Manuel, em 1484, fora imediata e anticatólica<sup>61</sup>, pois segundo as Definições de Calatrava de 1468, o mestre deveria ter 20 anos para poder exercer o cargo<sup>62</sup>. Assim, D. Manuel, em 1484, tinha 15 anos, tendo assumido a dignidade de administrador da Ordem antes da idade permitida pelos referidos estatutos de Calatrava. O papa Inocêncio VIII esperou por 1487, quando D. Manuel atingiu 18 anos, para o confirmar na administração da Ordem de Cristo, sublinhando ainda as suas qualidades e o seu mérito, e que o fazia por intercessão de D. João II, “*qui pro te nobis super hoc humiliter supplicavit*”<sup>63</sup>. No texto da bula, o pontífice valida quaisquer atos que D. Manuel tenha feito como governador da Ordem de Cristo, antes desta confirmação canónica<sup>64</sup>. A novidade reside no facto de o pontífice considerar a maioridade aos 18 anos permitindo que D. Manuel assumisse o cargo de administrador do mestrado de Cristo, antes da idade dos 20 anos prevista pelos estatutos de Calatrava<sup>65</sup>.

Após a trágica morte do príncipe herdeiro infante D. Afonso, em julho de 1491, o rei D. João II suplica ao papa Inocêncio VIII a entrega dos mestrados de Avis e Santiago ao seu filho ilegítimo D. Jorge, a que o pontífice acedeu. D. João II, quando elaborou o seu testamento, entre as muitas disposições que beneficiavam esse seu filho, pedia a D. Manuel, seu primo e único herdeiro

legítimo, que entregasse também a D. Jorge o mestrado da Ordem de Cristo<sup>66</sup>, como fizera com Avis e Santiago, situação que nunca viria a acontecer.

D. João II morre a 25 de outubro de 1495. As disposições testamentárias em favor de D. Jorge, seu filho ilegítimo, são cumpridas na sua maioria e, apesar do bom relacionamento entre o rei D. Manuel e o duque de Coimbra, o rei reserva para si o mestrado da Ordem de Cristo, dignidade que já exercia desde 1484. Segundo as palavras do testamento de D. Manuel “*o Mestrado de Christo nunca sabira da Coroa e do rey*”<sup>67</sup>, palavras emblemáticas e que traduzem a associação do mestrado à Coroa. Nas palavras do cronista Pedro Álvares, D. Manuel terá ainda aconselhado o seu filho e herdeiro a concentrar em si a administração de todas as Ordens Militares: “*seu pay lhe dexou emcomendado que ouvesse a administração assy desta Ordem como das outras Militares que vagassem e non consentisse que ouvesse mais mestres dellas*”<sup>68</sup>. Também Román enfatiza esta atitude de D. Manuel que terá alertado o seu filho D. João para não apartar da Coroa os mestrados de Cristo, Santiago e Avis e que pedisse à Sé Apostólica que os incorporasse na Coroa, da mesma maneira que o havia feito D. Fernando, rei Católico, desde 1499<sup>69</sup>.

Jerónimo Román dedica um longo capítulo à ação governativa de D. Jorge enquanto administrador do mestrado de Santiago, enfatizando a sua linhagem<sup>70</sup>. Nada refere, porém, quanto à sua mãe, D. Ana de Mendonça, comendadeira do mosteiro de Santos. Segundo o cronista, foi D. Jorge que deu Regra à Ordem de Santiago após o capítulo geral que celebrou em Palmela, em 1508. Durante a administração de D. Jorge à frente dos mestrados de Avis e Santiago, produziram-se três textos normativos para Avis, entre 1503 e 1546, e seis para Santiago, entre 1509 e 1548 (ver tabela 1). No que diz respeito à atuação de D. Jorge como administrador do mestrado de Avis, Román dedica-lhe apenas um parágrafo remetendo para o “livro” da Ordem de Santiago a descrição do

<sup>59</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 128. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>60</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 130. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>61</sup> WITTE, Pe. Charles Martial de – *Les Bulles Pontificales et l'Expansion Portugaise au XV siècle*. «Revue d'Histoire Ecclésiastique» (LIII). Louvain: Université Catholique de Louvain, 1958, p. 445 (pp. 443-471).

<sup>62</sup> Publ. DIAS, Alda Fernandes – *As Diffinições de Calatrava (1468), numa versão portuguesa*. In SCHAFFER, Martha E. e CORTIJO OCAÑA, Antonio (eds.), *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in honor of Arthur L.-F. Askins*. London: Tamesis, 2006, pp. 136-137 (pp. 104-143).

<sup>63</sup> AV., *Reg. Vat.* 682, fl. 550r.

<sup>64</sup> AV., *Reg. Vat.* 682, fl. 550v.

<sup>65</sup> LENCART, Joana – *Pedro Álvares Seco. A retroprojeção da memória da Ordem de Cristo no século XVI*. PORTO: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018. Tese de Doutoramento, p. 47.

<sup>66</sup> SILVA, Isabel Luísa Morgado de Sousa – *A Ordem de Cristo (1417-1521)*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 6. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 2002, pp. 96-97. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-6>.

<sup>67</sup> Cf. SILVA, Isabel Luísa Morgado de Sousa – *A Ordem de Cristo (1417-1521)*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 6. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 2002, p. 109. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-6>.

<sup>68</sup> ANTI, *Ordem de Cristo/Convento de Tomar*, liv. 234, 1ª parte, fl. 30r.

<sup>69</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 131. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>70</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 211. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

mesmo<sup>71</sup>.

É interessante constatar como Román não vê necessidade de legitimar a sucessão de D. Manuel ao trono. Põe a tónica da sua narrativa no facto de um mestre de uma Ordem Militar herdar a coroa, situação que também já tinha acontecido com D. João I, que antes de ser rei fora mestre de Avis. Para Román, não interessaria levantar a questão da legitimidade ao trono, pois em 1580 Filipe II de Castela tinha ascendido ao trono de Portugal, nas circunstâncias que já conhecemos<sup>72</sup>.

Recuemos, novamente, um pouco. Vejamos a ação de D. Manuel enquanto governador do mestrado da Ordem de Cristo, desde 1484. Num primeiro momento, ainda duque de Beja e nos primeiros anos de reinado, o governador do mestrado assume uma postura contida e de tranquila convivência, nomeadamente com D. Jorge, administrador dos mestrados de Avis e Santiago. Porém, sobretudo a partir do capítulo geral de 1503, D. Manuel imprime um novo rumo à Ordem de Cristo. Começa a preparar o chamado processo das comendas novas, que representou uma inovação a nível da gestão patrimonial das Ordens Militares e se traduziu por um aumento substancial das comendas da Ordem de Cristo e, consequentemente, pela disponibilidade de rendimentos para agraciar lealdades, muitas das quais em estreita relação com o projeto expansionista em África. Nesse ponto, a atuação de D. Manuel representou uma novidade, atraindo mesmo membros de outras Ordens Militares, nomeadamente de Santiago. Até à sua morte, em 1521, D. Manuel empenhou-se em projetar nacional e internacionalmente a Ordem de Cristo, espelhando nela a imagem da própria Coroa.

Por morte de D. Manuel em dezembro de 1521, o seu filho D. João III torna-se administrador da Ordem de Cristo. Em março de 1523, o papa Adriano VI entrega a D. João III, de forma vitalícia, o governo temporal e espiritual da Ordem de Cristo, mantendo a tradição de ligação do mestrado à Coroa. D. João III irá empenhar-se numa reforma profunda da instituição, apostando na conversão dos freires religiosos em claustrais. Jerónimo Román, quando nomeia os freires clérigos que havia no convento no tempo de D. Manuel lamenta serem tão poucos – apenas 15 – frisando que com as reformas no tempo de seu filho

<sup>71</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 260. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>72</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 129. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

D. João III chegaram a ser mais de cem religiosos<sup>73</sup>, o que, não obstante poder ser um número exagerado, é revelador das profundas alterações operadas no convento por Fr. António de Lisboa, dotando-o de "rigor monástico".

Por morte de D. Jorge de Lencastre, em julho de 1550, o papa Júlio III concedeu ao rei D. João III a administração dos mestrados de Santiago e de Avis logo no mês seguinte, juntamente com o de Cristo, de que o rei já era governador<sup>74</sup>.

Como corolário de toda esta evolução das Ordens Militares, pela bula "Praeclara charissimi in Christo" de dezembro de 1551<sup>75</sup>, o papa Júlio III confirma ao monarca português a anexação perpétua dos mestrados de Avis e Santiago à Coroa, juntamente com o de Cristo que já possuía. Pela anexação dos mestrados à Coroa, os monarcas pretendiam evitar a conflitualidade interna, controlar a nobreza e mobilizá-la para o combate contra o *infel*, argumentos estes aduzidos em Roma a favor da incorporação das Ordens Militares na Coroa<sup>76</sup>. Na verdade, restava apenas a opção do controlo sobre estas poderosas instituições, sob pena de elas constituírem sérios entraves à ação governativa do rei.

Logo no ano seguinte, em agosto de 1552, D. João III faz reunir capítulo geral no convento de Tomar para receber solenemente os mestrados das Ordens. Vencendo a grandiosidade da cerimónia, o escrivão assinala que a referida bula de Júlio III que concedia aos reis a administração perpétua das três Ordens Militares, fora "assellada com hum selo d'ouro"<sup>77</sup>.

Não obstante D. Jorge nunca ter logrado alcançar o mestrado de Cristo, os seus herdeiros ocuparam diversos cargos nas milícias de que era administrador. Dos seus oito filhos do casamento com D. Beatriz de Vilhena, quatro rapazes e quatro raparigas, destas, D. Helena foi comendadeira de Santos, D. Maria foi priora do mosteiro de S. João de Setúbal e as irmãs D. Filipa e D. Isabel foram freiras no mesmo mosteiro<sup>78</sup>. Dos quatro varões, o primogénito foi

<sup>73</sup> ROMÁN, Jerónimo – *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Inéclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida e CEPESE, 2008, p. 142. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

<sup>74</sup> *Gavetas (As) da Torre do Tombo*. Vol. II. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961, pp. 382-391 e 402-407.

<sup>75</sup> Publ. *Gavetas (As) da Torre do Tombo*. Vol. II. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961, pp. 391-399.

<sup>76</sup> OLIVAL, Fernanda – *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001, p. 43.

<sup>77</sup> ANTT, *Gaveta 7*, mc. 11, nº 9.

<sup>78</sup> RODRIGUES, Miguel Jasmins – *D. Jorge, Duque de Coimbra, e seus herdeiros: uma das principais casas nobres no contexto do Império*. In *A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia, Atas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Centro de História Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2004, p. 39 (pp. 33-44); PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida, 2001, p. 91. Disponível em

responsável pela administração de várias comendas da Ordem de Santiago; dos filhos segundos, D. Afonso foi comendador-mor de Santiago e de Cristo e D. Luís foi comendador-mor de Avis<sup>79</sup>. O legado de D. Jorge permaneceu nas Ordens através dos seus herdeiros. Lembre-se também que a mãe de D. Jorge fora comendadeira de Santos e recebeu o hábito das mãos do próprio filho, administrador do mestrado de Santiago, em 1508<sup>80</sup>.

Acrescente-se ainda que um dos filhos de D. Manuel, D. Luís duque de Beja foi também prior do Crato e pai de D. António que o sucedeu no referido priorado, que eram então os superiores Hospitalários da Ordem de Malta no reino.

### **Cordialidade e conflito: relações entre o rei e os administradores**

Quando D. João I entregou a administração das Ordens Militares a seus filhos, procurava a lealdade filial que estes devem a um pai. De uma maneira geral, as relações entre o rei e os administradores eram de cordialidade, porém, houve momentos de tensão gerados sobretudo por motivos de política interna e externa e de gestão patrimonial. Refira-se, por exemplo, o afastamento de administrador da Ordem de Avis do condestável D. Pedro, filho do regente D. Pedro, na sequência de Alfarrobeira. Ou ainda, o assassinato do duque D. Diogo, administrador da Ordem Cristo, pelo próprio rei D. João II.

São conhecidas as inúmeras cartas régias que confirmam privilégios e direitos às Ordens Militares, bem como doações de bens e direitos aos seus administradores e ainda decisões favoráveis às Ordens ao longo dos séculos XV e XVI<sup>81</sup>, que muito contribuíram para a dilatação do património destas instituições. Das três milícias – Avis, Santiago e Cristo – foi talvez a de Cristo a mais próxima do rei, pelo menos até 1460, pela associação ao empreendedorismo marroquino promovido pelos monarcas e pelo *espírito de cruzada* que presidiu à instituição da milícia em 1319.

<http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-5>.

<sup>79</sup> RODRIGUES, Miguel Jasmins – *D. Jorge, Duque de Coimbra, e seus herdeiros: uma das principais casas nobres no contexto do Império*. In *A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia, Atas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Centro de História Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2004, p. 40 (pp. 33-44); PIMENTA, Maria Cristina – *As Ordens de Avis e de Santiago na Baixa Idade Média: o Governo de D. Jorge*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 5. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2001, p. 91. Disponível em <http://www.cepesepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-5>.

<sup>80</sup> MATA, Joel – *A comunidade feminina da Ordem de Santiago: a comenda de Santos em finais do século XV e no século XVI*. In FONSECA, Luís Adão da (dir.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 9. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2007, p. 72. Disponível em <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-9>.

<sup>81</sup> VASCONCELOS, António Pestana de – *Nobreza e Ordens Militares. Relações sociais e de poder século XIV a XVI*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 12. Porto, CEPSE: 2012, pp. 61-62. Disponível em <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-13>.

Foi, pois, a questão africana que gerou mais atritos entre o rei e os administradores destas instituições religioso-militares. Desde 1411 que o pontífice incumbira as Ordens Militares de cooperarem com o rei em toda a “guerra justa”. Após subir ao trono em 1433, D. Duarte tenta pôr cobro ao debate e pressões relativos à expansão guerreira no norte de África que opunha os seus irmãos Henrique e Fernando a Pedro e João<sup>82</sup>. Em 1437 decidiu-se pela campanha de Tânger, sendo o desfecho bem conhecido de todos. D. Henrique, governador da Ordem de Cristo impulsionara a conquista. O infante D. João, administrador de Santiago, talvez na sequência do seu posicionamento nesta empresa, não participou. O infante D. Fernando, administrador da Ordem de Avis, ficou preso no cativeiro de Fez acabando por morrer aí em 1443. Outros dois picos de conflito registaram-se, um em 1449, na sequência de Alfarrobeira, tendo sido afastado da governação do mestrado de Avis o condestável D. Pedro, por ser filho do derrotado infante D. Pedro; e outro, em 1484, quando D. João II assassinou o duque D. Diogo, governador da Ordem de Cristo.

Nesta relação da monarquia portuguesa com os governadores das Ordens Militares não podemos esquecer as pressões oriundas das Ordens castelhanas, nomeadamente Calatrava que se arrogava direitos de visita a Avis e Cristo e o convento de Uclés que insistia na visitação a Santiago. Como corolário destas pressões surge ainda o Papado cujas determinações oscilaram, num primeiro momento, entre Roma e Avignon conforme a orientação política de cada reino ibérico, entre 1378 e 1417. Não raras vezes, os pontífices foram “obrigados” a contornar as nomeações precoces através da designação de tutores, pois a tenra idade com que muitos governadores assumiam a administração do mestrado demonstrava um desrespeito pela normativa das Ordens que obrigava a ter pelo menos 18 ou 20 anos para assumir o mestrado.

Ao longo dos séculos XV e XVI, as reuniões capitulares espelhavam as transformações operadas a nível da gestão e administração das milícias. De uma maneira geral, assiste-se à tendência para acentuar a laicização dos seus membros, em particular dos freires cavaleiros que assumiam também funções de comendadores. Paralelamente, procura-se sublinhar as obrigações monásticas dos freires clérigos. Nestas reuniões capitulares dos conventos das Ordens Militares, além de outras decisões e determinações, promulgavam-se diversos textos normativos com carácter religioso e patrimonial. Por exemplo, a normativa relativa à prática dos três votos substanciais, a maneira de rezar as horas do ofício divino ou a normativa relativa à prática dos sacramentos. No que diz

<sup>82</sup> VASCONCELOS, António Pestana de – *Nobreza e Ordens Militares. Relações sociais e de poder século XIV a XVI*. In FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 12. Porto, CEPSE: 2012, p. 69. Disponível em <https://www.cepese.pt/portal/pt/publicacoes/obras/militarium-ordinum-analecta-n-o-13>.

respeito às determinações de foro institucional e patrimonial, é frequente serem promulgadas determinações relativas à execução testamentária e à gestão de património próprio. Estes textos parecem acentuar a separação entre ambas as componentes vocacionais: aos freires clérigos era reforçada a disciplina ascética e regular, enquanto aos freires cavaleiros permitia-se que se comportassem cada vez mais como senhores laicos<sup>83</sup>. Acrescente-se que, em finais do século XVI era dada aos freires cavaleiros de Avis e Cristo a possibilidade de contraírem matrimónio, como sucedia já com os de Santiago.

A normativa das Ordens Militares entre os séculos XII e XVI foi já estudada numa perspetiva comparada<sup>84</sup> pelo que não iremos aqui determo-nos sobre essa questão. O que importa reter é que, em meados do século XVI e no âmbito da reforma religiosa no contexto de Trento, multiplicam-se os textos normativos das Ordens Militares que insistem na disciplina conventual e no cumprimento rigoroso dos ofícios divinos e seus rituais e no respeito integral pela Regra. Assim, elaboramos um quadro com os textos normativos produzidos pelas três Ordens Militares portuguesas entre os séculos XV e XVI.

| Textos normativos das Ordens Militares nos séculos XV e XVI |   |   |
|---|---|---|
| Ordem Militar   | Século XV   | Século XVI  |
| Avis  |   | Estatutos – 1503<br>Regra – 1516<br>Regimento do Convento de Avis - 1546    |
| Cristo  | Ordenação de D. Henrique – 1426<br>Estatutos/Regra – 1449<br>Estatutos – 1492 | Definições – 1503, 1520 (reimpr.)<br>Regra – [1544]<br>Constituições – 1554 |

<sup>83</sup> FONSECA, Luís Adão da – *As Ordens Militares e a Expansão*. In João Paulo Oliveira Costa e Vítor Rodrigues (eds.), *A Alta Nobreza e a Fundação do Estado da Índia, Atas do Colóquio Internacional*. Lisboa: Centro de História Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa, 2004, p. 328 (pp. 321-347).

<sup>84</sup> FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues – *A Normativa das Ordens Militares Portuguesas (séculos XII-XVI). Poderes, Sociedade, Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. Tese de Doutoramento.

| Textos normativos das Ordens Militares nos séculos XV e XVI |                         |   |
|---|-------------------------|---|
| Ordem Militar   | Século XV               | Século XVI  |
| Santiago  | Estabelecimentos – 1440 | Regra – 1509<br>Regimento da Casa do Convento de Palmela – 1527<br>Regra e Estatutos – 1540, 1542, 1548<br>Regimento do Convento de Palmela – 1547<br>Regimento de todo o governo da Ordem – séc. XVI |
| Avis/Cristo /Santiago                                       |                         | Regimento e Estatuto sobre a Reforma das Três Ordens Militares - 1572   |

Tabela 1 - Textos normativos das três Ordens Militares portuguesas nos séculos XV e XVI<sup>85</sup>

Pelo registado na tabela, é notória a multiplicação de textos normativos na primeira metade do século XVI, nas três Ordens Militares. A renovação da Igreja no século XVI não decorreu exclusivamente do Concílio de Trento. Correntes de espiritualidade e de sentimento religioso incentivaram a releitura e reinterpretação de obras e doutrina dos Padres e Doutores da Igreja, obras de místicos medievais e ainda obras da *devotio moderna*. Em consequência das decisões e orientações de Trento, foi-se alargando e consolidando a intervenção eclesiástica a nível da formação do clero, com a criação de seminários e com a valorização da sua formação teológica<sup>86</sup>.

Os governadores das Ordens Militares demonstram, assim, o seu compromisso com as instituições que geriam. Refira-se ainda que estes dirigentes, a par dos textos normativos, também se empenharam na construção da memória das Ordens através da produção de cartulários que condensavam diplomas régios e privilégios pontifícios que reforçavam ambas as vertentes institucional e patrimonial das instituições. Em 1484, D. João II, enquanto administrador da Ordem de Santiago, ordena a compilação do *Livro dos Copos*<sup>87</sup>, um cartulário

<sup>85</sup> Fonte: FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues – *A Normativa das Ordens Militares Portuguesas (séculos XII-XVI). Poderes, Sociedade, Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. Tese de Doutoramento; LENCART, Joana – *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da Ordem de Cristo no século XVI*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018. Tese de doutoramento.

<sup>86</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (ed.), *História Religiosa de Portugal*. vol. 2, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 23-27 (pp. 13-47).

<sup>87</sup> Publ. *Livro dos Copos*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 7. Porto: Fundação

que pode ser entendido tanto como uma afirmação da instituição como de tutela sobre a mesma<sup>88</sup>. Em 1492, D. Manuel, governador da Ordem de Cristo, toma uma atitude semelhante ao ordenar a redação de um *Livro das Escrituras da Ordem de Cristo* que condensasse todos os privilégios da instituição, invocando a necessidade de preservar o cartório. Durante a administração de D. Manuel e de D. João III foram redigidos diversos livros e tomos com os direitos e privilégios da Ordem de Cristo, tarefa superintendida pelo cronista da Ordem, Pedro Álvares Seco<sup>89</sup>.

É impossível nestas páginas fazer uma análise consistente e aprofundada de todas as dimensões políticas, económicas, sociais e estratégicas envolvidas nesta questão da convergência da administração das Ordens Militares para a pessoa do rei. No entanto, pelo que foi dito, é possível ter uma certa perceção das proporções que esta temática representou para a política nacional e ibérica nos séculos XV e XVI.

Neste sentido, elaboramos uma tabela que reflete a linha cronológica da trajetória dos administradores das três Ordens Militares nos séculos XV e XVI, desde 1418 até 1551 e que espelha bem a complexidade da sua trajetória:

| Data | Evento   |
|------|--|
| 1418 | O infante D. João, filho de D. João I, recebe o mestrado de Santiago.  |
| 1420 | O infante D. Henrique, filho de D. João I, assume a administração do mestrado de Cristo.   |
| 1426 | Carta de ordenação de D. Henrique, aprovada no capítulo geral de Tomar, permitindo aos freires fazerem testamento e possuírem bens.  |
| 1433 | Morre D. João I, rei.  |
| 1434 | O infante D. Fernando, filho de D. João I, recebe o mestrado de Avis.<br>D. João Vicente, bispo de Lamego é incumbido por D. Henrique de redigir novos Estatutos para a Ordem de Cristo. |
| 1438 | Morre D. Duarte, rei.  |
| 1442 | Morre o infante D. João, governador de Santiago.   |
| 1443 | Morre o infante D. Fernando, em Tânger.<br>Morre D. Diogo de Portugal, governador da Ordem de Santiago.  |

| Data  | Evento   |
|-------|--|
| 1444  | O condestável D. Pedro, filho do regente D. Pedro, recebe o mestrado de Avis.  |
|       | O infante D. Fernando, duque de Beja, filho do rei D. Duarte e irmão de D. Afonso V, recebe o mestrado da Ordem de Santiago. |
| 1449  | Eugénio IV aprova os Estatutos da Ordem de Cristo, pedidos pelo infante D. Henrique.   |
|       | Batalha de Alfarrobeira, morre o infante D. Pedro, duque de Coimbra e regente do reino.                                      |
|       | O condestável D. Pedro, filho do regente D. Pedro, é afastado da administração da Ordem de Avis até 1456.                    |
|       | O infante D. Henrique assume a administração da Ordem de Avis até 1456.  |
| 1456  | O condestável D. Pedro assume novamente a administração da Ordem de Avis.  |
| 1460  | Morre o infante D. Henrique, administrador da Ordem de Cristo.   |
| 1461  | Entre janeiro e julho, D. Afonso V assume a administração da Ordem de Cristo.  |
|       | O infante D. Fernando, duque de Beja e irmão de D. Afonso V, assume a administração da Ordem de Cristo.                      |
| 1466  | Morre o condestável D. Pedro, administrador da Ordem de Avis.  |
|       | O príncipe D. João, futuro D. João II, recebe o mestrado de Avis.  |
| 1471  | O príncipe D. João, futuro rei D. João II, recebe a administração da Ordem de Santiago.                                      |
|       | D. Diogo, filho de D. Fernando duque de Viseu e Beja, recebe de D. Afonso V o mestrado da Ordem de Cristo.                   |
| 1472  | Morre D. João duque de Beja e administrador de Santiago.   |
|       | O príncipe D. João, futuro D. João II, recebe o mestrado de Santiago.  |
|       | D. Diogo, duque de Viseu, recebe o mestrado de Cristo.   |
| 1481  | Morre D. Afonso V, rei.  |
| 1484  | D. Manuel, filho de D. Fernando duque de Viseu e Beja, recebe o mestrado de Cristo, por morte do seu irmão D. Diogo.         |
| 1490? | O infante D. Afonso, filho primogénito de D. João II recebe os mestrados de Santiago e Avis.                                 |
| 1491  | Morre o infante D. Afonso, filho primogénito de D. João II.  |
|       | D. Jorge, filho ilegítimo de D. João II, recebe os mestrados de Avis e Santiago.   |
| 1495  | Morre D. João II, rei; sucede-lhe seu primo D. Manuel, administrador da Ordem de Cristo.                                     |

Eng. António de Almeida, 2006. Disponível em [http://www.cepese.pt/portal/investigacao/publicacoes/Militarium\\_7.pdf](http://www.cepese.pt/portal/investigacao/publicacoes/Militarium_7.pdf)

<sup>88</sup> LENCART, Joana – *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da Ordem de Cristo no século XVI*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018. Tese de doutoramento, p. 313.

<sup>89</sup> LENCART, Joana – *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da Ordem de Cristo no século XVI*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018. Tese de doutoramento.

| Data   | Evento  |
|--------|---|
| 1503   | Estatutos da Ordem de Avis.   |
|        | Definições da Ordem de Cristo, impressas em 1504.   |
| 1509   | Regra, Estatutos e Definições de Santiago (aprovadas no capítulo do ano anterior em Palmela).                                   |
| 1516   | Regra de Avis (na sequência do capítulo de 1515).   |
| 1521   | Morre D. Manuel, rei. Sucede D. João III como rei e administrador da Ordem de Cristo  |
| 1523   | D. João III recebe, no convento de Tomar, o governo temporal e espiritual da Ordem de Cristo.                                   |
| 1540   | Regra e Estatutos da Ordem de Santiago.   |
| [1544] | Regra de Fr. António de Lisboa – Ordem de Cristo.   |
| 1546   | Regimento do convento de Avis.  |
| 1547   | Regimento do convento de Palmela.   |
| 1551   | O papa Júlio III concede a D. João III a administração dos mestrados das Ordens de Avis e Santiago, acumulando com a de Cristo. |
| 1554   | Constituições da vila de Tomar e demais lugares da Ordem de Cristo.   |
| 1557   | Morre D. João III.  |
| 1572   | Regimento das Três Ordens Militares promulgado por D. Sebastião.  |

Tabela 2 - Trajetória dos administradores das Ordens Militares entre 1418 e 1551<sup>90</sup>

## Conclusão

Após assumir o trono em 1385, D. João I deixa de exercer funções enquanto Mestre de Avis. Contudo, conhecendo as potencialidades de tais instituições no serviço da Coroa, brevemente exercerá o seu poder e influência para chamar à sua esfera a administração das mesmas. Assim, a partir de 1418, e num processo irreversível, os governadores das Ordens Militares de Santiago, Cristo e Avis serão membros da Casa Real, circunstância que se refletiria na sua evolução histórica e na produção documental que se ia produzindo a seu respeito.

Entre 1418 e 1551, as Ordens foram sendo geridas por administradores nomeados por reis e regentes, nunca acumulando mais do que a gestão de

duas instituições. D. Manuel, duque de Beja e administrador da Ordem de Cristo, veio a assumir o reino por ausência de herdeiro, em 1495. A partir de D. Manuel, a Ordem de Cristo assumirá uma posição de destaque entre as Ordens Militares portuguesas e o rei dará instruções ao seu filho para chamar a si a administração das Ordens de Santiago e Avis assim que vagassem, o que sucede em 1550. No ano seguinte, o papa Júlio III concedeu perpetuamente aos reis de Portugal a administração das Ordens Militares de Avis e Santiago, da mesma forma como já haviam a da Ordem de Cristo, ficando unidas para sempre à Coroa. Numa demonstração de exuberância e esplendor, D. João III, em agosto de 1552 em reunião capitular no convento de Tomar, toma posse dos mestrados das Ordens. Terminava assim o processo de centralização na Coroa da administração das Ordens Militares desde 1418, com os filhos de D. João I, até 1551, na união perpétua das três Ordens Militares à figura do rei.

Jerónimo Román, freire agostinho e cronista espanhol que redigiu a *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis* em finais do século XVI, fez uma abordagem dos mestrados colocando a tónica nos desempenhos pessoais dos governadores destacando as reformas alcançadas no âmbito interno das instituições, sobretudo a nível religioso, tentando manter uma certa distância dos acontecimentos políticos que envolviam os monarcas e os ditos governadores. A esta decisão não será, certamente, alheia o facto da consumação da união ibérica em 1580. Assim, se justifica que Román tenha construído uma narrativa mais centrada em questões como a organização interna das milícias, a enumeração das comendas e as referências aos hábitos que interessariam mais ao monarca filipino que assumira em 1581 a superintendência das Ordens Militares portuguesas<sup>91</sup>.

A relação entre o rei e os governadores das Ordens, enquanto membros da casa real e por norma titulares de três das principais casas ducais: Viseu, Beja e Coimbra, não foi isenta de conflitos, como se demonstrou. Não obstante, o rei assegurou a fidelidade à coroa e uma complementaridade de atuação entre ele e os administradores das poderosas instituições que eram as Ordens Militares.

Artigo recebido para publicação em 24/05/2022

Artigo aceite para publicação em 11/11/2022

<sup>90</sup> Fonte: FERREIRA, Maria Isabel Rodrigues – *A Normativa das Ordens Militares Portuguesas (séculos XII-XVI). Poderes, Sociedade, Espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. Tese de Doutoramento; LENCART, Joana – *Pedro Álvares Seco: a retroprojeção da Ordem de Cristo no século XVI*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2018. Tese de doutoramento.

<sup>91</sup> FONSECA, Luís Adão da; PIMENTA, Maria Cristina – *As Crónicas sobre as Ordens Militares Portuguesas de Jerónimo Román*. In COSTA, Paula Pinto (ed.), *História das Ínclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis, por Fr. Jerónimo Román*. FONSECA, Luís Adão da (ed.), *Militarium Ordinum Analecta*, vol. 10. Porto: Fundação Eng.º António de Almeida/ CEPSE, 2008, p. 16 (pp. 7-20). Disponível em <http://www.cepsepublicacoes.pt/portal/pt/obras/militarium-ordinum-analecta-n.o-11-1>.

## EM BUSCA DA "FREIRA DO SANTO CRISTO": OS BASTIDORES DA PRIMEIRA BIOGRAFIA DE MADRE TERESA DA ANUNCIADA, OSC (1658-1738)

HÉLIO NUNO SOARES  
 CEHR-UCP/CHAM-CENTRO DE HUMANIDADES

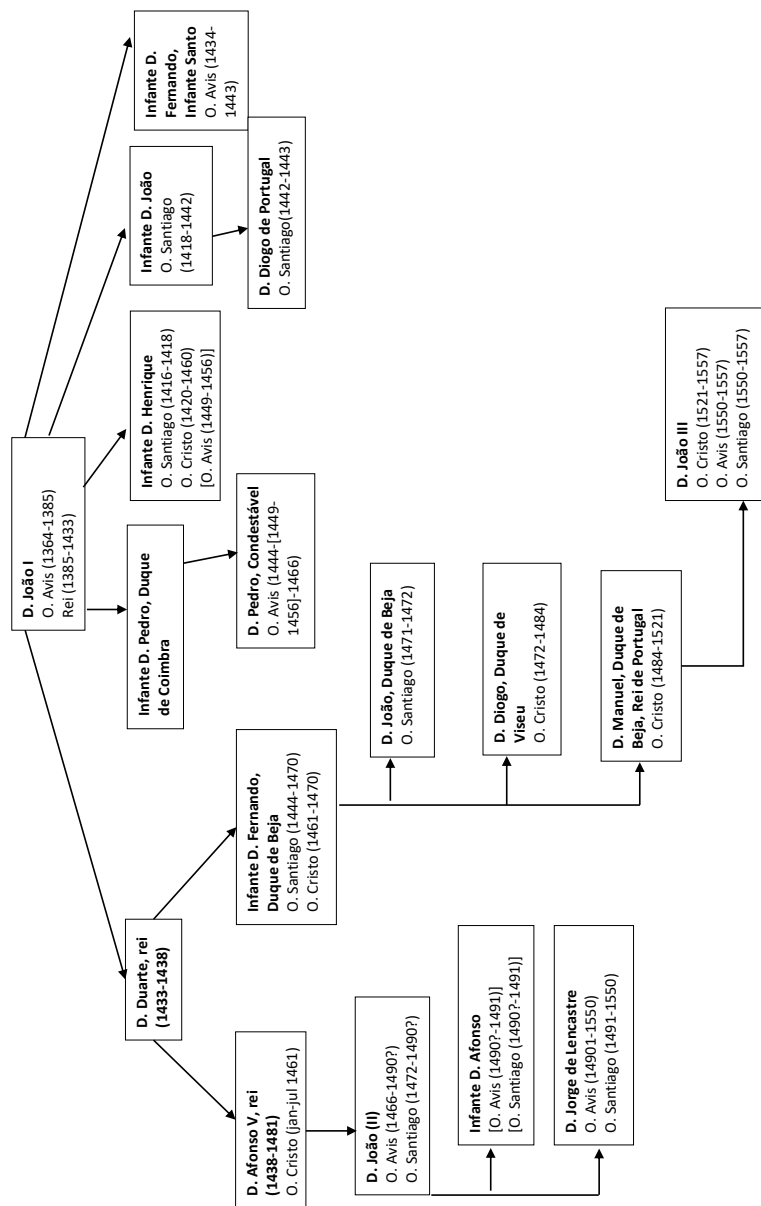
[hsoares@ucp.pt](mailto:hsoares@ucp.pt)

MARIA LUÍSA JACQUINETI  
 UNIVERSIDADE AUTÓNOMA DE LISBOA

[mariajacquinet@gmail.com](mailto:mariajacquinet@gmail.com)

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a6>

Fig. 1 – Os governadores das Ordens Militares portuguesas nos séculos XV e XVI



**RESUMO:** À primeira biografia de Teresa da Anunciada (1658-1738), afamada clarissa do Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada, é reconhecido um papel de fonte maior na cristalização da opinião de virtude da biografada e na promoção do culto ao Santo Cristo, de que ela foi a mais impressiva impulsora. Apellido sintomaticamente de “Livro do Senhor Santo Cristo”, este exemplar da biografia devota assinado pelo oratoriano José Clemente e dado ao prelo em 1763 pode entender-se como parte do processo de autorização canónica da santidade da religiosa, embora deva, ele próprio, ser visto como resultado de um processo construtivo de que participam intenções, vontades, mentores e atores vários. É este processo que, com base essencialmente em fontes inéditas, nomeadamente a correspondência epistolar trocada entre a 4.ª condessa da Ribeira Grande e algumas religiosas do Mosteiro da Esperança, o presente estudo entende examinar, e que visa, em último termo, abonar a análise da figura da ilustre madre e das expressões de piedade que lhe andam desde sempre associadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teresa da Anunciada, O.S.C. (1658-1738); biografia devota; José Clemente, C.O. (1720-1789); D. Margarida Francisca Lorena e Távora, 4.ª condessa da Ribeira Grande (1707-1785); Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada (São Miguel, Açores); Senhor Santo Cristo

**ABSTRACT:** The first biography of Teresa of Annunciation (1658-1738), a famous Poor Clare of the Monastery of Nossa Senhora da Esperança in Ponta Delgada, is recognised as a major source in the crystallisation of the opinion of virtue of the biographee and in the promotion of the cult of the Holy Christ,

<sup>1</sup> Investigadora do CIDEHUS, do CHAM-Centro de Humanidades e do CITCEM/FLUP.

of which she was the most impressive promoter. Symptomatically nicknamed the "Book of the Holy Christ", this copy of the devotional biography, signed by the oratorian José Clemente and published in 1763, may be understood as part of the process of canonical authorisation of the nun's holiness, although it should itself be seen as the result of a constructive process in which various intentions, wills, mentors and actors took part. It is this process which, based essentially on unpublished sources, namely the epistolary correspondence exchanged between the 4th Countess of Ribeira Grande and some nuns from the Monastery of Esperança, the present study intends to examine, and which lastly aims to contribute to the analysis of the figure of the illustrious mother and the expressions of piety that have always been associated with her.

**KEYWORDS:** Teresa da Anunciação, O.S.C. (1658-1738); devotional biography; José Clemente, C.O. (1720-1789); Margarida Francisca Lorena e Távora, 4th Countess of Ribeira Grande (1707-1785); Monastery of Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada (São Miguel, Azores); Holy Christ

## 1. Introdução

Em 1763, saía dos prelos da Oficina Patriarcal de Francisco Luís Ameno, sob a pena do oratoriano José Clemente, a "Vida da Veneravel Madre Theresa da Anunciada, escrita e dedicada ao Santo Christo, com a Invocação do Ecce Homo". Primeira biografia publicada da veneranda religiosa, timbrou indelevelmente a imagem desta e as expressões de piedade em torno do Santo Cristo, de que ela foi privilegiada mentora.

Não surpreende que sobre Teresa da Anunciada, no século Teresa de Jesus, se pretendesse escrever. Nascida em 1658, na localidade da Ribeira Seca, Vila da Ribeira Grande, na ilha açoriana de São Miguel, professa em 1683 no Mosteiro de clarissas de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada, aí se notabilizou pela exemplaridade das virtudes evangélicas com que pautou a existência e, principalmente, pela devoção de índole desagratória a Cristo representado numa antiga imagem do Ecce Homo, e comumente conhecida como o Santo Cristo dos Milagres<sup>2</sup>. A fama dos prodígios obrados por intercessão do Santo Cristo e do poder intercessor de Teresa junto da imagem logrou granjear opinião pública de virtudes à religiosa e converter num culto de dimensões ímpares aquela que, até então, não mais era senão uma devoção circunscrita à clausura monacal<sup>3</sup>. Quando faleceu, aos 16 de maio de 1738, sendo já pública a sua

<sup>2</sup> Cf. JACQUINET, Maria Luísa - *Ecos da clausura no culto do Senhor Santo Cristo*, «Açoriano Oriental». São Miguel, Ano CLXXV, n.º 20810, 16 de maio de 2020, p. 6.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

opinião de santidade, de pronto se deu início à causa da beatificação<sup>4</sup>.

A biografia do José Clemente, apesar de pioneira enquanto obra editada, não corresponde ao primeiro relato da vida da Madre Teresa. Conhecem-se hoje os escritos autobiográficos que o seu confessor por mandato a fizera redigir<sup>5</sup>. E outrossim se conhece a cópia que duas das suas irmãs de hábito elaboraram a partir desse mesmo pecúlio autográfico. Foi, aliás, esse exemplar que serviu de fonte direta ao escrito do padre oratoriano, e, recentemente, de base à obra do Padre Agostinho Pinto, "Madre Teresa da Anunciada - Autobiografia e perfil espiritual", editada em 2012, e que em parte o reproduz.

É possível que a redação da autobiografia tenha tido no horizonte uma projetada consagração da santidade da biografada, manifesta na efetiva abertura de um processo de inquirição de vida e virtudes orientada a tal fim. Da "freira do Santo Cristo", como ficou conhecida, correm atualmente as diligências para lançar o processo de beatificação e a perfeição da sua vida cristã e a excecionalidade da sua intercessão junto da imagem milagrosa do Santo Cristo continuam a alimentar uma devoção que é timbre identitário do arquipélago dos Açores, e muito especialmente da ilha de São Miguel<sup>6</sup>.

A persistência deste quadro devoto tem, por sua vez, suscitado o interesse dos estudiosos e a investigação sobre o tema. Todavia, só 180 anos após a edição da obra de José Clemente é que foi dado à estampa um novo contributo de carácter biográfico: "Madre Teresa d'Anunciada. A Freira do Senhor Santo Cristo dos Milagres, cuja Imagem Se Venera no Convento de Nossa Senhora da Esperança, de Ponta Delgada", assinada por Urbano de Mendonça Dias e datada de 1947<sup>7</sup>.

Nas últimas décadas, tem acrescido à fortuna crítica sobre a venerável madre uma série de estudos de autoria já não exclusivamente eclesíastica e de natureza essencialmente académica, que tem privilegiado a contextualização histórica e dado especial relevo ao quadro sócio-religioso e a paradigmas de espiritualidade. Integram este *corpus* trabalhos assinados por Margarida Laland, Fernanda Enes, Paula Almeida Mendes, Maria Luísa Jacquinet e outros cuja menção exaustiva foi já apresentada pela primeira autora mencionada, e para a qual

<sup>4</sup> Cf. LALANDA, Margarida Sá Nogueira - *Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada*, «Arquipélago. História», 2ª série, vols. IX-X. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2005-2006, pp. 275-307 (pp. 284-285).

<sup>5</sup> Este conjunto de manuscritos autobiográficos conserva-se no Arquivo do Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres (ASSSCM), em Ponta Delgada, S. Miguel, sob o título "Vida da Serva de Deus Teresa da Anunciada, religiosa professa em o convento da Esperança da cidade de Ponta Delgada, da Ilha de São Miguel, cuja vida mandou escrever o seu confessor, tirada fielmente de uns papéis que a dita Serva de Deus tinha escrito, por mandado de Deus e de seus confesores, como ao diante se verá".

<sup>6</sup> Cf. JACQUINET, Maria Luísa - *op. cit.*, p. 6.

<sup>7</sup> *Vd.* DIAS, Urbano de Mendonça - *Madre Teresa d'Anunciada. A Freira do Senhor Santo Cristo dos Milagres, cuja Imagem Se Venera no Convento de Nossa Senhora da Esperança, de Ponta Delgada*. Vila Franca do Campo, 1947.

remetemos<sup>8</sup>. Salientem-se, ainda, e na linha das anteriores biografias, a obra de D. Aurélio Granada Escudeiro e a já mencionada do Padre Agostinho Pinto<sup>9</sup>. Relativos respetivamente aos escritos autobiográficos e ao processo de beatificação da madre considerem-se, por fim, os trabalhos de Hermano Teodoro e do Pe. Francisco José de Sousa<sup>10</sup>.

Voltando a interpelar a biografia de José Clemente, referência incontornável do conjunto bibliográfico a que aludimos, difícil seria não a tipificar como exemplar da biografia devota, género literário que, definido na intersecção entre a hagiografia e a biografia<sup>11</sup>, se propõe enaltecer as virtudes religiosas, espirituais e morais enquanto sinais da santidade do biografado<sup>12</sup>. De tradição tardo-medieval, mantém-se ao longo do tempo, firmando, no pós-Trento, uma particular ligação ao mundo da clausura, atenta a propagação de um modelo de santidade claustral, que insiste na interioridade da experiência religiosa, na renúncia aos valores do mundo e no mimetismo de Cristo no Seu sofrimento redentor. É precisamente entre finais do séc. XVI e o séc. XVIII, que, acompanhando esta corrente espiritual, a biografia devota conhece o seu máximo florescimento.

Enquanto biografia religiosa e relativa a uma religiosa, a “Vida da Venerável Madre Theresa da Anunciada” respondeu a propósitos vários e de natureza diversa: o de credibilizar a fama de santidade da biografada, para cujo processo de beatificação haviam sido dados os primeiros passos logo após a sua morte; o de credenciar a reputação da casa monástica a que as virtudes da madre se associavam; o de prestigiar os mentores da biografia; o de concitar a devoção ao Santo Cristo e à sua principal impulsionadora; o de edificar a comunidade

<sup>8</sup> Cfr. LALANDA, Margarida Sá Nogueira - *Madre Teresa da Anunciada, a impulsionadora do culto ao Senhor Santo Cristo*, In LALANDA, Margarida; SOARES, Hélio (coord.), «O culto ao Senhor Santo Cristo e aos Espírito Santo nos Açores. Nos 60 anos do Santuário do Senhor Santo Cristo». Ponta Delgada: Pedras Lavadas, 2022, pp. 63-92. Aos trabalhos mencionados no artigo referenciado acrescentamos os seguintes: JACQUINET, Maria Luísa - *Ecos da clausura no culto do Senhor Santo Cristo*, «Açoriano Oriental», São Miguel, Ano CLXXV, n.º 20810, 16 de maio de 2020, p. 6 e ENES, Maria Fernanda - *A invocação e o culto do Senhor Santo Cristo em Ponta Delgada – São Miguel*, «Cultura», Vol. 27, 2010, pp. 211–226.

<sup>9</sup> Referimo-nos respetivamente a: ESCUDEIRO, Aurélio Granada - *Vida e Virtudes da Madre Teresa d'Anunciada, a Freira do Senhor Santo Cristo*. Ponta Delgada, 1987 e PINTO, Pe. Agostinho - *Madre Teresa da Anunciada - Autobiografia e perfil espiritual*. Ponta Delgada: Associação ECCE [Eis] para a Interioridade e a Solidariedade, 2012.

<sup>10</sup> Vd. respetivamente TEODORO, Hermano - *Uma “pequena história sagrada”: a temporalidade nos escritos autobiográficos de Madre Teresa da Anunciada* («Sobre o Tempo. Actas do III Colóquio da Secção Portuguesa da AHLM» [Associação Hispânica de Literatura Medieval], coord. de Paulo Meneses. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2001, pp. 329-341, e FRANCISCO JOSÉ DE SOUSA - *“Misericórdias Domini in aeternum cantabo”. Parecer teológico e análise de dois processos informativos sobre a vida, virtudes e “odor” de santidade da Serva de Deus Madre Teresa da Anunciada*. Ponta Delgada, 2003 [inédito].

<sup>11</sup> Cfr. MENDES, Paula Almeida - *Paradigmas de papel: a escrita e a edição de “vidas” de santos e de “vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 55.

<sup>12</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Entre a família e a religião: a “Vida” de João Cardim (1585-1615)*, «Separata da revista *Lusitania Sacra*», 2.ª série, tomo V, pp. 93-120.

monástica e os crentes através da exemplaridade da vida da monja; o de convocar patrocínios a fim de favorecer a sustentação material do cenóbio, e, por último, o de contribuir para a coesão interna da casa e da identidade da Ordem a que pertence<sup>13</sup>.

Suporte de causas várias, em sentido próprio e figurado, a biografia de José Clemente deve ler-se, portanto, como resultado literário de um processo de construção multimodal, para o qual contribuiu um concerto de circunstâncias e subjetividades.

Evidentemente, a vida de Teresa da Anunciada que pela pena de José Clemente se divulga é fruto de uma seleção de fontes, de uma interpretação de factos e de uma sua valoração subjetiva. Mas, a montante, é também resultado, conquanto menos evidente, de várias vontades e, inclusive, de várias mãos, o que complexifica cumulativamente a sua pretensão de objetividade. É neste plano de análise que cabe considerar uma fonte documental até agora praticamente inédita: a correspondência epistolar trocada entre a 4.ª condessa da Ribeira Grande e duas das zeladoras da imagem do Santo Cristo no contexto da elaboração da biografia. De facto, ela vem trazer uma nova luz sobre alguns aspetos da construção da obra, como a autoria, a encomenda e a difusão, logrando, desta forma, olhar mais de perto o “Livro do Santo Cristo”.

## 2. Mentores e motivações

A data de 1763, em que se edita a biografia de Teresa da Anunciada, não assinala o início da devoção Santo Cristo ou o crédito nos prodígios e virtudes da madre, embora, como se aventou já, possa ser significativa da sua cristalização ou das nuances de que se revestiu.

Dos muitos devotos que o tempo conheceu, destacam-se, pelo relevo social e pela ação na valorização do culto, os condes da Ribeira Grande, que, entre finais do Seiscentos e inícios da centúria seguinte, mantiveram estreito contacto com a beata micalense. Os Gonçalves da Câmara, descendentes de João Gonçalves Zarco, um dos primeiros povoadores da ilha da Madeira, ocuparam hereditariamente, entre o séc. XV e a extinção do regime das donatarias, no séc. XVIII, o cargo de capitães do donatário da ilha de São Miguel. A família seria agraciada, em 1583, com o título de Condes da Vila Franca e, em 1662, com o de Condes da Ribeira Grande<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. SAMMARTÍN BASTIDA, Rebeca - *Lecturas y mecenazgo espiritual de la nobleza: el caso del II duque de Alba*, In BARANDA LETURIO, Nieves; MARÍN PINA, M.ª Carmen (eds.), «Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna». Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2014, p. 109.

<sup>14</sup> O título de Condes de Vila Franca foi concedido por Filipe I (de Portugal), por Carta de Mercê de 17 de junho

A devoção da família Câmara teve início com o contacto mantido entre finais do séc. XVII e início do seguinte com a Madre Teresa, como o atestam a “Autobiografia” e a biografia de José Clemente. De acordo com a “Autobiografia”, foi a imagem que, por intermédio de Teresa, escolheu o conde para realizar a sua vontade. Corria o ano de 1699. A imagem terá comunicado a Teresa ter escolhido o conde para “muitas obras” do Seu “agrado”<sup>15</sup> e para “tudo o mais que” fosse “dispondo”<sup>16</sup>. A Sua locução, reiterada e assertiva, não se afaz a ambiguidades: “Filha”, repetir-lhe-á a representação do Ecce Homo, “já te tenho dito que o Conde é meu escolhido, Eu to dei para que execute tudo o que Eu te mandar”<sup>17</sup>.

São muitos, efetivamente, os pedidos a que o conde, através de Teresa - intérprete e mediadora da vontade dos fiéis junto do Santo Cristo e da vontade do Santo Cristo junto dos fiéis – pressurosamente acorre. Para a beneficiação do culto, D. José Rodrigo da Câmara (1665-1724) e a princesa Constança Emília de Rohan (1667-1709), sua mulher, proveem à oferta de uma alcatifa destinada à capela do Santo Cristo, financiam obras na primeira capela, custeiam, depois, a construção da segunda<sup>18</sup>, assumindo-se como intendentos e tesoureiros, e apadrinham, finalmente, a primeira celebração e procissão pública em honra daquela invocação<sup>19</sup>.

Atento um tal respaldo familiar, não surpreende que uma das grandes patrocinadoras da biografia tenha sido D. Margarida Francisca Lorena e Távora, 4.<sup>a</sup> Condessa da Ribeira Grande, a quem terá cabido a escolha do biógrafo, o financiamento de algumas dezenas de exemplares da obra – orçadas em *pouco mais ou menos cem moedas de ouro*<sup>20</sup> -, e, no geral, todo o acompanhamento da redação e impressão do livro.

D. Margarida Francisca Lorena e Távora nascera em Lisboa, a 11 março 1707, e aí faleceu a 14 julho de 1785. Filha de Bernardo António Filipe Neri de Távora, 2.<sup>o</sup> conde de Alvor, e de Joana de Lorena, casou, a 20 de julho de 1728, com José da Câmara (1712- 1757), 4.<sup>o</sup> Conde da Ribeira Grande, tendo como única descendente a sua filha Joana Tomásia da Câmara. Entre 1742 e 1752, terá permanecido nos Açores, na ilha de S. Miguel, seguindo o marido, a quem

de 1583. Já o título de Condes da Ribeira Grande foi criado por D. Afonso VI por Carta de 15 de setembro de 1662.

<sup>15</sup> Cfr. PINTO, Padre Agostinho - *Madre Teresa da Anunciada - Autobiografia e perfil espiritual*. Ponta Delgada, 2012, p. 91.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>18</sup> A execução da segunda capela deve-se à insatisfação de Teresa da Anunciada perante as obras da primeira.

<sup>19</sup> Cfr. PINTO, Padre Agostinho - *op. cit.*, p. 101.

<sup>20</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.<sup>a</sup> da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 3 de janeiro de 1763.

D. João V ordenara a presença naquela ilha a fim de assumir o governo direto da capitania. É esse o período, portanto, em que, assumindo a herança dos seus ascendentes, a família estreita laços com o Mosteiro da Esperança, muito particularmente com as zeladoras da imagem e capela do Santo Cristo.

A piedade da condessa fica patente nas cartas dirigidas às zeladoras e no testamento que fará redigir. Nas suas derradeiras disposições, lega a seu neto, D. Luís António José Maria da Câmara, 6.<sup>o</sup> conde da Ribeira Grande, uma relíquia da imagem do Ecce Homo, enquanto à irmã deste, D. Leonor Maria da Câmara, condessa de Aveiras, testa uma lâmina com idêntico motivo iconográfico, “porque sei a hade ter com toda a veneração”<sup>21</sup>.

No patrocínio da biografia da “freira do Santo Cristo”, D. Margarida de Távora não agiu, porém, sozinha, mas em conjugação de vontades e motivações representadas ou protagonizadas por outrem. Referimo-nos, desde logo, à Madre Teresa de Jesus Maria e à Madre Quitéria Francisca de Santa Rosa, ambas religiosas do Mosteiro da Esperança. Algumas breves notas biográficas são suficientes para compreender o envolvimento de ambas na promoção da obra a que o Padre José Clemente consignaria a autoria.

Madre Teresa de Jesus Maria era sobrinha, por linha materna, de Teresa da Anunciada, a quem sucedeu na função de zeladora da capela e busto do Santo Cristo, que exerceu entre 1738 e 1759, e no patrocínio da respetiva devoção. Esclarece o seu termo de óbito que se ocupou “do trato da Capela da Miraculosa Imagem do S.<sup>or</sup> Santo Cristo Ecce Homo”, administrando as esmolas dos fiéis e aplicando-as na encomenda dos dons colocados na imagem, como a de uma cana de ouro e a de uma relíquia do santo lenho ornamentada com pedras preciosas<sup>22</sup>. Viria a falecer a 19 de dezembro de 1759, aos 79 anos de idade<sup>23</sup>.

Já a Madre Quitéria Francisca de Santa Rosa era sobrinha-neta, também por via matrilinear, de Teresa da Anunciada<sup>24</sup>. Sucedeu a Teresa de Jesus Maria, sua tia, na função de zeladora da imagem e capela do Santo Cristo, que desempenhou entre 1759 e 1813. Viria a falecer a 23 de abril de 1813, contando 95 anos. Durante o seu longo mandato de zeladora, promoveu o engrandecimento artístico da imagem, com a encomenda do esplendor e do relicário que atualmente lhe pertencem. Igualmente à iniciativa de Quitéria de

<sup>21</sup> Cfr. SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e - *A particular devoção: imaginária, pintura e outros objectos religiosos nos testamentos da aristocracia titular de Lisboa (finais do séc. XVII a finais do séc. XVIII)*, «Laboratório de Arte», n.º 33, 2021, pp. 161-174 (p. 168-169). O testamento da Condessa da Ribeira Grande está patente em ANTT, *Registo Geral de Testamentos*, L.º 321, fl. 214v, e também em ANTT, Casa de Aveiras e Vagos, CAV, cx. 84, mc. 5, n.º 16.

<sup>22</sup> ASSSCM, Arquivo do Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança (AMNSE) - *Livro Quinto dos Óbitos (1703-1923)*, fl. 34.

<sup>23</sup> Cfr. MOREIRA, Hugo - *O Convento de Nossa Senhora da Esperança. Imagem e Culto do Senhor Santo Cristo dos Milagres. Coletânea de Artigos*. Ponta Delgada: Irmandade do Senhor Santo Cristo dos Milagres, 2000, pp. 2-3.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

Santa Rosa se devem a edificação da atual capela e o respetivo revestimento azulejar<sup>25</sup>.

O projeto de edição da obra terá resultado de um acerto de interesses e vontades protagonizados inicialmente pela Madre Teresa de Jesus Maria, de quem terá partido a decisão de divulgar a vida de Teresa da Anunciada, e pela condessa da Ribeira Grande, que se associou ao desígnio, patrocinando-o. À Madre Quitéria, coube, enquanto sucessora da tia, Teresa de Jesus, no cargo de zeladora, dar ulterior continuidade à causa por esta iniciada. Diferentes motivações se cruzam na encomenda, testemunhando a estreita interdependência, comum à época, entre a aristocracia e o mundo monástico feminino, vertida em lógicas de interesse e de poder<sup>26</sup>. Em relação a Soror Teresa de Jesus, que, qual sujeito coletivo, representa toda a comunidade do Mosteiro da Esperança, a encomenda visou a exaltação de uma das religiosas da casa, a credibilização e difusão de uma devoção comunitária e o prestígio do mosteiro em relação aos demais micaelenses e aos do restante arquipélago, enquanto base também da sua sustentação material. Por seu turno, à Condessa da Ribeira Grande terá movido a devoção, a estima pessoal às monjas e, sem dúvida também, o desejo de reconhecimento social e os benefícios espirituais que o mosteiro lhe poderia garantir.

### 3. Nos bastidores da redação

Não se conhece com exatidão a data em que o projeto de edição teve materialmente início, mas sabe-se ter-se tratado de um processo complexo e moroso, desenrolado em não menos de onze anos. A primeira referência textual à edição consta de uma carta, datada de 1752, dirigida pela condessa da Ribeira Grande a Soror Teresa de Jesus Maria, e onde se lê: “Mande-me dizer quando virá o livro para se imprimir”<sup>27</sup>. A condessa encontrar-se-ia, nesse momento, no continente, dando continuidade a uma ideia cuja génese se reporta aos anos que passara em Ponta Delgada e à ambiência devota aí criada em torno do Santo Cristo, e que envolveu diretamente a Madre Teresa de Jesus e, mais tarde, a sobrinha desta, Quitéria de Santa Rosa.

Em 1753, D. Margarida de Lorena desabafa com Soror Teresa de Jesus Maria: “Eu não sei quando o livro há-de ter fim”<sup>28</sup>. O lamento repete-se em 1756,

<sup>25</sup> ASSSCM, AMNSE - *Livro Quinto dos Óbitos (1703-1923)*, fl. 78. Os azulejos provêm da Real Fábrica de Louça ao Rato.

<sup>26</sup> Cfr. SAMMARTÍN BASTIDA, Rebeca - *op. cit.*, p. 109.

<sup>27</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus Maria (1752 attr.)*.

<sup>28</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus*

quando escreve “como nem vem nem virá o livro nunca”<sup>29</sup>. Só em agosto de 1759 parece ter termo a delonga que tanto a inquieta, data em que, finalmente, acusa a receção da “Vida da Venerável Madre”. São várias as dúvidas suscitadas por este panorama: a que se teria devido tanta demora? E a que “Vida” estaria a condessa a referir-se? A apontamentos ou informações manuscritas que iriam servir de base à redação do livro, atendendo, como a seguir se verá, a que o redator definitivo não estava escolhido?

A falta de linearidade no que toca ao prazo de redação é a mesma que pauta a eleição do redator. Inicialmente, terá a mesma recaído, como sustenta Hugo Moreira, sobre a família franciscana, opção compreensível, tendo presente o envolvimento dos franciscanos na causa da beatificação da biografada, cujos primeiros passos haviam sido dados pouco após o falecimento da religiosa. A primeira escolha, contudo, parece não ter colhido o total agrado da condessa da Ribeira Grande, que, a propósito do redator, comentou em mais uma carta: “me disseram que era tão achacado que nunca saía fora do convento e tão velho que tudo o que comia era moído no almofariz”<sup>30</sup>.

Não é certo se D. Margarida se refere a Frei António de Xavier<sup>31</sup>, religioso franciscano nascido possivelmente na então Vila da Ribeira Grande, em data desconhecida, e falecido em 1758. Sabe-se, contudo, que, entre Frei António e Teresa da Anunciada, permeavam laços de amizade, que abraçavam igualmente os condes da Ribeira Grande. Outrossim se sabe-se que, em 1740, o religioso seráfico fora nomeado inquiridor no processo de averiguações de virtudes da bem-aventurada madre. Não surpreende, pois, que tenha recebido de D. Margarida de Lorena a encomenda da redação da biografia, como uma carta de março de 1755 revela: “eu dos religiosos não quisera mais que tirar do Padre Xavier a vida da Senhora Anunciada para se mandar imprimir mas suponho se o Senhor Santo Cristo lhe não der volta ao interior que não será em minha vida”<sup>32</sup>. O notório desgosto da encomendante em relação ao conteúdo da obra motivou-a mesmo a aconselhar a sua revisão. Em 1758, porém, faleceria o religioso sem pôr termo, ou o termo desejado, à incumbência que assumira. Uma missiva, desta feita de 21 de janeiro de 1759, dirigida à Madre Teresa de Jesus Maria é reveladora a esse respeito, bem como a respeito da pretensão de, finalmente, fazer executar o ensejado projeto. Assere, pois, a condessa:

*Maria*, Lisboa, 19 de outubro de 1753.

<sup>29</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus Maria*, Lisboa, 27 de agosto de 1756.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. MOREIRA, Hugo - *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>32</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da 4.ª condessa da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Teresa de Jesus Maria*, Lisboa, 17 de março de 1755.

*só digo que se Vossa Mercê quiser mandar os papeis da Senhora Anunciada, mandarei, com todo os gosto, escrever a sua vida e se achar que esse religioso é capaz de a escrever e Vossa Mercê se fia dele que lha dê assentando que eu sempre estou pronta para tudo e sinto a morte do Padre Xavier porque sei havia de custar a Vossa Mercê.*<sup>33</sup>

Um outro religioso franciscano deverá, portanto, ter sido escolhido para rever ou completar a obra do anterior biógrafo, mas cedo será preterido em favor de um dominicano, Frei José da Encarnação, como o atesta uma carta de fevereiro de 1760, dirigida, uma vez mais, a Soror Quitéria. “Estou aflita”, escreve a condessa, “com o livro porque o Religioso que eu tinha escolhido o teve em seu poder um ano e no cabo dele me entregou dizendo que por doente e ocupado o não fazia”<sup>34</sup>. Em dezembro do mesmo ano, revela, contudo, ter encontrado outro padre capaz de dar sequência à encomenda. Deprendemos tratar-se de José Clemente, religioso oratoriano.

De seu nome completo José Clemente Ferraz, nasceu na freguesia de Nossa Senhora dos Mártires, em Lisboa, em 1698, vindo nesta cidade a falecer em 1798<sup>35</sup>. Ingressou na Congregação do Oratório em 1736, onde se destacou como mestre de Teologia<sup>36</sup>. A ele se deveu a árdua tarefa de redigir, sobre um palimpsesto textual formado cumulativa ou parcialmente pelo contributo dos precedentes autores, ou, em alternativa, *ab initio*, a obra impressa em 1763 na Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, sob o título “Vida da Veneravel Madre Theresa da Anunciada, escrita e dedicada ao Santo Christo, com a Invocação do Ecce Homo”. A esse empreitada se dedicou em exclusivo o autor ao longo de um ano, retirado numa quinta, a fim de se livrar “de toda a ocupação [...] na sua religião.”<sup>37</sup>

A esta encomenda acresce, complementando-a, uma outra, menor, que lhe serviu propositadamente de extratexto: a de uma estampa gravada representando a biografada em gesto de devoção. Assim ordena D. Margarida de Lorena, ciente das virtualidades deste registo visual: “há-de mandar tirar o retrato que se há-de

<sup>33</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da 4.ª condessa da Ribeira Grande à madre Teresa de Jesus Maria, Lisboa*, 21 de janeiro de 1759.

<sup>34</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 10 de junho de 1760.

<sup>35</sup> Cfr. OSÓRIO, Zília de Castro - *Antecedentes do regalismo pombalino: o padre José Clemente*, «Estudos em homenagem a João Francisco Marques», Vol. VI. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, p. 324.

<sup>36</sup> Cfr. SILVA, Innocencio Francisco da - *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1860, pp. 209-291.

<sup>37</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 12 de abril de 1762.

por em cada livro [...] para que o Senhor tenha mais esse culto de ser conhecido por toda a parte”<sup>38</sup>. A gravura, executada em 1763 por João Silverio Carpinetti, tornou-se um meio por excelência de divulgação da devoção, ao poder ser autonomizado e ao oferecer uma leitura direta e impressiva, permitindo, assim, a sua rápida integração numa multiplicidade de contextos e de quadros vivenciais.

A influência das comitentes reflete-se ainda no suporte material dado à edição, assumido quer pelo mosteiro, na pessoa das zeladoras da imagem do Santo Cristo, Madre Teresa de Jesus e, sucessivamente, Quitéria de Santa Rosa, quer pela 4.ª condessa da Ribeira Grande. A correspondência epistolar que nos tem servido de esteio documental mais uma vez se revela esclarecedora. D. Margarida de Lorena refere-se, a dada altura, a uma quantia que Soror Teresa “tinha mandado para o papel do livro”<sup>39</sup> e, pouco depois, a um “presente” que tinha resolvido mandar “ao padre do livro”, precisando ter a isso acrescentado quantia superior ao “Vossa Mercê [Soror Quitéria] mandou o valor de quinze mil e seiscentos e oitenta”<sup>40</sup>. Uma vez impresso, a condessa despendeu na compra de algumas dezenas de exemplares “pouco mais ou menos cem moedas de ouro”<sup>41</sup>.

Com a conclusão da redação, a Madre Quitéria enviou ao Pe. José Clemente uma “caixa e toalhas e guardanapos e do belo pano e também, do barril e o caixote” como prenda, reconhecimento que a Condessa considerou insuficiente tendo presente o trabalho ingente do religioso”<sup>42</sup>. A negociação de opiniões e vontades volta a revelar-se na escolha do formato do livro. Nas palavras da condessa, “dizem-me que será melhor [que seja] em volumes pequenos porque tem mais gasto mas eu não faço nada sem Vossa Mercê me dizer qual é a vontade e da Comunidade”<sup>43</sup>.

#### 4. A obra de José Clemente e a respetiva fortuna histórica

O livro de José Clemente terá correspondido às expectativas da Condessa, que, após tê-lo lido, dirigiu estas entusiastas palavras a Soror Quitéria: “me edificou

<sup>38</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 26 de outubro de 1761.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 12 de abril de 1762.

<sup>41</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 3 de janeiro de 1763.

<sup>42</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 12 de abril de 1762.

<sup>43</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 10 de junho de 1760.

[a leitura] porque é geração toda de santos e irá Vossa Mercê caminhando pelos mesmos fios para também nos fazer milagres”<sup>44</sup>. Sobre a inspiradora biografia redigida pelo oratoriano, debruçemo-nos de seguida sumariamente.

Dedicada ao Senhor Santo Cristo e a D. Margarida Tomásia de Lorena e dividida em quatro partes, a obra, com 616 páginas, baseou-se essencialmente na autobiografia de Teresa da Anunciada, a teor do que declara o próprio autor: “sendo o principal documento de que me servi, as memórias escritas pela serva de Deus”<sup>45</sup>. A este respeito, esclarece ainda Clemente que, no “introduzir as locuções com que Deus e sua serva se comunicavam, me acomodei a referir as palavras formais com que se acham escritas nas suas memórias.”<sup>46</sup> Constituíram igualmente fontes os processos, franciscano e diocesano, de beatificação da biografada. Sobre eles, refere o autor: “não obstante não deixei de cumprir esta obrigação todas as vezes que descobri notícia individual nos processos ou em outros manuscritos concernentes a estas memórias”<sup>47</sup>. E esclarece que “estes são pela maior parte os milagres que se acham autenticados nos processos até ao ano de mil setecentos e quarenta, em que se concluíram”<sup>48</sup>.

No que respeita aos propósitos da obra, José Clemente em tudo se alinha com as suas diretas patrocinadoras. “Enquanto viveu”, escreve, as virtudes de Teresa eram “um perfeito exemplo às religiosas, e hoje serão de admiração ao mundo.” E prossegue: “Nós, para glória de Deus e comum edificação, ajudaremos este brado, dando a ler.”<sup>49</sup> O seu compromisso individual na divulgação levou-o mesmo a diligenciar para que “se lhe dessem alguns livros para ele dar a confessadas suas”<sup>50</sup>.

Era, sem dúvida, superlativa a imagem de virtudes da biografada, de quem o autor traça um retrato modelar, enaltecendo o exercício das virtudes heroicas, as práticas espirituais e devotas e o comportamento moral, e não deixando, neste rol de atestações de proximidade de Deus, de destacar o papel privilegiado junto do Santo Cristo e na cristalização da devoção ao mesmo<sup>51</sup>. Este privilégio

<sup>44</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 26 de outubro de 1761.

<sup>45</sup> CLEMENTE, José - *op. cit.*, p. 32.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibidem.* Vd. AMNSE, Registo dos Milagres do Senhor Santo Cristo (séc. XVIII) e hipotéticos testemunhos pessoais.

<sup>49</sup> CLEMENTE, José - *op. cit.*, p. 43.

<sup>50</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Francisca de Lorena, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 19 de setembro de 1762.

<sup>51</sup> MENDES, Paula Almeida “A memória de varões e mulheres «ilustres em virtude» dos Açores e da Madeira à luz de fontes hagiográficas (séculos XVI-XVIII): exemplos de uma «santidade insular?»”, CHAVES, Duarte Nuno (coord.), *Memória e identidade insular. Religiosidade, Festividades e Turismo nos Arquipélagos da Madeira e Açores*, Funchal, CHAM, 2018, pp. 163-175 (p. 170).

estava, aliás, inscrito sobrenaturalmente, como se depreende da asserção do biógrafo: “Nas mais urgentes necessidades a socorreu o Céu, conhecendo-se com evidência serem do beneplácito Divino umas fábricas, cuja manutenção corria tanto à custa da providência.”<sup>52</sup>

Desde a infância assinalada pela inclinação para o bem, a vida de Teresa da Anunciada mostrar-se-ia fecunda na demonstração das virtudes evangélicas. Assim o explicita José Clemente:

*Á vista das maiores dificuldades nunca vacilou a sua constância de que Deus se dava por obrigado, que por meios extraordinários conseguia o desempenho. [...] A sua oração foi contínua, a obediência cega, a pobreza extrema, e uma verdadeira cópia da de seu glorioso Patriarca, de quem com espírito a herdara. [...] Era tão humilde que quantas maiores virtudes em si conhecia [...]. Queria parecer súbdita de todas, de nenhuma superior, achando sempre nas outras que imitar, e só em si repreender. [...] As suas penitências e mortificações, de contínuas passaram a cruéis, atenuando aquele debilitado corpo, para trazer mais vigoroso o espírito. As disciplinas de sangue, os cilícios de ferro, a abstinência frequente e o sono de breves horas eram os exercícios com que mortificava seu inocente corpo. [...] a paciência foi verdadeiramente a coroa de todas as suas virtudes. Vendo-se na sua última enfermidade muitos prodígios, o mais admirável foi o seu invencível sofrimento.*<sup>53</sup>

Na divulgação da biografia perfilam-se, uma vez mais, e a par do seu autor, as patrocinadoras. Entre a condessa e Soror Quitéria decorrem negociações: “Vejo que Vossa Mercê me diz acerca do que quer mandar a El-rei”, diz a primeira, não deixando de observar que “nos muitos livros que se repartem por obrigação teve já dois e neles está o retrato do Senhor e da sua Serva escusado é vir outro com os adornos que Vossa Mercê diz”<sup>54</sup>. A suas expensas fica a reimpressão de vários exemplares “com as quae costumam presentear [...] as pessoas devotas que concorrem com esmolmas mais avultadas para o culto da imagem do sancto Christo do Ecce Homo”<sup>55</sup>. Por seu lado, empenha-se a condessa na venda do livro, informando com amargura haver muita gente interessada em tê-lo, mas não em pagá-lo. De facto, e como desabafa, “esta terra está numa tal piranguice

<sup>52</sup> CLEMENTE, José - *Op. cit.*, p. 328.

<sup>53</sup> CLEMENTE, José - *Op. cit.*, pp. 328-329.

<sup>54</sup> ASSSCM, AMNSE, *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Lorena e Távora, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 27 de janeiro de 1764.

<sup>55</sup> CLEMENTE, José - *op. cit.*, p. 43.

que me parece só assim [de graça] o quererão”<sup>56</sup>. A dificuldade na venda prosseguiu nos anos seguintes. Em 1765, informa por carta:

*Cá recebi a carta do meu primo do Rio e me diz recebeu os livros e que aquela terra não é para aqueles livros e que fará diligência para os vender e remeter o produto. Já daí me parece estamos livres de se dar saída aos outros. Eu cá tenho vendido alguns, mas não são os que eu desejo porque isto tal de faltas de dinheiro que ninguém os quer.*<sup>57</sup>

Não obstante reveses e lamentações, a biografia de Teresa da Anunciada cruzara já o Mar Oceano.

Sendo difícil de avaliar com precisão, o impacto do livro torna-se evidente atenta a sua conversão em objeto, ele mesmo, de culto – daquele culto que visava divulgar. No quadro de um certo sincretismo religioso, o “Livro do Santo Cristo” é – e é-o ainda hoje – participante do rito de “deitar o livro do Santo Cristo”, a que se recorre com o fim de obter diversas graças. A biografia não chegou a todos nem a todos interpelou de forma idêntica. Perante uma população maioritariamente iliterata, os comentários orais à obra e a mensagem veiculada pela estampa terão constituído os principais veículos informativos e alimentos devocionais. Um exemplo de sucesso do impulso devocional dado pelo livro é testemunhado por certa Ana Francisca de Castelo Branco que, dirigindo-se em 1788 a Soror Quitéria, relata:

*Sucedeu Com Sua uenerauel Tia de vosa Senhoria a Jllustrissima Senhora Soror Thereza da anunciada que teue huma Sua Sobrinha tres annos com huma emfermidade, e acabadoz elles Recuperou Saude, a qual infermidade tinha a dita Senhora pedido a Noso Senhor, em Saztisfasam de Seus pecados que açim dis o liuro eu Conculada Com este Caso porque tambem a mim me succedeu o mesmo.*<sup>58</sup>

Até ao ano de 1905, a biografia conheceu onze edições<sup>59</sup> e, até ao presente, mais de duas dezenas.

## 5. A concluir

A “Vida da Veneravel Madre Theresa da Anunciada, escrita e dedicada ao Santo Christo, com a Invocação do Ecce Homo”, primeira biografia da monja micalense, não só consagrou e difundiu a fama de santidade desta, quanto – e principalmente – cristalizou a devoção ao Santo Cristo. Selou, ademais, perante todos a “reciprocidade identitária” entre a religiosa e a imagem do Santo Cristo, além de, ao longo do tempo, se ter transmutado em objeto complementar de culto, sendo-lhe inclusive atribuídas, ao menos na tradição popular, virtualidades taumatúrgicas. A essa fortuna história andam associados dois registos, que agiram em paralelo, mas seguramente de formas distintas: o escrito, representado pelo texto redigido por José Clemente, e o iconográfico, patente na estampa gravada por João Silvério Carpinetti.

O resultado da obra, no seu todo, e o seu impacto serão sempre, conclui-se, tributários de circunstâncias de encomenda que remetem invariavelmente para os bastidores do processo da sua edição. Protagonizadas pela 4.ª condessa da Ribeira Grande e por duas das zeladoras da imagem do Santo Cristo, revelam a articulação entre estratégias da nobreza e estratégias monásticas. Feitas de confluências e trocas de interesses, conhecem expressões próprias nem sempre consonantes, como a escolha do biógrafo o parece atestar. Esta, refletindo primariamente uma alocação monacal, recai sobre a Ordem franciscana e sobre alguém ligado ao processo de inquirição de virtudes da biografada, mas o seu centro deslocar-se-á progressivamente para a corte de Lisboa, onde o protagonismo cabe a D. Margarida Tomásia de Lorena e ao contexto que ela representa. Sobre o oratoriano José Clemente, teólogo de consabido mérito, envolvido em debates candentes à época, como o foi a doutrina regalista, incidiu a preferência da condessa. O que não obstou a que a devoção, conquanto bastamente difundida, mantivesse um cunho local, de que ainda hoje se alimenta.

Desta primeira visita ao poscénio da publicação da biografia da “freira do Santo Cristo” certas dúvidas persistem, entre as quais a real participação de cada um dos autores na redação da obra. O que terá cabido ao Padre Xavier, por exemplo? A ter-se verificado um contributo substantivo de sua parte, terá este sido aproveitado por José Clemente? Até que ponto? E, em relação ao oratoriano: por que razão foi escolhido? O que acresce a biografia de Teresa da Anunciada ao percurso de Clemente? E que peso terá tido o seu pensamento teológico na redação da “Vida” de Teresa? Se nos parece demonstrada – o que tomámos como objetivo – a pertinência de considerar a biografia – e a devoção que ela ajudou a moldar e a saldar – como resultado de um processo dinâmico

<sup>56</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Lorena e Távora, à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, Lisboa, 18 de maio de 1763.

<sup>57</sup> ASSSCM, AMNSE - *Crt. da Cond.ª da Ribeira Grande, D. Margarida Lorena e Távora, à madre Quitéria Francisca, Lisboa*, 13 de janeiro de 1765.

<sup>58</sup> ASSSCM, AMNSE - *Carta de Ana Francisca de Castelo Branco à madre Quitéria Francisca de Santa Rosa*, 25 de julho de 1788.

<sup>59</sup> *Cfr.* ANDRADE, Manuel Joaquim (coord.) - *Thereza da Anunciada*, «Almanaque Açores». Angra do Heroísmo: Livraria Editora Andrade, 1934, Ano 27, p. 95

de construção, não há dúvida de que as questões remanescentes apelam à continuidade do inquérito ora encetado.

### Fontes

#### Arquivo do Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres (ASSSSCM)

ASSSSCM, Ponta Delgada/S. Miguel, *Vida da Serva de Deus Teresa da Anunciada, religiosa professa em o convento da Esperança da cidade de Ponta Delgada, da Ilha de São Miguel, cuja vida mandou escrever o seu confessor, tirada fielmente de uns papéis que a dita Serva de Deus tinha escrito, por mandado de Deus e de seus confessores, como ao diante se verá* [conjunto de manuscritos autobiográficos]

#### Arquivo do Santuário do Senhor Santo Cristo dos Milagres (ASSSSCM):

Fundo do Arquivo do Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança (AMNSE) ASSSSCM, AMNSE, *Livro Quinto dos Óbitos* (1703-1923)

ASSSSCM, AMNSE, Conjunto de cartas trocadas entre a 4.<sup>a</sup> condessa da Ribeira Grande e as zeladoras da imagem do Santo Cristo; datas compreendidas entre 1740 e 1765

ASSSSCM, AMNSE, *Carta da Abadessa do Mosteiro da Esperança ao Custódio Provincial*, Fr. Pedro de S. Francisco, para nomear inquiridor Fr. António Xavier, 30 de julho de 1740

ASSSSCM, AMNSE, *Carta de frei António Xavier a madre Teresa da Anunciada* [s.d.]

ASSSSCM, AMNSE, *Registo dos Milagres do Senhor Santo Cristo (séc. XVIII) e hipotéticos testemunhos pessoais*

### Fontes impressas

CLEMENTE, José (C.O.) - *Vida da Venerável Madre Teresa da Anunciada, escrita e dedicada ao Santo Christo, com a Invocação do Ecce Homo*. Lisboa: Tipografia Carvalhense, 1763

Artigo recebido em 17/10/2022

Artigo aceite para publicação em 07/12/2022

## O JESUÍTA MANUEL DA COSTA A CONTAS COM A INQUISIÇÃO (1654-1655)

JOSÉ BARRETO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a7>

[jose.barreto@ics.ulisboa.pt](mailto:jose.barreto@ics.ulisboa.pt)

**RESUMO:** Com base num processo da Inquisição de Lisboa até hoje desconhecido da historiografia, são revelados novos elementos sobre o Pe. Manuel da Costa, o jesuíta a quem modernamente é atribuída a autoria da obra seiscentista *Arte de Furtar*. Na sequência de um auto da fé de 1654 em que foi executado um rico mercador cristão-novo, o Pe. Manuel da Costa entrou em conflito com a Inquisição por ter passado certidões a abonar a fé cristã do falecido. O inquérito consequentemente instaurado pelos inquisidores fornece novas pistas para a compreensão do valimento de Manuel da Costa junto da corte de D. João IV e permite questionar o posicionamento do jesuíta sobre a Inquisição e o confisco dos bens dos hereges em confronto com o elogio ao Santo Ofício contido na *Arte de Furtar*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pe. Manuel da Costa, *Arte de Furtar*, Inquisição portuguesa, João Nunes da Cunha, Companhia de Jesus, Pe. António Vieira.

**ABSTRACT:** Based on a process of the Inquisition of Lisbon until now unknown to historiography, new elements are revealed about Fr. Manuel da Costa, the Jesuit to whom the authorship of the 17th-century work *Arte de Furtar* is attributed. Following an «auto da fé» in 1654 in which a wealthy New Christian merchant, Fr. Manuel da Costa came into conflict with the Inquisition for issuing certificates attesting to the deceased's Christian faith. The inquiry subsequently instituted by the inquisitors provides new clues for understanding Manuel da Costa's worth in the court of D. João IV and makes it possible to question the Jesuit's position on the Inquisition and the confiscation of property from heretics in comparison with the praise of the Saint Office contained in the *Arte de Furtar*.

**KEYWORDS:** Pe. Manuel da Costa, *Arte de Furtar*, Inquisição portuguesa, João Nunes da Cunha, Companhia de Jesus, Pe. António Vieira.

## 1. O inesperado autor da *Arte de Furtar*

Em 1939, o historiador jesuíta Francisco Rodrigues deparou-se no arquivo romano da Companhia de Jesus com um documento que, a prazo, iria praticamente pôr fim ao debate, iniciado quase dois séculos antes, sobre a autoria da *Arte de Furtar*, joia da literatura portuguesa do período da Restauração. Num texto escrito em 1660 por um jesuíta de Lisboa e enviado para um confrade em Roma, dizia-se: “Compôs o P. Manuel da Costa uma Arte de Furtar, que deu a el-rei e foi cousa célebre neste reino, discorrendo por todos os ofícios e tribunais, sem a nada disto se dar satisfação”. Essa era apenas uma das queixas do jesuíta, mais tarde identificado como Francisco Valente, a respeito de Manuel da Costa, seu companheiro na casa professa de S. Roque.

Talvez ninguém soubesse em 1939 – nem o próprio Francisco Rodrigues, que estava então a escrever a história da Companhia de Jesus em Portugal no século XVII<sup>1</sup> – quem era o Pe. Manuel da Costa, a quem era assim atribuída, no meio de uma denúncia, a autoria de uma obra célebre da literatura portuguesa. Da sua surpreendente descoberta, Francisco Rodrigues fez uma comunicação ao Congresso do Mundo Português de 1940, que no ano seguinte estampou em opúsculo.<sup>2</sup> A revelação foi recebida com alvoroço de alguns e descrença de muitos. Polemistas portugueses e brasileiros rejeitaram a autoria do desconhecido Manuel da Costa, continuando a sustentar as autórias de António de Sousa de Macedo, Francisco Manuel de Melo, Tomé Pinheiro da Veiga, etc., todos eles considerados com um perfil mais digno de perfilhar aquela obra-prima da literatura seiscentista. Com o passar dos anos e, sobretudo, com as importantes achegas do também jesuíta João Pereira Gomes, que em 1965 revelou integralmente o texto que denunciava Manuel da Costa<sup>3</sup> (aqui reproduzido no Apêndice 1) e revelou novos dados biográficos sobre ele, a opinião dominante nos meios literários e académicos inclinou-se decisivamente para o nome do “obscuro” jesuíta, embora persista até hoje algum cepticismo. Em 1996, um filólogo brasileiro, depois de fazer o historial da polémica em torno da autoria da *Arte de Furtar*, concluiu que o seu autor “por enquanto” continuava a ser anónimo.<sup>4</sup> Parece ocorrer, neste e noutros exemplos, um

fenómeno de “hipercriticismo”, como já lhe chamou um historiador.<sup>5</sup>

Recorde-se que a *Arte de Furtar*, redigida em 1652, só quase um século depois foi pela primeira vez impressa, ostentando várias informações falsas na página de rosto: dizia-se impressa em 1652 (o ano em que foi escrita) em Amsterdão, na tipografia Elvizeriana (sic) e declarava ser seu autor o Pe. António Vieira. Como está razoavelmente esclarecido, esta primeira edição da obra foi realmente impressa em Lisboa, em 1743 ou 1744, na oficina do genovês João Bautista (Giovanni Battista ou Giambattista) Lerzo, livreiro e impressor estabelecido na Rua Larga de S. Roque, hoje Rua da Misericórdia, defronte da porta lateral da igreja de Nossa Senhora do Loreto, dita dos italianos. O livreiro Lerzo comprara o manuscrito anónimo da *Arte de Furtar* no espólio de um desembargador. Isto foi testemunhado por um erudito contemporâneo, o Pe. José Baptista de Castro, que teve nas suas mãos o manuscrito durante um ano, emprestado pelo dito livreiro, antes de este o dar à estampa.<sup>6</sup> O genovês resolveu então imprimir o livro “subrepticamente” (expressão de José Baptista de Castro), sem as licenças necessárias e com indicações de edição fictícias, e atribuir a sua autoria ao Pe. António Vieira, possivelmente para o tornar mais vendável. O êxito, de facto, não se fez esperar, pois são conhecidas três edições ostentando a data de 1744 e emendadas dos erros da primeira edição (com outros acrescentados), mas persistindo na atribuição fraudulenta da obra ao Pe. António Vieira e outras falsidades, declarando-se agora impressa por Martinho Schagen em Amsterdão.<sup>7</sup>

Num parêntese, diga-se que nunca se esclareceu como foi possível publicar essas quatro edições irregulares ou clandestinas, sem que haja notícia de qualquer proibição, apreensão ou condenação por quem teria direito para o fazer. Acrescenta ao mistério o facto de o livro ter sido discutido publicamente naqueles anos. A autoria vieiriana foi veementemente contestada num opúsculo publicado logo em 1744, denunciando o “atrevimento” de assacar a obra ao Pe. António Vieira, com a intenção de “segurar o lucro”.<sup>8</sup> Estava assim inaugurado o debate que se iria arrastar durante dois séculos. Do livreiro e impressor genovês

No Brasil, a *Arte de Furtar* continua a publicar-se no séc. XXI como obra anónima.

<sup>1</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Manuel da Costa (S.J.) e as polémicas do seu tempo. Para novas leituras da Arte de Furtar*, “Via Spiritus”, n.º 8 (2001) pp. 255-268.

<sup>2</sup> O testemunho de José Baptista de Castro, apenso a uma cópia manuscrita da *Arte* que se acha na biblioteca eborense, foi transcrito por RIVARA, Cunha no *Catálogo dos manuscritos da bibliotheca publica eborense*, t. II, Lisboa: Imprensa Nacional, 1868, pp. 612-613.

<sup>3</sup> Estas edições datadas de 1744 incluem no anterosto um retrato do Pe. António Vieira, que nuns casos é uma cópia fiel da gravura original de Arnold van Westerhout (ca. 1720), embora não assinada nem datada, e, noutros casos, uma cópia menos fiel dessa gravura, do francês G. F. L. Debrat, datada de 1745, o que contradiz a data de impressão que o livro ostenta.

<sup>4</sup> [FREIRE, Francisco José] – *Carta apologetica, em que se mostra, que nao he author do livro, intitulado Arte de Furtar o insigne P. Antonio Vieira, da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1744.

sabe-se que não ficou em Portugal muito mais tempo. Ainda em 1744 morreu a sua mãe, que geria em Génova o negócio livreiro da família. O herdeiro universal Giambattista Lerzo trocou então Lisboa por Génova, onde já em 1745 imprimia livros sob o seu nome, na tipografia que dali a pouco passou a designar-se Stamperia Lerziana.<sup>9</sup> Pouco antes de imprimir sorrateiramente a *Arte de Furtar*, Lerzo tinha publicado em 1743 uma *Arte de Bacharéis, ou Perfeito Juiz*, obra de um autor oculto sob o pseudónimo de Jerónimo da Cunha, e o livro *Perfectus Advocatus*, de Jerónimo da Silva de Araújo, que é considerado a primeira obra portuguesa sobre advocacia.<sup>10</sup> No ano anterior, em 1742, o até então apenas livreiro ou “contratador de livros” genovês começara a imprimir livros numa oficina instalada em sua casa. Uma das primeiras obras que imprimiu nesse ano foi uma reedição em dois volumes do célebre *De Manu Regia*, de Gabriel Pereira de Castro, obra originalmente publicada em 1622 e que Roma colocara no Index em 1640.

Depois das revelações de Francisco Rodrigues e de J. Pereira Gomes nas décadas de 1940 e 1960, nada mais se adiantou sobre a biografia do misterioso autor da *Arte de Furtar*, o que concedeu uma magra réstia de legitimidade aos que continuavam a rejeitar a verosimilhança da autoria de Manuel da Costa, alegando principalmente o perfil elusivo do “obscuro” jesuíta alentejano, julgado incapaz de possuir os conhecimentos de múltiplas áreas de que dava mostras na sua obra e de escrever com uma liberdade e uma viveza de escrita que não se quadrariam com a disciplina e sisudez da Companhia de Jesus. O debate estagnou, pois, entre uma crescente maioria que reconhecia a validade probatória do documento do arquivo romano da Companhia de Jesus e uma minoria de admiradores da *Arte de Furtar* teimosamente desiludidos com o fraco *curriculum vitae* literário do Pe. Manuel da Costa, que, de facto, não viu publicada em vida qualquer obra em seu nome. A qualquer momento, contudo, poderiam surgir dos arquivos novos elementos para a sua biografia, como agora aconteceu.

## 2. O caso do Pe. Manuel da Costa na Inquisição em 1654-1655

Localizámos no arquivo da Inquisição de Lisboa (Torre do Tombo) um

<sup>9</sup> PETRUCCIANI, Alberto, *Il Libro a Genova nel Settecento*, separatas de *La Bibliofilia*, anno XCVI (1994), n. 2 e 3, pp. 179-182 e 270-271; Alberto Petrucciani, *Storie de ordinaria tipografia. La Stamperia Lerziana (1745-1752) e Bernardo Tarigo*, Florença: Leo S. Olschki Editore, 1997. A história dos Lerzi em Lisboa, iniciada na década de 1710 com o livreiro Carlo Lerzo, pai de Giambattista, está por fazer.

<sup>10</sup> A *Gazeta de Lisboa Occidental* de 16 de julho de 1743 (p. 572) anunciava a publicação destes dois livros como se fossem dois tomos da mesma obra de Jerónimo da Silva de Araújo, o que é manifestamente falso, pois o autor da *Arte de Bacharéis* declara no prólogo ocultar a sua identidade.

processo referido como “Autos do Padre Manuel da Costa”, com a data de 1654. Trata-se de um feliz achado para quem se interessa pela biografia do Pe. Manuel da Costa, dando-se a felicidade adicional de o dito processo se achar digitalizado e acessível online.<sup>11</sup>

Partimos aqui da asserção sumamente provável de que o jesuíta Manuel da Costa, morador na casa professa de S. Roque, em Lisboa, com a idade de 53-54 anos e que foi interrogado pela Inquisição de Lisboa em 1654-1655 é o jesuíta homónimo nascido em 1601, morador na mesma casa de S. Roque nos mesmos anos de 1654-1655, que é hoje considerado o autor da *Arte de Furtar*. Sublinhe-se que o processo da Inquisição aqui em causa nada tem a ver com a dita obra de 1652, que à época, recorde-se, era apenas um manuscrito. Ainda que, segundo o citado denunciante jesuíta, a *Arte* tivesse sido “cousa célebre”, nada indica que os inquisidores conhecessem o escrito – de que não há menção nem rasto no arquivo da Inquisição – e muito menos o seu autor.

Os autos do Padre Manuel da Costa que constituem o proc. 10743 da Inquisição de Lisboa compreendem 34 folhas, na primeira das quais, que serve de rosto, se lê, no canto superior esquerdo, o descritivo *Escritos do P.<sup>e</sup> M.<sup>el</sup> da Costa*. No centro da folha vem o título, *Autos tocantes ao Padre Manoel da Costa da Companhia de Jesus* e, por baixo deste, a data, *Anno 1654*, que marca apenas o início dos autos, que se prolongam até maio de 1655. Nas fls. 2r e 3r está uma carta do inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco<sup>12</sup> para o inquisidor de Lisboa Luís Álvares da Rocha, que diz o seguinte:

*Hum tabelião desta cidade, cujo nome não soube, deixou hoje nesta casa o papel incluso, com relação do que lhe levava a reconhecer hum homem da nação com outros do mesmo theor, que tornara a recolher, por se lhe dizer que sem participação do S.<sup>mo</sup> Off.<sup>o</sup> se não podia fazer aquelle reconhecimento. Se Vm. achar no papel alguma deformidade, e o tabelião não tornar, como prometeo, enviarei a Vm. pessoa que o conhece, p.<sup>a</sup> que Vm. o mande chamar. D.<sup>s</sup> N. S.<sup>r</sup> g.<sup>de</sup> a Vm. por longos annos. De Casa, em 6 de 9.<sup>bro</sup> de 654.*

*Pantaleão Roiz Pacheco.*

O dito “papel incluso”, que um tabelião de Lisboa deixara na Inquisição ao

<sup>11</sup> ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 10743, “Autos do Padre Manuel da Costa” (1654). Acessível em: <<https://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=2310920>>.

<sup>12</sup> Pantaleão Rodrigues Pacheco era desde 1641 deputado do Conselho Geral do Santo Offício. Como não havia inquisidor-geral desde 1653, era o Conselho Geral, presidido por Pantaleão, que governava então a Inquisição. Na década de 1660, Pantaleão será o perseguidor implacável do Pe. António Vieira.

cuidado de Pantaleão Rodrigues Pacheco, era apenas um de vários de idêntico teor que um cristão-novo pedira ao dito tabelião para serem reconhecidos, mas cujo reconhecimento ficara pendente de uma participação ao Santo Ofício e da decisão deste sobre o caso. Eis o teor do “papel incluso” (fl. 4r dos autos, cuja imagem se reproduz na fig. 1):

*O P.<sup>o</sup> Manoel da Costa da Comp.<sup>a</sup> de IESU, m.<sup>or</sup> na Casa Professa de S. Roque nesta Corte e Cidade de Lx.<sup>a</sup> Certifico que assisti de mandado dos S.<sup>tes</sup> Inquisidores, e acompanhei ate a morte a Fran.<sup>co</sup> Gomez Henriquez Forragaitas por alcunha, e que sempre me disse que vivera na Ley da Fe de nosso S.<sup>or</sup> Iesu Christo, e que nella queria morrer, e isto mesmo foy sempre disendo pellas ruas, e a hora da morte fez os mesmos protestos de que era Christão Catholico bautizado e criado cõ o leite da Igr.<sup>a</sup> Romana, e que como tal morria, e esperava salvarse. e por passar assy na verdade, e me ser pedida esta Certidaõ, a passei de minha letra e sinal, e o affirmo in verbo sacerdotis, &c. Lx.<sup>a</sup> 30. de 8.<sup>bro</sup> de 1654.*

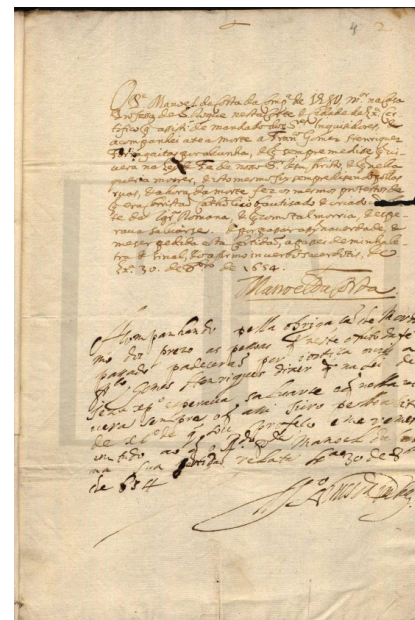
*Manoel da Costa*

*Acompanhando pella obrigação de mordomo dos prezo[s] as pessoas que neste Auto da fé passado padecerão por iustiça ouvi a Fr.<sup>o</sup> Gomes Henriques dizer que na Lei de Jezu Xp.<sup>o</sup> esperava salvarse e que nella vivera sempre o que juro pello abito de Xp.<sup>o</sup> de que sou profeço e me remeto em tudo ao que o R.<sup>do</sup> P.<sup>o</sup> Manoel da Costa na sua certidaõ relata. Lx.<sup>a</sup> 30 de 8.<sup>bro</sup> de 654].<sup>o</sup>*

*Nunes da Cunha*

Trata-se, portanto, de duas certidões, escritas na mesma página e no mesmo dia 30 de outubro de 1654, pelo punho e com a assinatura de duas pessoas, o jesuíta Pe. Manuel da Costa e João Nunes da Cunha, atestando o que ambos tinham ouvido dizer e proclamar a Francisco Gomes Henriques, por alcunha o Forragaitas, no dia em que foi executado. Esse rico mercador cristão-novo, que saiu no auto da fé de 11 de outubro de 1654, tinha sido relaxado ao braço secular – um eufemismo inquisitorial para a condenação à pena de morte – como “herege, apóstata, convicto, negativo e pertinaz”, tendo nessa data sido garrotado e queimado no Terreiro do Paço.<sup>13</sup> Ora os signatários das certidões

<sup>13</sup> Sobre o caso de Francisco Gomes Henriques, ver o seu processo na Inquisição de Lisboa (proc. 10974, com cerca de mil páginas), acessível em <<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2310971>>. A história do caso foi relatada por Camilo Castelo Branco no capítulo “O Forra-Gaitas” de *Cavar em Ruínas* (2.<sup>a</sup> ed., Lisboa: Livraria de Campos Júnior, [1876], pp. 139-156) e por BAIÃO, António – *Episódios Dramáticos da Inquisição*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ed. do Anuário do Brasil, 1924, pp. 213-236. Camilo baseou o seu relato, como habitualmente fazia, em miscelâneas manuscritas e na sua poderosa imaginação, enquanto Baião recorreu ao citado processo da Inquisição de



**Fig. 1.** A dupla certidão do Pe. Manuel da Costa e João Nunes da Cunha, com data de 30 de outubro de 1654. Fonte: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10743, fl. 4r.

acima transcritas sustentam que ouviram o condenado protestar pelas ruas, até à hora da sua morte, que sempre vivera na lei de Cristo e nela queria morrer e salvar-se. Pode imaginar-se a estupefação dos inquisidores quando foram confrontados com o documento, que parecia desautorizá-los e pôr em causa a condenação do Forragaitas.

O testemunho de Manuel da Costa, que jura *in verbo sacerdotis*, é dado na qualidade de assistente do condenado, função para que fora nomeado pela própria Inquisição, que recorria habitualmente a jesuítas. O testemunho de João Nunes da Cunha, que jura pelo hábito de Cristo em que é professo, é dado na sua qualidade de “mordomo dos presos”, papel habitualmente desempenhado por familiares do Santo Ofício que acompanhavam os penitenciados nas procissões dos autos da fé. João Nunes da Cunha era um nobre, neto materno de D. João Gonçalves de Ataíde, 4.<sup>o</sup> conde de Atouguia. Fora gentil-homem da câmara e governador da casa do príncipe herdeiro D. Teodósio, falecido no ano anterior, em 1653, com 19 anos. Foi governador de Évora e da praça de Setúbal, deputado da Junta dos Três Estados e pertencia ao conselho de Guerra. Tinha-lhe sido passada carta de familiar do Santo Ofício a 4 de outubro de 1654<sup>14</sup>, isto é, sete dias antes do dito auto da fé de 11 de outubro, em que se estreou como “mordomo dos presos”. Viria a integrar em 1657 a “Junta Noturna” da regente D. Luísa de Gusmão e foi ainda gentil-homem da câmara do infante D. Pedro, futuro regente e rei. Em 1662 ou 1663, sob a governação de Castelo Melhor, foi desterrado para o Porto com outros partidários da rainha regente, incluindo o Pe. António Vieira (adiante se

Lisboa. São dois relatos tão diferentes que parecem referir-se a casos distintos.

<sup>14</sup> Diligência de habilitação de João Nunes da Cunha, ANTT, TSO, Conselho Geral, Habilitações, João, mc. 6, doc. 219, acessível em <<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2331851>>.

falará da relação de amizade de Vieira com João Nunes da Cunha). Em 1666 foi feito 1.º conde de S. Vicente e, de seguida, partiu para a Índia como vice-rei, tendo falecido em 1668, em Goa, com 49 anos de idade. É várias vezes mencionado no *Portugal Restaurado* do Conde da Ericeira, que relata os seus feitos na guerra da Restauração e o dá como personagem “muito favorecido” do rei D. João IV.<sup>15</sup> Era, além disto, membro da Academia dos Generosos. A rainha D. Luísa de Gusmão encomendou-lhe uma história do príncipe D. Teodósio, para a qual reuniu materiais, mas não a pôde concluir. Em 1666, imprimiram-se as suas duas únicas obras, *Panegirico ao Serenissimo Rey D. João o IV, Restaurador do Reyno Lusitano* e *Epitome da vida e acçoens de Dom Pedro, entre os reys de Castella o primeiro deste nome*, ambas dedicadas ao rei Afonso VI por João Nunes da Cunha, “vizo-rey da India e gentil-omem da camera de Sua Alteza” (isto é, de D. Pedro). A segunda obra, que relata a vida de Pedro, o Cruel, que foi morto pelo seu irmão e sucessor, Henrique II, foi muito elogiada por D. Francisco Manuel de Melo.<sup>16</sup>

É significativo que João Nunes da Cunha, personagem influente na corte de D. João IV e nos tempos que se lhe seguiram, tenha associado o seu nome ao do Pe. Manuel da Costa na dupla certidão acima transcrita. Como se dirá mais adiante, essa relação do jesuíta com o prestigiado militar e cortesão foi descrita pelo primeiro como de grande amizade. O facto de o autor da *Arte de Furtar* ter encabeçado a sua obra com duas dedicatórias, uma endereçada ao rei D. João IV e outra, de idêntica extensão, dirigida ao príncipe D. Teodósio, pode estar relacionado com a amizade do jesuíta com João Nunes da Cunha, pessoa “muito acreditada” junto do rei e governador da casa do príncipe. Quando vários cépticos da atribuição a Manuel da Costa da autoria da *Arte de Furtar* argumentaram que o jesuíta não podia possuir certos conhecimentos que a obra revela das coisas militares, estariam longe de imaginar que o padre dispunha de uma fonte de informação de primeira água sobre tais assuntos.

A feitura desta dupla certidão, que naturalmente poderia ser, e de facto foi, entendida pelos inquisidores como uma desautorização da condenação à morte do “herege” Forragaitas, parece ter resultado de uma combinação prévia do jesuíta com João Nunes da Cunha. A certidão do segundo funciona como garante da certidão do primeiro, como é sugerido pela frase “me remeto em tudo ao que o reverendo Padre Manuel da Costa na sua certidão relata”. A intervenção abonatória

<sup>15</sup> MENESES, D. Luís de (Conde da Ericeira) – *História de Portugal Restaurado*. 3ª ed. Tomo II. Lisboa, 1759, p. 362. Segundo o autor, João Nunes da Cunha acompanhou o príncipe D. Teodósio, em novembro de 1651, quando da “fuga” deste da corte para visitar Elvas e os territórios fronteiriços durante a guerra, contra a vontade do rei.  
<sup>16</sup> MACHADO, Diogo Barbosa – *João Nunes da Cunha*. In *Bibliotheca Lusitana*. Tomo II. Lisboa, 1747, pp. 712-714.

de alguém como João Nunes da Cunha tornava a certidão do Pe. Manuel da Costa e a própria pessoa do jesuíta muito menos vulneráveis perante uma hipotética acusação ou retaliação da Inquisição.

Vejam agora o que os autos do processo, ordenados cronologicamente, nos reservam. Perante a denúncia do tabelião que recusou reconhecer as certidões, o inquisidor Luís Álvares da Rocha<sup>17</sup>, notificado pela referida carta de Pantaleão Rodrigues Pacheco de 6 de novembro de 1654, deu imediato andamento ao processo de averiguações. No dia seguinte, 7 de novembro, da parte da tarde, comparecia perante si, na casa de despacho dos Estaos, sede da Inquisição, o Pe. Manuel da Costa. Do que se passou nessa audiência dá conta o auto, a fls. 6r-9r do processo, que abaixo se transcreve.

[6r] *Aos sete dias do mez de Novembro de mil seis centos cincoenta e quatro annos em Lx.ª nos Estaos, e caza do despacho da Santa Inquisição, estando abi em audiencia da tarde os Senhores Inquisidores mandaraõ vir perante si o p.º Manoel da Costa da Comp.ª de Jesus morador na Casa de S. Roque, e sendo presente para dizer verdade, e em tudo goardar segredo lhe foi dado juram.º dos santos evangelhos em que pos a sua mão, sob cargo do qual lhe foi mandado que assi o fizese, o que prometeo cumprir, e disse ser de cincoenta e cinco annos de idade. Perguntado pellas geraís. — Disse nada.*

*Perguntado se sabe algũa couza de que lhe pareça deva dar conta nesta mesa. — Disse que haverà oito dias foi a S. Roque hum homem que Elle não sabe quem he, nem donde mora, nem nunca o vio senaõ entaõ, nem lhe sabe o nome, e pedio a Elle declarante hũa certidaõ de que constase que Francisco Gomes Henriques, de alcunha Forragaitas relaxado à justiça secular neste [6v] ultimo auto da fee morrera bom christaõ, confessando a ley de Christo, e que nella vivera, e morria, porque queria a dita certidaõ p.ª livrar de sequestro os bens do dito relaxado, e duvidando elle declarante de dar a dita certidaõ, posto que sabia da materia della, por ser dado nesta Inquisição por confesor ao dito Forragaitas e o acompanhar tẽ morrer, o comunicou Elle declarante ao padre seu confessor, o qual foi de parecer que visto ser materia de fazenda, a podia dar, e em effeito a deu, feita e assinada de sua letra haverà sete, ou oito dias, em que declarava que o dito*

<sup>17</sup> Luís Álvares da Rocha foi deputado da Inquisição de Lisboa desde 1622, ascendendo à categoria de primeiro inquisidor em 1649. Tinha sido alvo de um inquérito, suspeito de concubinato e de ter um filho. Como nada se provou ou lhe perdoaram o pecadilho, continuou a sua carreira, vindo a ser nomeado para o Conselho Geral do Santo Ofício em 1656 (BETHENCOURT, Francisco – *História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália*. S.l.: Círculo de Leitores, 1994, pp. 172-173).

*Francisco Gomes Forragaitas hia dizendo p.<sup>a</sup> a fogueira que sempre vivera na ley de Christo e nella queria morrer, e deu a dita certidão ao mesmo homem que lha pedio logo, e dali a quatro ou cinco dias, e lhe parece que foi antehontem foi hũ moço a S. Roque, e disse a elle declarante que aquelle homem a quem elle declarante tinha dado a certidão, lhe pedia outra, por lhe ser necessaria, e Elle declarante a fez [7r] logo e lha deu semelhante à pr.<sup>a</sup>, E não sabe Elle declarante o nome do moço nem lhe nomeou quem lá o mandava e que isto he o que tem que declarar nesta Mesa, e que sendo necessario logo recolherà as ditas duas certidões, e as entregará nesta Mesa ainda que estejaõ iustificadas, e em qualquer estado que estiverem.*

*Perguntado como poderia Elle declarante recolher as ditas certidões, se não sabe a quem as deu, nem os nomes das pessoas que lhas pediraõ, nem de que p.<sup>te</sup> lhe foraõ pedidas. — Disse que quando aquelle homem lhe pedio a pr.<sup>a</sup> certidão lhe disse que tambem João Nunes da Cunha passara, ou havia de passar outra, perguntando mais a Elle declarante se algũ tabaliaõ desta cidade conhecia a sua letra para lhe poder certificar, e reconhecer a dita certidão, e Elle declarante lhe nomeou o tabaliaõ João de Andrade que reside no Paço dos tabaliaõs conhesido delle declarante, mas não sabe donde vive. E quer falar com o ditto João Nunes da Cunha, e com o ditto tabaliaõ [7v] p.<sup>a</sup> que ambos ou qualquer delles o encaminhem a quem he a pessoa que requeria as ditas certidões, e que com isso as cobrará logo, e entregará como ditto tem, e lhe não aconteserá mais fazer outras.*

*Perguntado que sinais pessoaes são os do homem que lhe pedio a pr.<sup>a</sup> certidão e os do moço que foi pedir a segunda. — Disse que o homem da pr.<sup>a</sup> certidão representa quarenta annos de idade, trigueiro da cara, cabelo preto, de meã estatura, nem grosso, nem magro, vestido de baeta té o Joelho, e quando sabio da portaria levava atras de si hũa cavalgadura, que lhe pareceo ser eoga, castanha, ou cavalo, e o dito homem falava com Elle declarante no claustro, e não levava pagem. E que o moço que pedio a segunda certidão parecia de quinze ou dezaseis annos, vestido de cor, rosto redondo, piquenas guedelhas, e não está lembrado de mais sinais.*

*Foi lhe ditto que as certidões que Elle declarante passou são de grandissimo prejuizo p.<sup>a</sup> o Sancto Officio, pois encontraõ [8r] directamente o que nelle se iulgou, e executou, porq.<sup>o</sup> veria a ser mal condenado por judeu quem sempre fosse bom, e fiel christaõ, E se o Reo mentise em diser que era bom christaõ, não se podia nem devia passar disso certidão, havendo neste particular outra grande deformidade [sendo<sup>18</sup>] elle declarante escolhido e*

*chamado por esta Mesa p.<sup>a</sup> ouvir de confissão sacramental e acompanhar te morrer ao ditto Francisco Gomes Henriques, E quem vir tal certidão passada pello confessor, por sem duvida terá que o S. Officio se enganou, e que o Reo foi mal condenado, e que portanto p.<sup>a</sup> isto ter algũ modo de remedio importa que logo faça Elle declarante toda a diligencia por alcansar a seu poder as ditas duas certidões, e que veja se passou mais algũas, porque todas deve recolher, e que trabalhe por não escapar algũa. — Disse que agora era de mais lembrado que quando aquelle moço lhe foi pedir segunda certidão que foi antehontem levava mais tres copias, ou traslados da pr.<sup>a</sup> que Elle [8v] tinha dado, as quais Elle declarante assinou todas tres de seu sinal, e as deu ao mesmo moço, com a outra nova que lhe pedia como ditto tem, e que está firme que nenhũa outra couza fez neste particular, e que todas ha de recolher, e entregar como ditto tem, E por o ditto Senhor lhe foi mandado que assi o fizese com toda a brevidade, e dese rezaõ de si nesta Mesa, e al não disse, E sendo lhe lido este seu test.<sup>o</sup> disse que estava escrito na verdade, e assinou aqui com o ditto Senhor, Joseph Cardoso Notario que o escreveu.*

Luis Alvz da Rocha

Manoel da Costa

*E logo no mesmo dia e audiencia assima, tornou da Sala a mandar pedir Mesa o ditto padre Manoel da Costa e sendo presente disse ao ditto Senhor inquisidor que ali trasia os tres [9r] treslados que havia assinado, e hũa das duas certidões que havia feito de sua letra e sinal, os quais lhe havia entregue o tabaliaõ João de Andrade, em cuja busca fora, e o achara no paço dos tabaliaõs, e o ditto Senhor inquisidor mas entregou disendo que as juntase [aos] mais papeis, e tudo he o que ao diante se segue. Joseph Cardoso Notario que o escreveu.*

Um detalhe desde logo a registrar é que, segundo este auto, o jesuíta terá declarado a idade de 55 anos, quando na realidade tinha 53, tendo nascido em 1601.<sup>19</sup> A idade que figura neste auto seria corrigida no auto da audiência de 5 de maio do ano seguinte (1655), em que Manuel da Costa disse ter 54 anos, como adiante se verá. Sobre o interrogatório propriamente dito, a primeira constatação é a da sua aparente grande benignidade, atendendo às graves queixas que os inquisidores tinham contra o jesuíta. Aparentemente, Manuel da Costa não se apresentou por sua iniciativa na Inquisição para fazer uma declaração, antes terá sido chamado. A fazer fé no auto, o “declarante” Manuel da Costa (*denunciante,*

<sup>19</sup> O ano de nascimento de Manuel da Costa, 1601, foi revelado por RODRIGUES, Francisco (*O Autor da Arte de Furtar – Resolução de um antigo problema*. Op. cit, p. 26) e reafirmado por GOMES, J. Pereira (*op. cit.*, p. 43).

<sup>18</sup> Leitura conjecturada desta palavra, dado haver uma lacuna no papel.

*testemunha* e *réu* eram outros termos rotineiros usados pela Inquisição) terá feito a sua declaração após os inquisidores lhe terem simplesmente perguntado *se sabia alguma coisa de que devesse dar conta à Mesa*. Plausivelmente, o assunto da audiência terá sido previamente revelado ao “declarante”, se é que não lhe foi logo exibida a dupla certidão que estava na posse dos inquisidores. Com efeito, na sua declaração, Manuel da Costa começou, sem mais introitos, a relatar a história da passagem da primeira certidão, confessando depois ter passado uma segunda e colocando-se à disposição dos inquisidores para recuperar e entregar-lhes as certidões.

O relato de Manuel da Costa é, em alguns dos seus detalhes, bastante inverosímil: alguém, que o jesuíta nunca tinha visto e de quem não sabia o nome nem ficou a saber, tinha-se dirigido à *meia-noite* à casa de S. Roque para lhe pedir uma certidão atestando o que o Forragaitas tinha dito e reclamado durante o auto da fé de 11 de outubro, para com tal certidão tentar *livrar de confisco os bens sequestrados ao condenado*. Segundo um alvará de D. João IV de 6 de fevereiro de 1649, aliás muito contestado e não acatado pela Inquisição nem pelo papa, poderia ser concedida isenção de confisco dos bens de condenados pela Inquisição, desde que não fossem impenitentes e pertinazes na heresia, isto é, depois de “reconciliados” – o que não era o caso, pois o dito Forragaitas fora relaxado em carne. Segundo afirma Manuel da Costa, o anónimo solicitante noturno da certidão ter-lhe-á dito que também João Nunes da Cunha “passara ou havia de passar” uma certidão idêntica (os inquisidores já o sabiam, mas o jesuíta faz aqui passar a ideia de que não teria havido combinação prévia dele com o outro signatário). Manuel da Costa, alegadamente indeciso se devia ou não passar a certidão, terá então consultado o seu confessor (àquela hora da noite?), o qual terá sido de parecer favorável, dado que se trataria de uma “matéria de fazenda” (e não de fé, presume-se). Assim, o padre passou “logo” a certidão pedida e, passados quatro dias, passou ainda outra, que o solicitante anónimo lhe mandara dizer por um moço ser necessária. Dito isto, ele, Manuel da Costa, se os inquisidores achassem necessário, trataria de falar com João Nunes da Cunha e de pedir ao tabelião João de Andrade, a quem as certidões foram levadas para serem reconhecidas, que lhas devolvesse para as entregar aos inquisidores. O solícito jesuíta prometeu ainda aos inquisidores que não voltaria a passar mais certidões.

Os inquisidores, habitualmente atentos às mínimas incongruências dos depoentes, mostraram pouca curiosidade pelos aspectos inverosímeis do relato de Manuel da Costa. Absteram-se, igualmente, de lhe fazer qualquer pergunta sobre João Nunes da Cunha, o qual, sublinhe-se, não seria chamado para prestar declarações. Os inquisidores apenas pediram ao “declarante” os sinais particulares dos desconhecidos que o contactaram em S. Roque. Em seguida, admoestaram-

no pelo “grandíssimo prejuízo” que as suas certidões causavam ao Santo Ofício, dado insinuarem que o “judeu” Forragaitas afinal era “bom cristão”, de onde se concluiria que fora “mal condenado”. Além disso, se o Forragaitas mentiu, o Pe. Manuel da Costa não poderia ter passado as certidões (um curioso sofisma inquisitorial). Enfim, outra “deformidade” das certidões decorria do facto de o jesuíta ter sido nomeado pela Inquisição como confessor do condenado, o que o inibiria de revelar o que o confessado lhe disse. A terminar a audiência, os inquisidores *ordenaram* a Manuel da Costa que recolhesse do tabelião todas as certidões que passara, caso houvesse mais algumas (eles já sabiam que havia). Nesse ponto, o Pe. Manuel da Costa lembrou-se subitamente que tinha assinado mais três cópias ou treslados da primeira certidão que passou e prometeu recolhê-las todas e entregá-las aos inquisidores. Assim sucedeu e, no mesmo dia 7 de novembro, o jesuíta foi ao paço dos tabeliães recuperar as suas certidões e voltou de imediato aos Estaus para as entregar ao inquisidor Luís Álvares da Rocha, que as mandou juntar aos autos.

Seguem-se, nos autos do processo, as quatro certidões que o jesuíta recolheu do tabelião João de Andrade e entregou aos inquisidores, a saber, as três cópias da certidão de Manuel da Costa de 30 de outubro, apenas assinadas por sua mão (fls. 12r, 14r e 16r), e a segunda certidão, toda do punho de Manuel da Costa, datada de 4 de novembro de 1654 e de teor diferente da de 30 de outubro. Dadas as variantes desta segunda certidão do seu punho, aqui se transcreve (fl. 10r, abaixo reproduzida na fig. 2).

*O P.<sup>o</sup> Manoel da Costa Religiozo Professo da Comp.<sup>a</sup> de IESU, aos que a presente virem certifico que sendo eu morador na Casa de S. Roque da Cidade de Lx.<sup>a</sup> fuy chamado ao S.<sup>o</sup> Officio, onde me foy entregue Fran.<sup>o</sup> Gomez Henriquez, Forragaitas por alcunha, p.<sup>a</sup> lhe assistir ás cousas de sua alma no Carcere, e no Cadafalso, que se celebrou no Terreiro do Passo aos 11. de Outubro de 1654. e o acompanhei atte a morte, e sempre lhe ouvi dizer que era Christão Catholico bautizado, e criado cõ o leite da Igr.<sup>a</sup> Romana, e que nesta Fe vivera, e queria morrer, e isto foy sempre dizendo pello caminho em altas vozes á imensidade de gente que concorreo: e cõ estes protestos morreo dizendo a todos na ult.<sup>a</sup> hora, que era Christão, e que morria na Fe de nosso S.<sup>o</sup> Iesu Christo, e que nella esperava salvarse: e isto mesmo pode testemunhar toda esta Cidade e Corte de Lx.<sup>a</sup> que o vio e ouvio. e por me ser pedida esta Certidaõ, a passei de minha letra e sinal, e affirmo in verbo sacerdotis passar tudo assy na verdade. Em Lx.<sup>a</sup> aos 4. de Novembro anno de 1654.*

*Manoel da Costa*

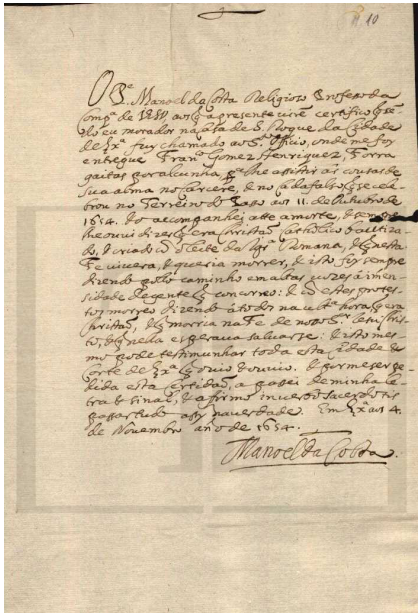


Fig. 2. A segunda certidão do Pe. Manoel da Costa, datada de 4 de novembro 1654. Fonte: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10743, fl. 10r.

As diferenças mais apreciáveis desta segunda certidão em relação à de 30 de outubro são duas frases relativas ao comportamento do Forragaitas enquanto era conduzido ao cadafalso: “é isto foi sempre dizendo pelo caminho em altas vozes à imensidade de gente que concorreu” e “isto mesmo pôde testemunhar toda esta cidade e corte de Lisboa que o viu e ouviu”. Ambas as frases acentuavam o carácter público dos protestos do condenado, o que permitia a Manuel da Costa esquivar-se à eventual acusação de infringir o segredo da confissão.

O passo seguinte da Inquisição de Lisboa foi ouvir o depoimento do tabelião João de Andrade, que recusara reconhecer as certidões sem primeiro delas informar os inquisidores e que, para isso, acordara com outro tabelião, Manuel da Veiga, que este fosse levar a dupla certidão de 30 de outubro ao inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco, que era conhecido do Veiga. A 9 de novembro, dois dias depois da audiência de Manuel da Costa, compareceu nos Estaus o tabelião João de Andrade, de 26 anos de idade, a quem os autos conferem a qualidade de “denunciante”, isto é, alguém que por sua própria iniciativa apresenta uma denúncia, e não de “testemunha”, que teria de ser chamada. Transcreve-se abaixo o auto da audiência, conduzida pelos inquisidores Luís Álvares da Rocha e Manuel de Magalhães de Meneses (fls. 18r-21r dos autos).

[18r] Aos nove dias do mes de Novembro de mil seis centos cincoenta e quatro annos em Lx.<sup>a</sup> nos Estaos e caza do despacho da Santa Inquisição, estando abi em audiencia da manhã os Senhores Inquisidores mandaraõ vir perante si por pedir mesa da Sala hum mancebo, e sendo presente p.<sup>a</sup> haver de dizer verdade, e ter segredo lhe foi dado juramento dos Santos

evangelhos em que pos sua mão, sob cargo do qual lhe foi mandado que assi fizese, o que prometeo cūprir, e disse chamarse Joaõ de Andrade e servir hum officio de tabaliaõ das Notas que he de Francisco Tavares seu tio que vive a Nossa Senhora dos Remedios, e ao costume, digo dos Remedios, e ser de idade de vinte e seis annos. E logo disse que sexta f.<sup>a</sup> passada que foraõ seis deste corrente mez de Novembro deu a elle denunciante hũ moço que parece de quinze annos, a que não sabe o nome nem cujo filho he, cinco certidoẽs, disendolhe que o padre Manoel da Costa [18v] Religioso da Companhia de Jesus morador em S. Roque desta Cidade lhe dera aquelles cinco papeis, e lhe dissera que elle denunciante lhos iustificaria, por conheser a letra, e sinal do dito padre, E logo elle denunciante vio que duas das ditas certidoẽs eraõ feitas da letra, e sinal do dito padre Manoel da Costa em hũa das quaes estava mais abaixo outra certidaõ feita e assinada segundo se disia por Joaõ Nunes da Cunha, e as outras tres certidoẽs não eraõ feitas da letra do ditto padre, mas estavaõ assinadas por Elle, e quando o ditto moço deu aquelles cinco papeis a Elle denunciante estava elle denunciante no Paço dos tabaliaẽs, e algũs ouviraõ o recado, e tinhaõ visto as mesmas certidoẽs, porque o moço chegou ao Paço dos tabaliaẽs pr.<sup>o</sup> que elle denunciante, e ali lhe perguntando o que queria, e Elle mostrou as ditas certidoẽs e disse que esperava por Elle denunciante p.<sup>a</sup> lhas reconbecer, porque conhecia [19r] a letra do ditto padre Manoel da Costa, e muitos dos dittos tabaliaẽs advertiraõ a Elle denunciante que não iustificase as ditas certidoẽs, porque o ditto padre Manoel da Costa não as podia passar, e demais disso, que parece que aquillo tocava à Santa Inquisição, e tendo Elle denunciante este aviso disse disimuladamente ao moço que antes de poder iustificar aquelles papeis queria fallar com o ditto padre Manoel da Costa p.<sup>a</sup> se inteinar melhor se era aquella letra sua. — E logo entaõ disse a Elle denunciante o tabaliaõ Manoel da Veiga que he proprietario, mas ainda não serve, e de ordinario assiste no Paço dos tabaliaẽs que lhe dese hũa daquellas certidoẽs porque a queria comunicar com hũ Senhor inquisidor com que tinha conhesimento p.<sup>a</sup> se informar se tocava aquella negocio ao S. Officio, e que se não tocasse, lhe restituiria a ditto certidaõ, e nunca mais lha tornou, nẽ o vio, e que sabbado proximo passado a tarde pellas quatro horas lhe foi fallar o ditto Padre [19v] Manoel da Costa ao Paço dos tabaliaẽs, e lhe perguntou se lhe haviaõ dado hũas certidoẽs tocantes ao Forragaitas relaxado neste auto passado p.<sup>a</sup> elle denunciante as iustificar, e se as tinha ainda em seu poder, ao que Elle denunciante respondeo que ainda não as iustificara, e as tinha em seu poder, e entaõ o ditto padre com m.<sup>ta</sup> instancia lhas pedio disendo que importava sua honra não apparecerem tais certidoẽs,

*e que o haviaõ enganado, por lhe haverem ditto que eraõ p.<sup>a</sup> hũa demanda, e logo elle denunciante lhe deu as ditas quatro certidoës que o ditto padre aceitou com presa sem as contar, nem perguntar pela outra, e não sabe o que lhe fez, e que em lhas dando lhe disseraõ algũs companheiros do mesmo Paço dos tabaliaës que fisera mal de lhe dar as ditas certidoës, e logo Elle denunciante veyo a esta Inquisição p.<sup>a</sup> dar rezaõ de todo o referido, E achara o Tribunal ja fechado, e esta manhã que he seg.<sup>da</sup> f.<sup>a</sup> veyo logo a diser o que [20r] fica escrito, e que posto que não conhece, nem sabe o nome ao moço que lhe levou as dittas certidoës, no Paço dos tabaliães se disse logo que era criado de hũ fulano da Sylveira genro do ditto relaxado Francisco Gomes Forragaitas, e em special disse que o conhecia o tabelião Aurelio de Miranda, e que não tem mais que declarar.*

*Perguntado se està lembrado do que se continha nas ditas certidoës, e se as cheseria sendo lhe mostradas. — Disse que nas certidoës se disia por mayor que certificava o ditto padre Manoel da Costa que Elle por mandado do S.<sup>to</sup> Officio acompanhara tẽ a morte ao ditto Francisco Gomes Henriques Forragaitas, e que Elle pellas ruas publicas desta Cidade, e atẽ a hora da morte dissera que sempre fora christaõ, e criado com o leite da Igr.<sup>a</sup> Romana, e que na ley de Christo morria, e lhe parece que o ditto padre Manoel da Costa iurava as ditas certidoës in verbo Sacerdotis. E o ditto João Nunes da Cunha iurava a sua certidaõ pello habito de Christo de que era professo, e que se remetia [20v] à certidaõ assima que estava no mesmo papel que era do padre Manoel da Costa — E que se vir as ditas certidoës as conhecerà — E logo lhe foraõ mostradas as que andaõ nestes autos, e por Elle denunciante vistas, disse que as reconhecia em forma, e que a pr.<sup>a</sup> he a propria que Elle denunciante deu ao tabelião referido Manoel da Veiga, e que agora he melhor lembrado que este lhe disse a havia de comunicar ao S.<sup>r</sup> Inquisidor Pantaliaõ Rodrigues Pacheco.*

*Foi lhe ditto que Elle denunciante procedeo muito bem, e com grande advertencia deixou de ratificar as dittas certidoës, porq.<sup>to</sup> saõ prejudiciaes à authoridade da Sancta Inquisição, visto como nellas se louvava a hũ herege que por tal foi condenado, e entregue à Justiça secular, e que se acaso outras algũas semelhantes lhe forẽ mostradas, ou dellas tiver noticia por via algũa, as recolherà, e trarà a esta mesa, e quando outro alguẽ que as tenha lhas não quiser entregar p.<sup>a</sup> este effeito, Elle denunciante logo sem meter tempo [21r] algũ em meyo virà de tudo dar conta a esta mesa, o que assi prometeo fazer debaixo do juram.<sup>to</sup> dos Santos evangelhos em que tornou a por a*

*maõ. E al não disse, nem lhe foraõ feitas mais perguntas, e ao costume disse nada. E sendolhe lida esta sua denunciação, e sendo por Elle ouvida disse que estava escrita na verdade, e assinou com os dittos Senhores Inquisidores que o mandaraõ p.<sup>a</sup> fora. Joseph Cardoso Notario que o escrevi.*

*M.<sup>el</sup> de Mag.<sup>es</sup> de Mẽns [Manuel de Magalhães de Menezes]*

*Luis Alvz da Rocha*

*João de Andrade*

De destacar neste depoimento é, primeiramente, a afirmação do “denunciante” João de Andrade de que foram os seus companheiros tabaliães, em particular o nomeado Manuel da Veiga, que o aconselharam a não reconhecer as cinco certidões, e que foi o dito Veiga, que conhecia o inquisidor Pantaleão Pacheco, quem assumiu a tarefa de apresentar a denúncia na Inquisição, deixando a dupla certidão de 30 de outubro na posse dos inquisidores. De relevar, seguidamente, a afirmação do tabelião Andrade de que Manuel da Costa fora depois pedir-lhe com “muita instância” que lhe devolvesse as certidões que passara, pois importaria à sua honra que elas não aparecessem, dado que teria sido “enganado” por quem lhas solicitara, dizendo-lhe que eram para uma “demanda” (uma desculpa do jesuíta, que sabia muito bem para que fim eram necessárias as certidões). Referiu ainda o tabelião Andrade que, ao devolver as certidões a Manuel da Costa, este, apressado, não as conferiu, nem perguntou pela que faltava. Revelou, por fim, aos inquisidores que o moço que tinha levado as certidões ao paço dos tabaliães para serem reconhecidas era, segundo se dizia, criado dum tal Silveira, genro do condenado Forragaitas. No final, os inquisidores elogiaram o tabelião Andrade por não ter ratificado aquelas certidões, porque eram “prejudiciais à autoridade da Santa Inquisição, visto como nelas se louvava um herege que por tal foi condenado”.

Os inquisidores ficaram, pois, na posse das cinco certidões, para o que puderam contar com a solícita colaboração, se não o arrependimento, do seu autor, o Pe. Manuel da Costa. Todavia, dificilmente se dariam por plenamente satisfeitos com isso. Aquele caso configurava um aparente conluio envolvendo um religioso da Companhia de Jesus, uma conhecida figura da corte de D. João IV e os herdeiros do “judeu” Forragaitas, recém-condenado à morte. Para os inquisidores, tal facto não andaria longe de uma conspiração contra eles. Desde a década de 1640, a Inquisição portuguesa mantinha uma relação muito tensa com a Companhia de Jesus, recentemente agravada pela participação de conselheiros jesuítas na redacção do alvará de 6 de fevereiro de 1649, que concedia isenção de confisco dos bens dos penitenciados por aquele tribunal.

A pessoa de João Nunes da Cunha era certamente percebida como muito próxima do rei, com quem a Inquisição mantinha um forte litígio motivado pelo dito alvará, que os inquisidores repudiavam.<sup>20</sup>

Não se sabe que outras averiguações terão feito, entretanto, os inquisidores, mas quase meio ano depois, em fins de abril de 1655, recomeçaram subitamente os interrogatórios do processo do Pe. Manuel da Costa. Faltam elementos que ajudem a compreender este intervalo e o reinício do inquérito.

Segue-se nos autos, com data de 27 de abril de 1655, o interrogatório da “testemunha” Aurélio de Miranda, o tabelião que, segundo afirmara em novembro passado o seu colega João de Andrade na Inquisição, conhecia o criado do genro do Forragaitas, o “moço” que fora buscar quatro das certidões ao Pe. Manuel da Costa e levava as cinco ao tabelião para serem reconhecidas. Os inquisidores queriam agora levantar essa ponta do véu. Transcreve-se abaixo o interrogatório de Aurélio de Miranda (fls. 22r-24r).

[22r] *Aos vinte e sete dias do mes de abril de mil seis centos cincoenta e cinco annos em Lisboa, nos Estaos e casa do despacho da Sancta Inquisição estando ahi em audiencia da manhã os senhores Inquisidores mandaraõ vir perante si da Sala à Aurelio de Miranda tabaliaõ de notas desta cidade, e nella morador, e sendo presente lhe foi dado juram.<sup>20</sup> dos sanctos evangelhos em que pos sua mão sob cargo do qual lhe foi mandado diser verdade e ter segredo, o que prometteo cūprir, e disse ser de idade de trinta e sete annos.*

*Perguntado pelas geraís. — Disse nada. Perguntado se està lembrado de levarem haveria cousa de cinco ou seis meses ao passo dos tabaliaõs hũas certidoõs tocantes ao modo com que morrera Francisco Gomes Henriques que foi relaxado pello Sancto Officio no anno passado, e se conhese a pessoa que levou os dittos papeis. — Disse que depois de se selebrar o auto da fee que se fez em onze de outubro do anno passado dali a cousa de tres ou quatro [22v] semanas foi ao passo dos tabaliaõs hum moço que representa cousa de desoito annos, vestido em trajes de pagem, a que não sabe o nome, e era mal còrado entaõ, e o conheseia por criado de Estevaõ da Silveira Rosa genro do dito Francisco Gomes relaxado, e o ditto moço perguntou a elle testemunha pello tabaliaõ Joaõ de Andrade Tãvares, e segundo sua lembrança disse o ditto moço que queria que o ditto tabaliaõ lhe justificase huns papeis, e elle*

<sup>20</sup> Após a morte de D. João IV, a Inquisição exercera fortes pressões, finalmente bem sucedidas, pela revogação do alvará de 1649, ameaçando com excomunhão todos os que tinham colaborado ou sido favoráveis à sua aprovação, o que por alguns foi entendido como uma excomunhão indirecta do falecido rei D. João IV (vd. COELHO, António Borges – *História de Portugal*. Vol. VI: *Da Restauração ao Ouro do Brasil*. Alfragide: Editorial Caminho, 2017, pp. 70-73).

*testimunha lhe disse que bucase o dito tabaliaõ na mesma casa na sua mesa onde estava, e assi o fez o ditto moço, e no mesmo dia a tarde segundo sua lembrança no mesmo passo dos tabaliaõs estava ali Manoel da Veiga que foi criado do Bispo Capellaõ Mor e vive para o jogo da pella<sup>21</sup>, e o ditto Joaõ de Andrade Tãvares e liaõ hũ papel, e chegando elle testemunha lhe disse o ditto Manoel da Veiga que visse aquelle papel, o qual era hũa certidaõ do padre Manoel da Costa Religioso da Companhia morador em São Roque e em substancia disia que fora chamado pellos Senhores Inquisidores para assistir [23r] ao ditto Francisco Gomes, e nella certificava que elle morrera confessando a ley de Christo, e mais abaixo no mesmo papel estava outra de Joaõ Nunes da Cunha que certificava que como mordomo das cadeas acompanhara o ditto Francisco Gomes indo para a fogueira, e que elle hia disendo que na ley de Christo esperava salvarse, e que se referia à certidaõ do padre Manoel da Costa, e sendolhe mostradas as certidoõs que estaõ à fls. 2, e vistas por elle testemunha, disse que lhe parecia serem as proprias que o ditto Manoel da Veiga lhe mostrou, e logo ali assentaraõ que tais papeis como aquelles se não justificassem e deviaõ traserse a esta Mesa, e alem da dita certidaõ do padre Manoel da Costa abaixo da qual estava a de Joaõ Nunes da Cunha, havia outras mais do mesmo padre que continhaõ o mesmo segundo disse o ditto tabaliaõ Joaõ de Andrade Tãvares, e as tinha na mão, mas não lhas mostrou, e com isto disse elle testemunha ao ditto Manoel [23v] da Veiga que devia levar aquella certidaõ a hum dos Senhores Inquisidores, o qual depois lhe disse que a levava ao Senhor Pantaleaõ Rodrigues Pacheco, e dali a tres ou quatro dias pouquo mais ou menos sendo hũ dia a tarde foi o ditto padre Manoel da Costa ao passo dos tabaliaõs apresado, e como affrontado, e pediu as dittas certidoõs ao ditto tabaliaõ Joaõ de Andrade Tãvares, o qual lhas deu, mas não sabe quantas, e perguntandolhe ao mesmo tabaliaõ o que lhe queria o ditto padre, lhe respondeo que viera buscar as ditas certidoõs, e que lhas dera.*

*Perguntado se servia ainda o ditto moço a Estevaõ da Silveira Rosa, ou se sabe onde de presente reside. — Disse que o que sabe he que o ditto moço era criado entaõ do ditto Estevaõ da Silveira, e a causa de o saber he velo m.<sup>tas</sup> vezes em sua casa, indo a ella levar papeis, e levarlhe outros p.<sup>a</sup> elle testemunha os justificar, mas não sabe elle testemunha [24r] se ainda hoje o serve, porem se o vir, o conheseira, e o trará consigo a esta Mesa como agora se lhe encomenda, e farà diligencia pello achar, e mais não disse, e*

<sup>21</sup> Por “jogo da pela” deve entender-se o sítio onde se jogava o dito, em Lisboa. Num documento do séc. XVI, diz-se: “a rua que vai para o jogo da pella”. Ainda hoje existe a Calçada do Jogo da Pela, que começa na Praça Martim Moniz.

*ao costume disse nada, e sendolhe lido este seu testemunho, e sendo por elle ouvido, e entendido, disse que estava escrito na verdade, e assinou aqui com os dittos Senhores, Joseph Cardoso Notario que o escrevi.*

*Luis Alvz da Rocha Aurelio de Mir.<sup>da</sup>*

Do depoimento deste tabelião pouco de novo colheram os inquisidores. Não era sequer novidade para eles o nome completo de Estêvão da Silveira Rosa<sup>22</sup>, que conheciam bem do processo contra o seu sogro Forragaitas, decorrido em 1651-1654. Mas a curiosidade dos inquisidores não ia para Estêvão da Silveira (que não foi chamado a depor), mas sim para a identidade do tal moço seu criado, que levava as certidões ao tabelião e que, antes disso, recebera quatro delas das mãos do Pe. Manuel da Costa, segundo afirmara o próprio jesuíta no seu interrogatório de 7 de novembro. Talvez pela sua idade, talvez pelo seu contacto directo com o Pe. Manuel da Costa, o moço aparecia aos inquisidores como uma fonte a explorar. O tabelião Aurélio de Miranda prometeu procurá-lo e trazê-lo aos Estaus. Cumpriu rapidamente a promessa, como atesta o auto seguinte, datado de 29 de abril de 1655, relativo ao interrogatório da “testemunha” Francisco João da Silva, que abaixo se transcreve (fls. 26r-28v).

[26r] *Aos vinte e nove dias do mes de Abril de mil e seiscentos e cincoenta e cinco annos em Lx.<sup>a</sup> nos Estaos e casa terceira das audiencias e estando o s.<sup>r</sup> Inq.<sup>o</sup> Pedro de Castilho mandou vir perante sy a Francisco digo a hũ mansebo que serve a Estevaõ da Silveira da Rosa morador nesta cidade, por o trazer hũ Tabelião desta cidade dizendo que era o mesmo que lhe levava hũs escritos os dias passados da parte de Estevaõ da Silveira Rosa para os reconhecer e sendo presente para aver de dizer a verdade e guardar segredo lhe foi dado juramento dos santos evangelhos em que poz a mão e sob carga delle prometteo de assy o fazer disse chamarse Francisco João da Silva e ser solteiro filho de Joze Fran.<sup>o</sup> lavrador e de Brites Jeronima do lugar da Enxara dos Cavaleiros e ser de dezoito annos de idade e que ha sette ou oito que vive nesta ditta cidade e de quatro a cinco a esta parte assiste em casa de Estevaõ da Silveyra Rosa. — Perguntado de que dar conta nesta meza de algũa cousa que visse ou ouvisse. — Disse que não. — Perguntado se sabe que algũa pessoa presentasse certidoens de que outra relaxada p.<sup>lo</sup> Santo Officio morrera professando a fee de nosso s.<sup>r</sup> Jesus Christo. — [26v] Disse que mes e meio pouco mais ou menos depois de celebrado nesta cidade o auto da fee proximo passado que se celebrou no mes de Outubro, Estevaõ*

<sup>22</sup> Mercador cristão-novo de Beja então a residir em Lisboa. Era casado com Maria Henriques, filha de Francisco Gomes Henriques, o Forragaitas.

*da Silveyra Rosa amo delle declarante o mandou com hũ escrito seu a Saõ Roque ao p.<sup>e</sup> Manoel da Costa religioso da Companhia que lhe parece avia acompanhado a Francisco Gomez o Forragaytas relaxado no ditto auto sogro do ditto seu amo, e assistido com elle ate o queimarem, E o ditto p.<sup>e</sup> Manoel da Costa respondeo ao ditto seu amo com outro escrito o qual abrio em presenca delle testemunha, e vinha com elle hũa ou duas certidoens do ditto padre, que diziaõ que elle padre Manoel da Costa acompanhara ao ditto Francisco Gomez Forragaytas ate a fogueira e que sempre lhe ouvio dizer que morria na fee de Christo, com mais algũas dessas palavras de que elle testemunha em particular não he lembrado e constavaõ das mesmas certidoens E o ditto seu amo lhe disse que fizesse [...] tres traslados dellas, e os levasse a assinar a S. Roque pello ditto padre, E elle testemunha fez duas ou tres copias, e as levou ao ditto Manoel da Costa p.<sup>a</sup> as assinar o que elle fez seg.<sup>do</sup> entende porque as levou p.<sup>a</sup> riba e lhas trouxe assinadas, porque lhas deu a porta da sancristia, e sendolhe mostradas as que andaõ nestes autos a f.<sup>s</sup> – 8 – 10 – 12 e 14 – e por elle vistas [27r] disse que reconhecia as dittas certidoens e que eraõ as mesmas que elle declarante copiara e recebera assinadas do ditto padre Manoel da Costa, a quem perguntou por ordem do ditto seu amo Estevaõ da Silveyra que tabalião reconhecia a letra delle padre o qual lhe nomeou hũ de cujo nome não he hora lembrado E tornando para casa com as dittas certidoens lhe disse o ditto Estevaõ da Silveira que as fosse reconhecer ao paço dos tabbellioens perguntando ahy por o tabbellião nomeado por o ditto padre, dizendo o ditto seu amo que era necessario serem as dittas certidoens reconhecidas p.<sup>a</sup> hũa demanda que se movia de como o ditto Francisco Gomes relaxado não perdia bens ainda que fora queimado E hũa das dittas certidoens levava ao pee outra de Joaõ Nunes da Cunha em que affirmava que elle por obrigação de seu officio de Irmaõ da misericordia assistira à morte do ditto Fran.<sup>o</sup> Gomes, e que sempre lhe ouvira dizer que morria na fee de Christo E que levando elle test.<sup>a</sup> as dittas certidoens ao passo dos tabbelliaens como lhe avia mandado o ditto seu amo, por não achar digo amo e entregandoas ao tabbellião, lhe respondeo que bem conhecia ao p.<sup>e</sup> Manoel da Costa e era seu amigo, mas que não se affirmava no seu sinal para o aver de reconhecer, e que quizesse elle teste.<sup>a</sup> dar dous vintens a hũ mosso que levasse a Saõ Roque ao ditto padre hũ escrito delle [27v] tabbellião para que com a resposta e sinal della poder affirmarse no sinal do ditto padre e reconhecer as dittas cer[ti]doens E por elle test.<sup>a</sup> lhe dizer que não tinha ordem para aquillo tornou o ditto tabbellião a dizer que lhe deixasse as certidoens e pagasse o reconhecim.<sup>o</sup> e que elle as reconhecia, E lhe deu hũ tostaõ dizendo que reconhecidas*

as entregasse a outro mosso que estava em companhia delle declarante porque hia para fora no mesmo dia, e não podia tornar a procuralas, E com effeito se foi deixando as dittas certidoës na mão do ditto tabbellião e se abzentou para o ditto lugar da Enxara onde esteve sette ou oito dias, E agora se lembra que era isto nos primeiros dias do mes de novembro, E tornando do ditto lugar lhe perguntou o ditto Estevão da Silv.<sup>ra</sup> Rosa por as certidoëns dizendo que o outro mosso a quem as encarregara não sabia dar rezaõ dellas, e elle test.<sup>a</sup> lhe respondeo que as deixara aquelle tabbellião, e se agastou o ditto Estevão da Silveira por o sobredito dizendo a sua sogra mulher do ditto Fran.<sup>co</sup> Gomes Henriques por seu respeito tinha sempre desgostos e que queimada a visse elle, como o fora seu marido, E que isto he o que sabe e al não disse e do costume disse nada, E que por ver que as dittas certidoës as assinara o ditto padre, e seu amo as mandara singelam.<sup>te</sup> ao tabbellião não fez reparo para dever denunciar e [28r] declarou que estando elle testemunha na [...] da casa do ditto seu amo e o ditto Estevão da Silveyra na sala com sua mulher Maria Henriques, perguntou ella ao ditto seu marido pellas certidoës que dizia tinha, que são as de que se trata, ao que o ditto Estevão da Silveira respondeo que quando m.<sup>to</sup> que as teriaõ levado aos s.<sup>tes</sup> Inq.<sup>tes</sup> e a ditto Maria Henriques replicou que pedisse outras ao ditto padre, e o ditto Estevão da Silveyra respondeo que ainda que importara hũ milhaõ as não pediria, e que o levasse o diabo e o deixasse E al não disse e do costume disse nada E sendolhe lido este seu test.<sup>o</sup> disse que estava escrito na verdade e que nelle passa o que contou e nisto se affirma e [...] e o diz de novo sendo necess.<sup>rio</sup> e não tem que tirar nelle, mudar, emendar, nem acrescentar, nem dizer de novo ao costume o que tudo disse sob cargo do juramento dos santos evangelhos em que de novo poz a mão, ao que se acharaõ presentes por honestas e religiosas pessoas que todo o sobredito ouviraõ e entenderaõ e pormetteraõ dizer a verdade e guardar segredo sob cargo do juramento dos santos evangelhos em que pozerãõ suas maõs os Reverendos padres P.<sup>o</sup> Lupina Fr.<sup>re</sup> e Joseph Cardoso sacerdotes residentes nesta cidade que aqui assinaraõ com a testemunha e com o ditto s.<sup>r</sup> Inq.<sup>or</sup> E eu Joze Carreyra not.<sup>o</sup> o escrevi.

Pedro de Castilho<sup>23</sup>      Fran.<sup>co</sup> João da Silva  
P.<sup>o</sup> Lupina Freyre<sup>24</sup>      Joseph Cardoso

<sup>23</sup> Este Pedro de Castilho, inquisidor de Lisboa e homónimo dum inquisidor-geral e vice-rei do tempo dos Filipes, seria promovido a deputado do Conselho Geral do Santo Officio no ano seguinte, 1656.

<sup>24</sup> Pedro Lupina Freire, então notário da Inquisição de Lisboa e que neste auto figura a título de “honesta e religiosa pessoa”, fora um protegido do anterior inquisidor-geral, D. Francisco de Castro, falecido em 1653. Em 1655, Pedro Lupina preveniu um cristão-novo, de quem recebera dinheiro, que a inquisição ia prendê-lo, permitindo assim a sua fuga. Foi por isso demitido e condenado em 1656 a cinco anos de degredo para o Brasil. Tinha

[28v] *E ida a testemunha para fora, foraõ perguntados os dittos Reverendos padres se lhes parecia que elle falava verdade em seu testemunho e se lhe devia dar credito e por elle[s] foi ditto que sy lhe[s] parecia falava verdade e se lhe devia dar credito E tornaraõ a assinar com o [...] E eu Joseph Carreyra not.<sup>o</sup> o escrevi.*

Pedro de Castilho      P.<sup>o</sup> Lupina Freyre      Joseph Cardoso

Não deu este moço grandes novidades aos inquisidores, excepto o que contou ter ouvido ao seu amo Estevão da Silveira Rosa e à mulher deste, Maria Henriques, filha do Forragaitas, a propósito do extravio das certidoës levadas ao tabelião e que tinham ido parar às mãos dos inquisidores. Essa confidência nada tinha, porém, de incriminatório para os seus amos, muito menos para o Pe. Manuel da Costa, sobre o qual Estevão da Silveira teria dito que não lhe pediria mais certidoës nem que importasse um milhão e que o “levasse o diabo”, parecendo esta exclamação denotar alguma suspeita de deslealdade do jesuíta.

Estes dois últimos interrogatórios, de 27 e 29 de abril de 1655, antecederam nova audiência com o Pe. Manuel da Costa, que ocorreu dali a dias, a 4 de maio. O jesuíta, agora a título de “testemunha”, vinha dar conta do resultado da diligência que os inquisidores lhe tinham “ordenado” ou “encomendado”, a fim de identificar os desconhecidos que o tinham procurado na casa de S. Roque. Note-se que tal ordem ou encomenda não figura no auto da primeira audiência, a 7 novembro do ano anterior, pelo que pode ter sido uma ordem mais recente. Transcreve-se abaixo o auto da audiência com Manuel da Costa a 4 de maio de 1655 (fls. 30r-32r), assinado por três inquisidores, Pedro de Castilho, Luís Álvares da Rocha e Manuel de Magalhães de Meneses.

[30r] *Aos quatro dias do mez de Mayo de mil seis centos ciquenta e cinco anos em Lx.<sup>a</sup> nos estaus e casa do despacho da Santa Inquisição estando os Senhores Inquisidores em audiencia de manhã, mandarãõ vir da sala perante sy ao P.<sup>o</sup> M.<sup>cl</sup> da Costa Religioso da companhia de Jesus morador na casa professa de Sam Roque desta ditto cidade e sendo prez.<sup>te</sup> por diser que vinha declarar o que resultara da diligencia que desta mesa*

também sido tesoureiro da Inquisição até 1652, onde deixou um “alcance” de quase um conto de réis, que foi obrigado a devolver. Regressado do degredo em 1660, Pedro Lupina quis limpar o nome, sustentando que tinha sido injustiçado, sendo por isso ameaçado pelos inquisidores com um novo processo. Partiu então para Roma, alegadamente ao serviço das pretensões dos cristãos-novos portugueses junto da Cúria, mas o Pe. António Vieira, que o conheceu ali pessoalmente por volta de 1673, considerava-o pessoa “terrível”. Tanto Pedro Lupina como António Vieira foram dados como possíveis autores do libelo *Noticias recõnditas do modo de proceder a Inquisição de Portugal com os seus presos*, redigido na década de 1670 e publicado pela primeira vez em português em 1821, mas há sérias objecções a qualquer destas supostas autorias. Vd. CORREIA, Arlindo – *As andanças do Padre Pedro Lupina Freire (1625-1685)*. Acessível em <<https://arlando-correia.com/141212.html>>.

*se lhe ordenara lhe foy dado juramento dos Santos evangelhos em que pos a mão sob cargo do qual assy o prometeo fazer e disse ser de idade de cinquenta e quatro annos.*

*E logo disse que nesta mesa lhe fora encomendado que se certificasse de quem era a pessoa que lhe pedira ou fizera pedir as certidoes que elle testemunha fez duas de sua letra e sinal e tres mais que só assinou em que affirmou que Francisco Gomez Henriques de alcunha o Forragaitas relaxado no Auto passado, cujo confessor, dado por esta mesa [30v] elle testemunha foy morrera cõ mostras e palavras de bom e fiel cristaõ cõ o mais que nellas se contem. E que fazendo elle testemunha dilig.<sup>a</sup> achara por sinais bastantes que o homem que primeira noute lhe foy falar a Sam Roque e pedir as ditas certidoes, ao qual elle testemunha deu a primeira dellas, he P.<sup>o</sup> Lopez Machado cristaõ novo parente do ditto Forragaitas e tem por indubitavel que o ditto P.<sup>o</sup> Lopez foy falar com elle testemunha no ditto particular mandado ou rogado de Estevaõ da Silveira Rosa genro do ditto Forragaitas por quanto depois delle testemunha ter dado a primeira, e assy mais as quatro digo as outras que forão quatro hũa da sua letra e sinal e tres mais que mandaraõ a elle testemunha escritas p.<sup>a</sup> as assinar como assinou, lhe deu o ditto Estevaõ da Silveira em sua propria casa os agradecimentos a elle testemunha de lhe fazer e assinar as ditas certidoes. [31r] Dizendo mais que Joaõ Nunez da Cunha era grande seu amigo e que tambem assinara e confirmara a primeira das ditas certidoes que elle testemunha havia feito = E que o ditto P.<sup>o</sup> Lopez Machado he hum homem pretalhaõ de rosto, e parece de quarenta annos e vive ao arco de Nossa Sra.<sup>a</sup> da piedade decendo do terreiro do Ximenes e tem á porta hũ degrao de pedra = E o ditto Estevaõ da Silveira Rosa he homem que parece de mais de cinquenta annos todo branco, grosso, e tem hũ sinal de ferida em hũa das maçãs do rosto, e vive nesta cidade no terreiro do Ximenes. E mais não disse, e ao costume disse nada e assinou cõ os ditos senhores sendo lhe primeiro lido este seu testemunho que disse estar na verdade. J.<sup>o</sup> [...] o escrevi.*

*Forão presentes ao ler deste testemunho por honestas pessoas os reverendos P.<sup>es</sup> P.<sup>o</sup> Lupina Freire e Joze Cardoso sacerdotes residentes nesta cidade em cuja presença sendo [perguntado] o ditto P.<sup>e</sup> M.<sup>el</sup> [31v] da Costa, se se affirmava no que se contem neste ditto testemunho e estava escrito como elle dice ou se tinha nisso que mudar acrescentar ou deminuir em cousa algũa, disse sob juramento dos s.<sup>tos</sup> evangelhos que recebido tinha tornando a tocar o missal cõ a mão que o dito seu testemunho estava escrito na verldade e era tudo o que nelle se contem e nisso se affirmava e o ratificava e disia de novo*

*se necessario era sem que tenha cousa algũa que emendar acrescentar ou deminuir cousa algũa nem que declarar ao costume, e depois de assy fazer esta ratificação entaõ assinou cõ os ditos senhores e cõ os ditos reverendos P.<sup>es</sup>. [...] o escrevi.*

Pedro de Castilho      Luiz Alvz da Rocha      Manoel da Costa  
M.<sup>el</sup> de Mag.<sup>es</sup> de Meãs.<sup>25</sup>  
P.<sup>o</sup> Lupina Freyre      Joseph Cardoso

*E ido o ditto P.<sup>e</sup> M.<sup>el</sup> da Costa, forão logo ahy perguntados os dittos reverendos Padres se lhes parecia que elle fallava [32r] verdade e merecia credito, e disseram sob cargo do juramento dos santos evangelhos em que poseraõ as mãos que lhes parecia que fallava verdade e merecia credito e tornaraõ a assinar cõ os ditos senhores. J.<sup>o</sup> [...] notario o escrevi.*

Pedro de Castilho      M.<sup>el</sup> de Mag.<sup>es</sup> de Meãs.  
Luiz Alvz da Rocha

Nesta segunda audiência, Manuel da Costa identificou finalmente o desconhecido que meio ano antes, em outubro de 1654, alegadamente o procurara à meia-noite na casa de S. Roque e lhe pedira a primeira certidão. Disse que esse tal se chamava Pedro Lopes Machado, que era cristão-novo parente do Forragaitas e que actuou a mando ou rogo de Estevão da Silveira da Rosa, genro do justicado pela Inquisição. O jesuíta disse que sabia isso porque Estevão da Silveira “em sua própria casa” lhe tinha agradecido as certidões (os inquisidores não lhe perguntaram o que fora fazer a casa do genro do condenado à fogueira). Além de ter fornecido aos inquisidores os nomes, sinais pessoais e moradas dos referidos dois parentes do Forragaitas, Manuel da Costa achou por bem voltar a falar, como na primeira audiência, de João Nunes da Cunha, do qual disse agora ser “grande seu amigo”, repetindo que também ele “assinara e confirmara” a primeira certidão (o que os inquisidores sabiam desde o início). Como da primeira vez, os inquisidores nada lhe perguntaram sobre este seu amigo, cujo nome parecia intimidá-los. Nada mais de relevante se disse nesta audiência, ocorrida seis meses depois da primeira, e com ela se encerram os autos do Pe. Manuel da Costa, que não voltou a ser ouvido nem importunado pela Inquisição.

No ano seguinte, porém, o jesuíta teve de deixar Lisboa. Sabe-se, pela citada denúncia de 1660 do jesuíta Francisco Valente, que o geral da Companhia de Jesus ordenara de Roma, “por muitas cartas”, que o Pe. Manuel da Costa fosse

<sup>25</sup> O inquisidor Manuel de Magalhães de Meneses seria nomeado deputado do Conselho Geral em 1660.

afastado da corte.<sup>26</sup> Assim sucedeu em 1656, ano da morte de D. João IV e ano seguinte a este processo da Inquisição. Manuel da Costa foi transferido para Faro, mas com o cargo de reitor do colégio local da Companhia de Jesus. Se foi castigo, foi muito suave ou até honroso, o que o citado jesuíta denunciante, Francisco Valente, explicou insinuando que o então provincial da Companhia, Bento de Sequeira, responsável pela transferência, retribuía desse modo um favor de Manuel da Costa, “por lhe despachar um parente com el-rei” – um mexerico que sugere a influência pessoal de Manuel da Costa na corte.<sup>27</sup>

Não se sabe exactamente que motivos terão pesado na decisão de afastar Manuel da Costa de Lisboa. Pensa-se que a causa disso poderá ter sido a afoiteza de ter escrito a *Arte* sem dela dar satisfação aos seus superiores e tocando em alguns pontos doutrinários sensíveis para a Companhia de Jesus e para a Igreja em geral.<sup>28</sup> Parece, todavia, plausível que outras causas possam ter concorrido para o mesmo fim, incluindo o caso das certidões. Não se pode excluir que a Inquisição portuguesa tenha denunciado a Roma este caso e pedido o afastamento do Pe. Manuel da Costa de Lisboa, uma vez que foi de Roma que veio a decisão de o afastar. O protagonismo pessoal de Manuel da Costa, por força do seu valimento junto de figuras da corte, pode também ter sido julgado nocivo pela própria Companhia de Jesus ou alguma facção dela. Durante o reinado de D. João IV, vários jesuítas serviram de conselheiros do rei e confessores da família real, incluindo o Pe. António Vieira, mas no seio da Companhia havia facções e divergências tanto em matéria religiosa como política, dando motivo a denúncias entre confrades, não só internamente, como também para o exterior, o que era menos natural. Em janeiro de 1649, pouco antes da publicação do alvará de D. João IV de 6 de fevereiro, António Vieira foi denunciado à Inquisição por um seu confrade, Martim Leitão, que o acusou de possuir livros pouco católicos. Um ano depois, o mesmo e outro jesuíta, Pedro de Almeida, voltaram a denunciá-lo, por ter trazido livros proibidos do estrangeiro.<sup>29</sup>

### 3. O que o processo de Manuel da Costa traz de novo à sua biografia

A informação mais importante que os autos de 1654-1655 revelam sobre o Pe. Manuel da Costa é a sua relação com o “grande amigo” João Nunes da Cunha. Nos depoimentos que prestou aos inquisidores, Manuel da Costa

<sup>26</sup> GOMES, J. Pereira - Op. cit., p. 43. Ver aqui o Apêndice 1.

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas - Op. cit.,

<sup>29</sup> AZEVEDO, J. Lúcio de - *História de António Vieira*, t. I, Lisboa: Liv. Clássica Editora, 1918, pp. 168-169.

referiu-se por três vezes a ele, parecendo ter usado o seu nome como um escudo perante a Inquisição. Poderá ser João Nunes da Cunha um personagem-chave para se entender o valimento de Manuel da Costa na corte joanina, influência que valeu ao jesuíta um remoque sarcástico de um confrade adverso, que lhe chamava, por o achar muito confiado, “o senhor de todos nós”.<sup>30</sup> Sabíamos, pela leitura da *Arte*, que o seu autor era um adepto entusiástico de D. João IV e que o manuscrito da obra fora por ele “oferecido” ao rei e ao príncipe D. Teodósio. Sabia-se também que Manuel da Costa tinha aceitação na corte, conseguindo influir na obtenção de despachos ou mercês. Pelos presentes autos ficamos a saber que estava ligado por amizade e cumplicidades a João Nunes da Cunha, um nobre “muito acreditado” junto do rei e muito próximo do príncipe D. Teodósio (e, na década de 1660, do infante D. Pedro). Dele se disse já aqui que desempenhou importantes cargos militares e políticos no reinado de D. João IV, na regência de D. Luísa de Gusmão e, inclusive, na fase final do reinado de Afonso VI, quando foi nomeado vice-rei da Índia (1665) e feito 1.º conde de S. Vicente (1666). Diga-se que, segundo o insuspeito autor da *Anti-catástrofe*, a nomeação do vice-rei inscrevia-se no propósito do governo de Castelo Melhor de afastar da corte os “espíritos mais vivos” que rodeavam o infante D. Pedro: “Deu-se o vice-reinado a João Nunes da Cunha por se saber que também andava semeando as mesmas cizânias prejudiciais a eles [os validos de Afonso VI] e ao rei”.<sup>31</sup>

Os autos do processo de Manuel da Costa não permitem explorar senão a faceta do caso que a Inquisição de Lisboa neles deixou registada, não se dispondo de outros testemunhos directos. Como a Inquisição não chamou João Nunes da Cunha a depor, não sabemos qual terá sido o seu papel na história das certidões, isto é, se a iniciativa de as passar partiu dele, do Pe. Manuel da Costa ou de uma combinação dos dois. Num passo do seu primeiro interrogatório pela Inquisição, o jesuíta disse que ia falar com João Nunes da Cunha para tentar saber quem era o desconhecido solicitante das certidões, insinuando assim que o seu amigo sabia mais do que ele. O certo é que ambos, o religioso e o cortesão, se dispuseram a ajudar os herdeiros de Francisco Gomes Henriques, o Forragaitas, na tentativa de obter a isenção de confisco dos bens do condenado ao abrigo do referido alvará de 1649 que, como se disse já, era contestadíssimo pela Inquisição, que via nele um ataque directo ao tribunal da fé, à sua jurisdição e, em particular, às suas receitas.

O alvará de 6 de fevereiro de 1649 fora inspirado, desde 1646, pelo Pe. António Vieira e apoiado em reuniões de teólogos e canonistas jesuítas havidas

<sup>30</sup> GOMES, J. Pereira - Op. cit., p. 43. Ver aqui o Apêndice 1.

<sup>31</sup> *A Anti-catástrofe – Historia d’elrei D. Affonso 6.º de Portugal*, Porto, 1845, pp. 310-311.

na casa professa de S. Roque.<sup>32</sup> Curiosamente, um dos jesuítas empenhados na sustentação teológica e jurídica do alvará foi Francisco Valente<sup>33</sup>, que cremos ser o mesmo que em 1660 denunciou Manuel da Costa no citado documento enviado para Roma. O alvará de fevereiro de 1649 estava intimamente relacionado com a companhia de comércio do Brasil, criada no mês seguinte, para a qual Vieira aconselhara o rei a angariar capitais dos cristãos-novos residentes em Portugal ou exilados na Europa. Um dos modos de obter esses capitais era vincular, através de um “contrato oneroso”, a isenção de confisco dos bens dos cristãos-novos condenados ao investimento por estes na companhia. Assim, para a Inquisição, o que estava em causa nas certidões de Manuel da Costa e João Nunes da Cunha não seria só, nem tanto, a desautorização implícita da condenação do Forragaitas, mas o que elas pressupunham ou significavam numa matéria extremamente sensível para os inquisidores. Por detrás daquelas certidões perfilava-se o alvará de 1649 e, com ele, a política joanina e vieiriana de captação dos capitais de cristãos-novos para a companhia de comércio do Brasil e, inclusive, para a falada criação de uma nova companhia para a Índia, que a *Arte de Furtar* defende expressamente, além de louvar a companhia do Brasil.<sup>34</sup> Esta política, como se sabe, ruiu após a morte de D. João IV, implicando a revogação pela rainha regente, em 1657, do alvará de 1649, abominado pela Inquisição e que fora mesmo condenado por um breve do papa Inocêncio X. Seguir-se-ia, dali a poucos anos, o triunfo (provisório) dos partidários do rei Afonso VI e do conde de Castelo Melhor sobre os partidários da rainha regente, que pretendiam promover a sucessão da coroa pelo infante D. Pedro, perante a notória incapacidade de Afonso VI. Uma consequência do golpe palaciano de 22 de junho de 1662, que instalou Castelo Melhor no poder, foi o desterro de uma série de partidários da rainha regente e, entre eles, João Nunes da Cunha e o Pe. António Vieira, ambos desterrados para o Porto.<sup>35</sup>

Um dado importante sobre João Nunes da Cunha é a “grande amizade” que o ligava ao Pe. António Vieira, revelada por J. Lúcio de Azevedo.<sup>36</sup> Conheciam-

<sup>32</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas - Op. cit., p. 258.

<sup>33</sup> Francisco Valente foi um dos cinco jesuítas signatários de um documento de 29 de agosto de 1647 em apoio da doutrina do futuro alvará de 1649, intitulado *Se pode sua majestade conceder liberdade de comércio*, tentando provar que era lícito “conceder liberdade de comércio assegurando os mercadores que nenhum direito ou fazenda [lhes seria] tomada para o fisco por crime algum [...] ainda que seja de heresia” – citado por MATTOS, Yllan de – *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Niterói: UFF, 2013, p. 103. Tese de Doutoramento.

<sup>34</sup> *Arte de Furtar*, cap. XXIV, “Dos que furtam com unhas temidas”. Veja-se uma síntese sobre estas questões em TAVARES, Pedro Vilas Boas, op. cit., pp. 258-259.

<sup>35</sup> COELHO, A. Borges – Op. cit., p. 98, e PAIVA, José Pedro – Op. cit., p. 156. Vieira passaria depois para Coimbra, onde a Inquisição lhe organizou o conhecido processo que terminaria pela sua condenação.

<sup>36</sup> AZEVEDO, J. Lúcio de – *Cartas do Padre António Vieira*. Lisboa: Liv. Clássica Editora, 1918. No tomo II das Cartas há muitas referências a João Nunes da Cunha e algumas missivas que Vieira lhe escreveu. Vd. também, do

se pessoalmente, encontraram-se muitas vezes, foram ambos desterrados para o Porto por Castelo Melhor em 1662-1663 e partilhavam ideias políticas, nomeadamente a respeito dos cristãos-novos e da Inquisição. Em 1762, João Nunes da Cunha preveniu Vieira de que um “valentão” assalariado de Afonso VI teria sido enviado ao Porto para o matar.<sup>37</sup> Em cartas escritas de Roma em 1670 e 1671, o Pe. António Vieira falará a Duarte Ribeiro de Macedo sobre o comum amigo João Nunes da Cunha, falecido em Goa em novembro de 1668. Numa delas, dizia: “Bem conheço quanto perdeu a nossa verdadeira política, em quem tanto contra minha vontade quis ir morrer à Índia”.<sup>38</sup> Noutra, referindo-se a um “projecto” de João Nunes da Cunha respeitante aos cristãos novos e à Inquisição, sobre o qual conversara amiúde com Vieira e que Duarte Ribeiro de Macedo também conhecia, dizia: “Ouvi-o discorrer muitas vezes nesta matéria, com o mesmo juízo que fazem em Roma não só os políticos, senão os mais letrados e timoratos religiosos, abominando com execrações tremendas o que nós temos por sacratíssimo”.<sup>39</sup>

Se sabemos dos laços de amizade que uniam João Nunes da Cunha tanto a António Vieira como a Manuel da Costa, continuamos a ignorar que espécie de relacionamento poderá ter existido entre os dois jesuítas, ambos pregadores e, durante anos, ambos residentes em Lisboa. Apenas se conhece o sarcasmo corrosivo com que a *Arte de Furtar* troçou de António Vieira, sem o nomear, a propósito da proposta deste de se entregar Pernambuco aos holandeses.<sup>40</sup> Não obstante, algumas ideias expostas na *Arte* seriam certamente partilhadas por Vieira, ainda que nos seus sermões as abordasse de maneira bem diferente (seria a este respeito instrutivo um estudo comparativo da *Arte*, de 1652, e do *Sermão do Bom Ladrão*, de 1655). O mesmo já não se pode dizer a respeito das posições da *Arte* sobre a Inquisição, que Vieira jamais subscreveria.

#### 4. As posições ambíguas do Pe. Manuel da Costa perante a Inquisição

Uma grande questão que o processo do Pe. Manuel da Costa vem suscitar prende-se com o facto de o autor da *Arte de Furtar*, inventariando todas as formas de roubo e desmascarando todas as “unhas”, não só se absteve de acusar a Inquisição desse pecado (acusação que, é certo, seria sempre uma

mesmo, *História de António Vieira*. Lisboa: Liv. Clássica Editora, 1918-1920.

<sup>37</sup> AZEVEDO, J. Lúcio de – *História de António Vieira*. Op. cit., t. II, pp. 11-12.

<sup>38</sup> AZEVEDO, J. Lúcio de – *Cartas do Padre António Vieira*. Op. cit., t. II, p. 304.

<sup>39</sup> Idem, p. 399.

<sup>40</sup> *Arte de Furtar*, cap. XXIX (p. 209 de ed. crítica de Roger Bismut, publicada pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda em 1991). Para vários autores, a prova definitiva de que não poderia ter sido António Vieira o autor da *Arte* está precisamente nesse trecho.

ousadia impensável), como, bem pelo contrário, incluiu na obra um capítulo encomiástico sobre o Santo Ofício, enaltecendo-o, justificando-o e defendendo os seus interesses, muito especialmente na questão do confisco dos bens dos hereges (cap. XL da *Arte*). Como interpretar, então, o facto de Manuel da Costa ter em 1654 passado aquelas certidões que, além de desafiarem a sentença dos inquisidores no processo do Forragaitas, se destinavam a obter a isenção de confisco dos bens do condenado, um assunto que tinha nesse momento a Inquisição portuguesa e Roma em pé de guerra com o rei D. João IV?<sup>41</sup> Estaremos perante um personagem vacilante, um carácter movediço, sem constância de princípios? (Excluída está aqui a hipótese de Manuel da Costa não ser o autor da *Arte de Furtar*).

Vejamos, antes de mais, o que sustenta a *Arte de Furtar* a respeito da Inquisição e do confisco dos bens dos hereges. O assunto surge no parágrafo final do cap. XXXIX, “Dos que furtam com unhas bentas”. Haveria, diz o autor, uma queixa “que anda mal enfarinhada com ressaibos de unha benta”, segundo a qual o Santo Ofício arrecadava tudo o que era confiscado aos hereges, excedendo até o que necessitava para os seus gastos, e nada sobejava para Sua Majestade, que, “por sua grande piedade”, oferecia tudo aos inquisidores. O autor, porém, omite aqui uma queixa muito mais disseminada no séc. XVII, que inclusive aparece mencionada em denúncias de conversas privadas que chegavam aos inquisidores. Essa queixa, murmurada por gente do povo, religiosos e até cónegos, era a de que a Inquisição perseguia falsos hereges para se apropriar dos seus bens e se financiar com eles, sendo, pois, um tribunal interesseiro.<sup>42</sup> De facto, uma importante fonte de receita da Inquisição no séc. XVII eram os confiscos, embora dispusesse de outras, umas eclesiásticas, outras asseguradas pela fazenda real, como a tença proveniente do comércio do tabaco.<sup>43</sup> Entre muitas outras coisas, o Forragaitas foi acusado de ter dito que os inquisidores “queriam presos ricos para lhes comerem as fazendas”<sup>44</sup> Manuel Fernandes Vila Real, preso em 1649 e condenado à morte em 1652, também foi acusado de ter dito que os inquisidores viviam à custa dos bens confiscados.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Para uma apreciação global desse conflito, vd. MATTOS, Yllan de - “A batalha pela custódia do confisco dos bens dos hereges (1649-1657)”, *História* (São Paulo), vol. 40, 2021.

<sup>42</sup> No artigo citado na nota anterior, Yllan de Mattos dá alguns exemplos destas queixas, tiradas dos arquivos da Inquisição. Vd. também, do mesmo autor, *A Inquisição contestada: críticas e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*, op. cit., pp. 74-119.

<sup>43</sup> LOPES, Bruno - *Para além dos Fisco: receitas dos tribunais do Santo Ofício português (1640-1773)*. In LOPES, Bruno; JESUS, Roger Lee de - *Finanças, Economia e Instituições no Portugal Moderno (séculos XVI-XVIII)*. Coimbra: IUC, 2019, pp. 171-200.

<sup>44</sup> BAIÃO, António - *Op. cit.*, p. 217.

<sup>45</sup> ABREU, Ilda Soares de - *Manuel Fernandes de Vila Real: vida e morte pela causa da Restauração*. «Promontoria», ano VI, n.º 6, 2008, pp. 281-289.

Em 1657, o embaixador em Paris, Francisco de Sousa Coutinho, em carta à rainha regente, repetia a acusação: os inquisidores “apossavam-se da fazenda dos réus para a desfrutarem e não, como diziam, para os converter”.<sup>46</sup> Ora a esta queixa precisa, então muito disseminada, não responde a *Arte de Furtar*, nem sequer a menciona.

Como a queixa “mal enfarinhada”, tal como ela é formulada na *Arte*, era “muito delicada, com ser pesada”, o autor decidiu consagrar-lhe, para a desmentir, todo o cap. XL, intitulado “Em que se responde aos que ao Fisco chamam Visco”. Começa por historiar muito sumariamente a criação do Santo Ofício em Portugal no séc. XVI, dizendo que D. João III o pedira ao papa Clemente VII, em 1531, por constatar que os judeus se baptizavam apenas para fugirem às penas das leis antijudaicas vigentes, continuando não só a professar a lei de Moisés publicamente, mas inclusive a ensiná-la aos cristãos-velhos. Confirmada em 1536 pelo papa Paulo III, a Inquisição portuguesa, diz a *Arte*,

*até hoje dura e durará, com o favor Divino, por todos os séculos, porque a este Santo Tribunal se deve a inteireza da Fé e reformação de costumes com que este Reino floresce em tempos tão calamitosos, que abrasam todo o Orbe Cristão com corrupções e heresias.*<sup>47</sup>

Passando de imediato à questão dos confiscos, justifica a sua existência alegando uma relação de causa a efeito entre a cobiça das riquezas e o aumento da heresia:

*A maior pena que têm os Hereges, além da de morte, é a que lhes executa o Fisco, da confiscação e perda de todos os seus bens; e é muito justa, porque as heresias nascem e cevam-se com a cobiça das riquezas, com as quais se fazem os Hereges mais insolentes e pervertem outros, e com lhas tirarem ficam mais enfreados.*

Segue-se a afirmação categórica de que “só o Sumo Pontífice pode aplicar os bens confiscados a quem lhe parecer mais conveniente, porque é causa meramente Eclesiástica”. O autor usa aí uma formulação particularmente agradável aos ouvidos da Inquisição e dos papas. Acrescenta, todavia, que em Espanha e Portugal, por “particular concessão” dos papas, os bens confiscados

<sup>46</sup> AZEVEDO, J. Lúcio de - *História dos Cristãos-Novos Portugueses*. Lisboa: Liv. Clássica Editora, 1922, pp. 276-277.

<sup>47</sup> As citações provêm do texto da edição crítica da *Arte de Furtar* por Roger Bismut (Lisboa: INCM, 1991). Actualizou-se a ortografia e a pontuação, mantendo-se o uso das maiúsculas.

aos leigos “pertencem aos reis” (de facto, pertenciam-lhes já pelas Ordenações do reino). Nisto coincide, em parte, o autor da *Arte* com o alvará de 6 de fevereiro de 1649, em que o rei declara que os bens confiscados, desde o dia do crime cometido, pertencem ao seu real Fisco. Esse princípio teórico não era abertamente contestado pela Inquisição, mas na prática as coisas passavam-se diferentemente, porque desde o séc. XVI existia um conflito recorrente entre o direito eclesiástico e o régio sobre o destino a dar às confiscações.<sup>48</sup>

Vêm seguidamente três alegadas “conclusões” daquilo que o autor acima enunciara. Primeira, que “os Príncipes seculares não podem remitir aos Hereges as penas do Direito Canónico, nem do costume Eclesiástico, nem ainda das leis que os mesmos Príncipes puseram, se forem aprovadas pela Igreja, porque pela aprovação ficam Eclesiásticas.” Segunda, que “não podem os Inquisidores remitir os bens confiscados sem consentimento do Príncipe, porque lhos concedeu o Papa ao seu Fisco; mas o Papa pode, porque é senhor supremo”. Terceira conclusão, que

*depois de dada sentença, de tal maneira ficam os bens confiscados sendo próprios do Príncipe pela doação do Papa, que pode deles dispor e dá-los a quem quiser, mas que seja<sup>49</sup> aos mesmos Hereges a quem se tomaram, depois de reconciliados; mas, antes de reconduzidos, não podem<sup>50</sup>, pelas três razões que ficam tocadas: que com as riquezas se cevam e crescem as heresias, e os Hereges se fazem insolentes e pervertem outros, e também porque é causa Eclesiástica e não têm direito aos bens que lhes não estão ainda sentenciados.*

Destas três conclusões colhe o autor uma “consequência certa”, a saber, que

*a confiscação é pena Eclesiástica e que, como tal, não pode o Príncipe secular impedir a execução dela sem licença do Sumo Pontífice, que lha pode dar como Senhor Supremo da Lei, que tem domínio alto sobre tudo.*

Esta afirmação é aparentemente idêntica à posição da Inquisição portuguesa e de Roma no litígio que mantinham naqueles anos com D. João IV em torno

<sup>48</sup> Diversas concessões reais, como perdões, isenções, etc., negociadas com os cristãos-novos desde o reinado de D. Sebastião “provocaram reacções por parte do Santo Ofício que procurava neutralizá-las ou reduzir-lhes o alcance, ora invocando a primazia do direito canónico que se entendia lesado, ora apelando para a desaprovação pontifícia” (SIQUEIRA, Sónia A. – *A Inquisição portuguesa e os confiscos*. «Revista de História». (USP, S. Paulo), vol. 40, n. 82, 1970, pp. 323-340).

<sup>49</sup> Entenda-se: *nem que seja*.

<sup>50</sup> Entenda-se: *não pode* (o Príncipe)

do alvará de 1649, mas a afirmação do autor da *Arte* também não exclui que o rei pudesse dispor como entendesse dos bens confiscados *depois de executada a confiscação*.

Por sua vez, o ambíguo alvará de 1649, pretendendo contornar as objecções da Inquisição fundadas no direito canónico e na jurisdição do papa, ordenava que os bens e fazendas das pessoas de nação presas ou condenadas pelo Santo Ofício pelos crimes de heresia, apostasia ou judaísmo “não sejam sequestrados e inventariados ao tempo das prisões nem sejam incorporados em meu Real Fisco ao tempo das sentenças condenatórias, não deixando, porém, de se declarar neles a pena de confiscação em que por direito incorreram os delinquentes”.<sup>51</sup> Ou seja, o rei declarava não ser sua tenção revogar a sentença da Inquisição nem perdoar a pena de confiscação, mas suspendia de imediato o sequestro e inventário dos bens confiscados e a sua incorporação no real fisco, podendo os condenados dispor deles livremente, o que na prática equivalia à não execução do confisco.

Das considerações que o autor acima teceu, forma seguidamente um raciocínio ou “argumento”, com que vai responder à tal queixa “com ressaibos de unha benta”, que o levou a escrever o capítulo XL da *Arte*. Começa o “argumento” assim:

*Os Reis em Portugal são Senhores dos bens confiscados, depois de sentenciados, de tal maneira, que os podem dar até aos mesmos Hereges reconciliados; ergo a fortiori, poderão dar a administração e domínio dos tais bens absolutamente aos Senhores Inquisidores, para que os gastem como melhor lhes parecer; e que lhes tenham dado este poder é notório, e se prova do facto e da permissão contínua, sem repugnância nem contradição.*

Na realidade, a afirmação de que os reis, depois da sentença da Inquisição, são senhores dos bens confiscados e que até os podem devolver aos *heresges reconciliados* volta a colocar o poder de decisão nas mãos dos inquisidores, porque sem decisão deles nenhum penitente era *reconciliado*. A razão jurídica para a Inquisição negar a reconciliação de um réu era que ele fosse simulado e falso arrependido ou que a sua confissão não fosse sincera, questões de que só os inquisidores eram juízes. O próprio alvará de 6 de fevereiro de 1649 abria uma excepção à isenção de confisco, excluindo do gozo dela os condenados “que morrerem impenitentes, com pertinácia em seus erros judaicos ou heresia, não confessando nossa Santa Fé Católica, aos quais, sendo condenados como tais,

<sup>51</sup> Alvará de 6 de fevereiro de 1649, in *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa – 1648-1657*. Compil. Por SILVA, J. J. de Andrade e. Lisboa, 1856, pp. 27-29.

serão então confiscados seus bens”.<sup>52</sup> Porém, era exclusivamente aos inquisidores que cabia decidir se o réu era impenitente ou não. Assim, sentenciaram o réu Forragaitas à morte por “herege, apóstata, convicto, negativo e relapso”, apesar de ele se ter sempre reclamado católico até ao momento da sua execução.

A segunda parte do citado “argumento” é que é a essencial, sustentando aí que os reis portugueses *podiam* (isto é, deveriam, embora não obrigados a isso) entregar absolutamente a administração e domínio dos bens confiscados à Inquisição, dando assim continuidade a uma “notória” prática do passado, da qual os reis nunca se teriam desviado (o que não era verdade). E como se a razão da duvidosa tradição não fosse suficiente, o autor da *Arte de Furtar* enumera outras:

*Ainda que a massa do Fisco é muito grande, não são menores os gastos da sustentação dos penitentes, das agências de seus pleitos, das fábricas dos edifícios, dos ordenados dos Ministros, das máquinas dos cadafalsos e mil outras cousas que empresas tão grandes trazem consigo, que é fácil conhecê-las e dificultoso julgá-las, porque o menos que aqui se pondera é o que vemos, e o mais o que se nos oculta com o eterno segredo, alma imortal do Santo Ofício. Nem se pode presumir que haja esperdiços onde há tanta exacção e pureza de consciências, que apuram o mais delicado da nossa Santa Fé; antes se pode ter por milagre o que vemos e experimentamos, que só com a confiscação dos réus se sustente máquina tão grande, tão ilustre e tão poderosa! E dado que passe alguns anos a receita além da despesa, sucedem outros em que a despesa excede os bens confiscados, e a providencia económica iguala as balanças de um ano com os contrapesos do outro; e vimos a concluir que tudo o que se pode metafisicar de sobejos, é pequena remuneração para tão grandes merecimentos.*

O autor continua, depois, a sua justificação, numa toada de glorificação da Inquisição e da acção dos inquisidores, perante os quais “fazemos pouco, os que os vemos, quando não lhes falamos de joelhos”. Seguem-se as razões dessa enorme gratidão pelo serviço dos inquisidores – que são também as razões para os reis lhes entregarem todo o produto das confiscações:

*O que em nós executam bem se deixa ver na reformation dos vícios, na extinção das heresias e no aumento das virtudes. Seria Portugal uma charneca brava de maldades, seria uma sentina de vícios, seria uma*

<sup>52</sup> Idem.

*Babilônia de erros, se o Santo Ofício não vigiara as maldades, não castigara os vícios e não extinguiu os erros. É Portugal um Promontório comum de todas as Nações; nele entram e saem continuamente os hereges do mundo, sem que os vícios das Nações nos danem, sem que os erros das heresias se nos peguem. Não há Reino nem Província da Cristandade que se possa gabar de intacto nesta parte, só Portugal persevera ileso. A quem se deve tão gloriosa fortuna? Ao Santo Ofício, que tudo atalha vedando livros, açamando Seitas, castigando erros e melhorando tudo. E vendo os Reis Sereníssimos de Portugal a importância de tão grande serviço como a Deus e à República fazem tão fiéis Ministros, não fizeram muito em lhes largarem todo o Fisco à sua disposição.*

O capítulo termina invocando o exemplo de Filipe II de Espanha, que mostrava grande consideração e gratidão pelos inquisidores, “trinta clérigos” que lhe mantinham os seus reinos “tranquilos e católicos”. E ao autor de concluir:

*por isso afoutamente concluo que cada um diz da feira como lhe vai nela. Quero dizer que só gente suspeita poderá grunhir onde desapassionados cantam a gala e o parabém ao Santo Ofício, com os vivas que merece.*

Uma constatação que ressalta da leitura deste capítulo é a da sua ambiguidade, como se o autor pretendesse agradar simultaneamente ao rei e aos inquisidores ou, pelo menos, não desagradar a nenhum deles. Tenta, de facto, corroborar simultaneamente as posições, contrárias entre si, do rei e dos inquisidores no conflito então em curso sobre a isenção de confisco. Proclama o direito do rei de dar os bens confiscados a quem quiser, inclusive aos hereges a quem foram tirados, mas limita, de facto, esse direito com as prerrogativas dos inquisidores e do papa. Defende ainda que o rei deveria entregar a totalidade dos bens confiscados à Inquisição, que tão meritório serviço prestava. A resultante deste emaranhado de considerações acaba, assim, por pender para o lado da Inquisição, o que poderá ser interpretado como uma crítica implícita ao alvará de 1649.

O historiador Pedro Vilas Boas Tavares, analisando o elogio de Manuel da Costa ao Santo Ofício, é de opinião que ele o fez sobretudo para se “sangrar em saúde”, isto é, por cautela, como forma de cativar uma influente “opinião pública” (com aspas no original) para as teses da sua obra, que tocava muitas matérias melindrosas.<sup>53</sup> Sustenta o mesmo historiador que, na polémica sobre a

<sup>53</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas - Op. cit., p. 258.

autoria da *Arte*, se enfatizaram excessivamente, à luz do cap. XL, as diferenças de opinião entre o autor da obra e o Pe. António Vieira, como forma de negar a autoria deste. Tavares salienta, em sentido contrário, os trechos em que o autor da *Arte* afirma o direito do rei de usar livremente os bens confiscados aos hereges e lembra que, no cap. XXIII, Manuel da Costa coincide com a posição de Vieira, defendendo com entusiasmo a companhia de comércio do Brasil e a criação de uma nova para a Índia. Ora estas companhias estavam intimamente relacionadas com o alvará de 1649 e eram por isso igualmente alvo dos “escrúpulos” de “zelosos críticos”, ou seja, dos inquisidores, cujos argumentos o dito cap. XXIII da *Arte* refuta com vigor.<sup>54</sup>

É lícito interrogarmo-nos sobre a sinceridade do elogio de Manuel da Costa ao Santo Ofício, atendendo nomeadamente ao clima de medo, suspeições e acusações que o “santo tribunal” fomentava em quase todas as esferas da sociedade, originando inclusivamente denúncias contra jesuítas, como foi o caso, por esses mesmos anos, de António Vieira. Um meio de Manuel da Costa prevenir qualquer suspeita a seu respeito poderia realmente ser “cantar a gala e o parabém ao Santo Ofício, com os vivas que merece”, para usar as palavras da *Arte de Furtar*. Pode objectar-se, todavia, que o elogio vai longe demais e parece demasiado convicto e fundamentado para se poder considerar um mero estratagem defensivo. Em todo o caso, a tese da duvidosa sinceridade do cap. XL da *Arte* sai agora reforçada pelo caso das certidões de 1654, em que a actuação de Manuel da Costa é, sob vários aspectos, dificilmente conciliável com o ditirambo à Inquisição que escrevera dois anos antes.

Amíguo foi também o comportamento de Manuel da Costa no caso das certidões, se atentarmos no modo pressuroso como o jesuíta, chamado à Inquisição e admoestado, se prontificou de imediato a recuperar as ditas certidões junto dos tabeliães e entregá-las aos inquisidores, com a promessa de que tal não voltaria a acontecer. É impossível saber se houve nesse acto arrependimento sincero ou um mero recuo forçado pelo medo das consequências. A hipótese de que tudo não teria passado de um engano seu, tal como o jesuíta tentou justificar-se perante o tabelião Andrade, não tem verosimilhança alguma. Manuel da Costa sabia bem que as certidões lhe tinham sido pedidas para tentar livrar de confisco os bens sequestrados ao condenado Forragaitas e disse-o claramente aos inquisidores, perante os quais não ousou pretender que tinha sido “enganado”.

O confrade denunciante Francisco Valente chamou a Manuel da Costa “homem atreído” (falso, desleal ou pérfido), que se fazia da Beira ou do Alentejo consoante lhe convinha (ver o Apêndice 1). Tal juízo pode ser fruto de

<sup>54</sup> Idem, p. 259.

uma antipatia pessoal, mas não deixa de apontar para a ambiguidade de atitudes que aqui se assinalou a Manuel da Costa. Alguma ligeireza de carácter, quicã leviandade (veja-se o caso de uma hipotética difamação que terá cometido, aqui relatado no Apêndice 2) poderia igualmente explicar certas atitudes questionáveis do Pe. Manuel da Costa. Mas a personalidade forte, opiniosa do autor da sátira mordente que é a *Arte de Furtar* não deixa presumir que Manuel da Costa fosse um inconstante, vogando ao sabor de interesses contraditórios. Seria porventura mais acertado ver nas suas ambiguidades um reflexo da indecisão de debates muito acesos então em curso, quer entre representantes dos vários poderes do renascente Estado lusitano, quer no seio da Igreja e da própria Companhia de Jesus. O caso do alvará de 6 de fevereiro de 1649, peça fulcral nesta história e fonte de muitas discórdias, é a esse título eloquente. A lei foi muito contestada desde o início, não foi eficaz para o fim a que se destinava (a angariação de capitais para as companhias de comércio) e acabou por ser revogada meses depois da morte de D. João VI, por pressão não só da Inquisição como também dos conselhos de Estado e da Fazenda.<sup>55</sup> Não custaria admitir a hipótese de que Manuel da Costa, presumivelmente afastado, também nesse ponto, das posições de António Vieira e outros jesuítas (como Francisco Valente), tivesse feito suas as reservas que a lei suscitou na própria corte joanina.

## APÊNDICE 1

**Trecho relativo a Manuel da Costa de um documento do jesuíta Francisco Valente, enviado para Roma em 1660, contendo queixas e denúncias sobre confrades seus.**<sup>56</sup>

*Pouca rezão tem o P. Manuel da Costa de tratar dos outros, tendo tanta rezão para tratar de si; mas causa compaixão sua pouca modéstia e menos juízo. O P. Rui de Melo lhe chama, por muito confiado, o senhor de todos nós.*

*Compôs o P. Manuel da Costa uma Arte de Furtar, que deu a el-rei e*

<sup>55</sup> FREITAS, Gustavo de – *A Companhia Geral do Comércio do Brasil (1649-1720)* (II). «Revista de História». (USP, S. Paulo), vol. 3, nº 7 (1951), pp. 85-110, especialmente pp. 97-98.

<sup>56</sup> Transcrito de GOMES, J. Pereira – *Op. cit.*, p. 43, onde se revela ter sido o jesuíta Francisco Valente o autor deste documento. Francisco Valente, que viria a falecer em 1662, leccionou Teologia, Retórica e Filosofia em Coimbra e Évora, foi reitor dos colégios de Braga e Coimbra, prepósito da casa professa de S. Roque em Lisboa e era também considerado uma autoridade em Direito Canónico e Civil, tendo publicado em 1654, em Paris, um tratado em latim sustentado a concordância dos dois direitos (RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*. Tomo terceiro, *A Província Portuguesa no Século XVII (1615-1700)*. *Op. cit.*, vol. I, pp. 78 e 180-181). Francisco Valente foi também um apoiante do alvará de 6 de fevereiro de 1649, revelando sintonia com os projectos apresentados pelo Pe. António Vieira a D. João IV sobre o mesmo assunto.

*foi cousa célebre neste reino, discorrendo por todos os officios e tribunais, sem a nada disto se dar satisfação. Mandou o P. Geral, por muitas cartas, fosse tirado desta corte o P. Manuel da Costa. O P. Bento Sequeira<sup>57</sup> o tirou e, por lhe despachar um parente com el-rei, o fez reitor do Algarve.*

*Feito reitor do Algarve, fez uns papéis em que publicava falara um pássaro a um rústico, que chamavam o Pincho. Vem com os papéis à Congregação<sup>58</sup> perturba a corte de sorte que prenderam o homem nesta corte; o qual se defendeu com dizer que tal cousa não dissera. E o reitor da Companhia<sup>59</sup> infamado, sem haver satisfação a nada.*

*É finalmente o P. Manuel da Costa homem atreído, tanto assim que se fazia da Beira, e de Alentejo, quando lhe servia. O P. Nuno da Cunha<sup>60</sup> não o queria aqui; com força o meteu o P. Miguel Tinoco<sup>61</sup>. Não há negócio que não faça, mas todos dizem ser de gente que tem; ele diz serem serviços de Deus. Mas sendo um pobretão por seus pais, quem lhe dá tanto dinheiro quanto mostra ter? E os doces que se lhe acharam, quando daqui partiu para o Algarve, quem lhos deu? Tudo são traças. Mas escrevia o P. Garafa que com ele não montavam cartas que não traziam razão. Com o que este Padre disser se deve ir atento, por ser livre e atrevido.*

## APÊNDICE 2

### O caso do Pincho, do pássaro falante e do Pe. Manuel da Costa

O Pe. Manuel da Costa, que foi reitor do colégio de Faro entre 1656 e 1659, foi acusado, na denúncia enviada para Roma em 1660 pelo seu confrade Francisco Valente, de ter irresponsavelmente divulgado um escrito seu que teria resultado na prisão de um rústico algarvio chamado Pincho. O escrito em causa aludia à suposta fala de um pássaro ao referido Pincho, o qual por sua vez negou que tivesse dito “tal cousa” (vd. o terceiro parágrafo do documento do Apêndice 1).

No seu artigo publicado 1965, J. Pereira Gomes alude à acusação de Francisco Valente, comentando-a assim:

*O outro caso, do Diálogo entre um pássaro e um rústico, também só*

<sup>57</sup> Então provincial da Companhia de Jesus.

<sup>58</sup> Refere-se à congregação provincial da Companhia de Jesus, ocorrida em Lisboa em março de 1658 (vd. J. Pereira Gomes, op. cit., p. 43).

<sup>59</sup> Refere-se a Manuel da Costa, então reitor do colégio de Faro da Companhia de Jesus.

<sup>60</sup> Então prepósito da casa professa de S. Roque.

<sup>61</sup> Provincial da Companhia de Jesus.

*o traz para concluir que, tendo o homem [Pincho] podido negar quanto lhe atribuíam, ficara o reitor de Faro desacreditado e impune. (Releva-se o valor da informação, pois confirma a facilidade do escritor e a queda para a sátira).<sup>62</sup>*

J. Pereira Gomes não dispunha, aparentemente, de mais informação sobre o caso do Pincho. O que faz aqui é dar por boa a versão de Francisco Valente e tentar atenuar a alegada leviandade do reitor de Faro, Manuel da Costa, atribuindo-a aos seus dotes para a escrita e para a sátira.

Veamos os factos que pudemos documentar sobre o caso em apreço. A principal fonte consultada é o processo n.º 4794 da Inquisição de Lisboa (ANTT), intitulado “Culpas contra Bertholameu Vaz Pincho morador na freguezia de São Bertholameu de Missines Reyno do Algarve”. Fonte acessória é o romance histórico *Um Ano na Corte*, de Andrade Corvo<sup>63</sup>, que dá uma versão da história de Bartolomeu Pincho diferente da que consta do processo da Inquisição, desconhecendo-se a fonte em que se baseou.

Um lavrador algarvio de 51 anos, de nome Bartolomeu Vaz Pincho, cristão-velho e natural da freguesia de S. Bartolomeu de Messines, que não sabia ler nem escrever e nunca tinha saído do Algarve, foi levado sob prisão, por ordem do desembargador do Paço e juiz da Inconfidência Pedro Fernandes Monteiro, para a cadeia do Limoeiro, em Lisboa, por volta de maio de 1659. Não se conhece o motivo exacto da ordem de prisão, mas sabe-se que Pincho era propenso a divulgar profecias de cariz bandarrista ou sebastianista e outras revelações, incluindo de carácter religioso, que frequentemente lhe ocorriam.<sup>64</sup> Segundo a referida versão de Andrade Corvo, teria aparecido ao dito Pincho, enquanto lavrava a terra, um pássaro que lhe fez revelações sobre a restauração e o destino do reino de Portugal, envolvendo a vinda de um rei encoberto e vários episódios bélicos. O episódio do pássaro falante não é invenção do romancista, pois já em 1659 corria esse pormenor da história, como adiante se verá, e o testemunho de Francisco Valente, em 1660, também o alega.

No ano em que o Pincho foi preso, 1659, Portugal era regido pela viúva de D. João IV, D. Luísa de Gusmão, e entrava-se na fase mais acesa da guerra com Castela. No mesmo ano escreveu o Pe. António Vieira a sua famosa carta ao jesuíta André Fernandes, bispo eleito do Japão e confessor da rainha regente.

<sup>62</sup> GOMES, J. Pereira – *Op. cit.*, p. 44. Não se sabe a que aludia Pereira Gomes com o suposto título *Diálogo entre um pássaro e um rústico*. Se se trata de um escrito, é desconhecido e ele não o referencia.

<sup>63</sup> Originalmente publicado em folheto da *Revista Universal Lisbonense* no ano de 1850.

<sup>64</sup> As profecias do algarvio Pincho conheceram alguma divulgação manuscrita e uma delas, atribuída com apelido errado a Bertholomeu Vaz Pinto, seria mais tarde transcrita, com o fito de a ridicularizar, no folheto anti-sebastianista anónimo *Anti-sebastianismo ou antídoto contra vários abusos* (Lisboa: Imprensa Régia, 1809, pp. 29-32).

Nesse texto, conhecido por *Esperanças de Portugal*, que lhe valeu mais tarde ser condenado pela Inquisição, Vieira prognosticava, entre outras coisas, a ressurreição de D. João IV, falecido em 1656. Há algumas semelhanças entre as profecias do rústico Pincho e as coevas profecias de Vieira, o que se deve a ambas serem claramente inspiradas nas Trovas do Bandarra, que a Inquisição condenara duas vezes no séc. XVI e voltaria a condenar após a Restauração, em 1666.<sup>65</sup>

Nas respostas que o preso Bartolomeu Vaz Pincho deu no Limoeiro em 1659, quando foi interrogado pelo desembargador Pedro Fernandes Monteiro, relatou sem aparente constrangimento muitas das suas profecias, tendo datado a mais antiga do ano de 1639, quando o seu “coração” lhe terá revelado que haveria um rei português até 1640, como de facto sucedeu. Negou, porém, que lhe tivesse falado um pássaro, quando essa precisa pergunta lhe foi feita pelo dito desembargador:

*E perguntandose lhe se lhe falou alguma voz, ou viu algũ passaro no arado andando lavrando, disse que não vio Passaro, nem ouviu voz que lhe dissesse o que ditto tem, mas que se lhe figura muitas vezes na imaginação e as dizia, e sabião verdadeiras.*<sup>66</sup>

Entretanto, um papel com as respostas de Pincho ao desembargador circulou por “muitas mãos” em Lisboa, o que levou o doutor Nicolau Monteiro, bispo eleito da Guarda e mestre dos príncipes<sup>67</sup>, a denunciar o caso por escrito à Inquisição a 21 de junho de 1659. Dadas as proposições erróneas que se continham nas respostas de Pincho sobre diversas matérias *religiosas*, nomeadamente sobre o Dia do Juízo, o denunciante era de opinião que o dito papel não deveria “andar entre mãos de cristãos”.<sup>68</sup> Em agosto de 1659, o preso transitou do Limoeiro para a Inquisição, onde, além do próprio, foram ouvidos vários denunciante e testemunhas. A 19 de agosto, Pincho foi interrogado pelo inquisidor Francisco Barreto, mantendo o relato das profecias que havia feito no Limoeiro, incluindo aquelas que mais interessavam à Inquisição, versando matérias religiosas. Sobre a revelação de 1639, disse que andava a lavrar a terra quando teve um “tino”,

<sup>65</sup> BESSELAAR, José van den – *As Trovas do Bandarra*. Revista ICALP, vol. 4, março de 1986, pp. 14-30.

<sup>66</sup> “Resposta que deu Bertolameu Vaz Pincho nas perguntas que lhe fizerão estando no Limoeiro na Casa do Segredo” [1659], documento junto aos autos do proc. 4794 da Inquisição (fls. 15r-16r).

<sup>67</sup> Nicolau Monteiro (1581-1672) foi prior de Cedofeita, mestre e confessor dos príncipes D. Afonso e D. Pedro e, no final da sua vida, bispo do Porto (1670-1672). Em 1644, Nicolau Monteiro fora enviado a Roma para tentar obter de Inocêncio X a confirmação de 17 bispos eleitos, mas não o conseguiu e ainda foi ali alvo de uma tentativa de assassinato por parte de um grupo de castelhanos.

<sup>68</sup> Denúncia do Dr. Nicolau Monteiro, ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 4794, fls. 3r-4v.

segundo o qual se iria “levantar um rei no reino de Portugal” (não há qualquer alusão a um pássaro falante no processo da Inquisição). Pincho relatou também que em 1656 teve a premonição de que o rei D. João IV não chegaria a 1657, como de facto sucedeu. Sobre a sua prisão, Pincho disse julgar ter sido causada pelo facto de ter contado as suas profecias a algumas pessoas no Algarve. Destas, nomeou durante o dito interrogatório os padres-curas Guieiro e Afonso Correa, um frade capucho do convento de S. Francisco (Faro) e o pároco de Santa Maria de Tavira, irmão do próprio Pincho.<sup>69</sup>

No mesmo dia 19 de agosto de 1659, os inquisidores Francisco Barreto e Álvaro Soares de Castro, bem como os deputados Bispo de Targa e Antão de Faria da Silva foram de parecer que o Pincho era “homem simples e rústico e ignorante, que não mostra malícia nem fingimento”, pelo que deveria ser somente repreendido e intimado a não mais divulgar profecias. Por sua vez, os inquisidores Pedro de Miranda Henriques e Cristóvão de Andrade Freire, bem como os deputados Estevão da Cunha e Martim Afonso de Mello propuseram que o réu fosse preso no “cárcere de penitência”, para ser sujeito a um exame mais apertado. Por decisão muito célere do Conselho Geral do Santo Ofício, datada do mesmo dia 19 de agosto, ordenou-se que o réu fosse apenas admoestado, com ordem de não tornar a “publicar e afirmar cousas futuras”, sob pena de ser “gravemente castigado”, e que fosse devolvido à cadeia do Limoeiro donde tinha sido trazido.<sup>70</sup> Ignora-se quando Pincho terá sido libertado, mas sabe-se que regressou ao Algarve.

Pode constatar-se que tanto no documento do Limoeiro como nos autos do processo da Inquisição não há qualquer referência ao Pe. Manuel da Costa, embora não tivesse ficado registado o nome do denunciante que, no Algarve ou em Lisboa, esteve na origem da ordem de prisão pelo juiz da Inconfidência Pedro Fernandes Monteiro.

A outra fonte deste caso é o referido romance histórico *Um Ano na Corte*, de Andrade Corvo (1850). Trata-se de uma obra de ficção baseada em factos reais, mas as fontes nunca são indicadas e as datas, nomes e lugares são muitas vezes fictícios. Segundo se diz num trecho do romance, Bartolomeu Pincho terá visto e ouvido, em duas ocasiões, uma “ave branca” que “com voz suavíssima” lhe fez várias revelações. Transcreve-se o trecho em causa, extraído da fala de um personagem do romance, durante uma suposta conversa numa estalagem durante o ano de 1666 (suprimiram-se as partes dialogais):

<sup>69</sup> “Exame e confissão de B.<sup>meu</sup> Vaz Pincho”, ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 4794, fls. 38r-44r.

<sup>70</sup> Assento do Conselho Geral do Santo Ofício, ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 4794, fl. 47r. O assento é assinado por Pantaleão Rodrigues Pacheco, Diogo de Sousa, Frei Pedro de Magalhães, Luís Álvares da Rocha e Pedro de Castilho.

*Bartolomeu Pincho é um pobre lavrador do Algarve, temente a Deus e simples como um rústico que é. Mas Nosso Senhor não escolhe para os seus milagres os mais sabedores e ricos de espírito, senão os mais inocentes e que maior fé têm na sua misericórdia. Este tal lavrador andava, há já vinte e oito anos, dois anos antes da feliz aclamação do Sr. D. João IV [...] lavrando uma fazendita que tinha arrendado a um convento, quando veio pousar diante dele, no chão, quase debaixo dos pés dos bois, uma ave branca, branca como neve. [...] Ficou maravilhado do que via, porque ave tão linda nunca por aqueles campos tinha aparecido. Os bois pararam também, e a ave, falando com voz suavíssima, disse [...] «Portugal, Portugal! Hás de ter rei português e natural». [...] Temente a Deus como era, teve receio que fosse o diabo que, em forma de pássaro, o quisesse tentar e perdê-lo. Que naquele tempo, em que os espanhóis nos governavam, não era graça falar em rei português... [...] Para se livrar de escrúpulos e de medos, Bartolomeu Pincho foi direito ao colégio dos jesuítas de Faro, onde tinha um irmão, e conta-lhe tudo, tal qual se tinha passado. [...] Conta-se que o irmão, como homem de juízo que era, lhe aconselhou que pedisse a Deus um sinal de que não era o diabo que lhe havia falado. [...] O sinal foi uma cruz de cera, com letras misteriosas, que o bem-aventurado lavrador achou à noite debaixo do travesseiro.*

Passados vinte e oito anos, o lavrador Bartolomeu Pincho foi novamente visitado pelo pássaro (repita-se que, nesta versão de Andrade Corvo, a história situa-se em 1666, durante a crise que antecedeu a deposição de Afonso VI e a sua sucessão por D. Pedro).

*Haverá um mês, se tanto, que Bartolomeu Pincho, andando a lavar, viu outra vez a ave branca pousada no cimo de uma laranjeira. [...] «Portugal terá rei novo — disse a ave branca com voz suavíssima —, olha para o sol e vê.» Então Bartolomeu ergueu os olhos e viu no sol o vulto imenso de um rei, coberto com um arnés de ferro brunido e luzente, que despedia faíscas de tão viva luz que os olhos mal a podiam suportar. «De longe, de encoberta ilha há de vir o novo rei em frota imensa, escondido por denso e cerrado nevoeiro — prosseguiu a misteriosa voz —. Do cabo de S. Vicente, onde há de desembarcar, a Lisboa, o seu trânsito deixará na terra indelével rasto de sangue, e de sangue serão inundadas as ruas da futura capital do mundo. As terras de África serão conquistadas pela espada do*

*novo rei e em Jerusalém lhe será confiada a coroa do Império Cristão.»<sup>71</sup>*

Nesta versão de Andrade Corvo, que com grande liberdade literária situa em 1666 o segundo episódio relatado, há que registar a alusão não a uma, mas a duas mensagens que a “ave branca” teria transmitido a Bartolomeu Pincho – facto que sabemos ter sido negado pelo mesmo quando foi interrogado no Limoeiro em 1659. As visões e profecias de Pincho relatadas no romance de Andrade Corvo são, todavia, semelhantes às que foram realmente confessadas pelo preso no Limoeiro e na Inquisição em 1659, excepto que o “rei novo” seria, em 1666, na pretensa segunda mensagem do pássaro, o príncipe D. Pedro (futuro regente e rei). De sublinhar ainda a menção do facto de Pincho se ter aconselhado, supostamente em 1638, com um seu irmão jesuíta no colégio da Companhia em Faro. Isto pôr-nos-ia na pista de Manuel da Costa, mas a cronologia adoptada no romance não o permite, porque ele só foi reitor do dito colégio em 1656-1659. Sobre o seu referido irmão, Pincho disse no interrogatório da Inquisição em 1659 que ele era prior da paróquia de Santa Maria de Tavira (e não um jesuíta de Faro). O romance de Andrade Corvo inspirou-se tão livremente na história do Pincho que a desfigurou.

Conjugando todos estes dados com o trecho da denúncia do jesuíta Francisco Valente escrita em 1660, permanece a dúvida sobre o papel que Manuel da Costa terá tido nesta história, se teve algum. Segundo a denúncia de Valente, Manuel da Costa teria precipitado a prisão do Pincho com a perturbação causada na corte por uns “papéis” da sua lavra com a história do pássaro e do Pincho. Essa perturbação teria ocorrido em 1658, quando o reitor do colégio de Faro se deslocou a Lisboa para a congregação provincial da Companhia de Jesus, cronologia que é consentânea com a prisão do Pincho ocorrida em maio de 1659. Todavia, como se disse, nem no interrogatório do Limoeiro nem no processo da Inquisição de Lisboa há qualquer alusão a Manuel da Costa por parte do preso, dos denunciantes, das testemunhas ou dos inquisidores. Apenas se confirma a versão de Francisco Valente na parte em que afirma que o preso *negou ter dito* que um pássaro lhe tinha falado. Porém, se não existe prova de que tenha partido do Pe. Manuel da Costa a informação que esteve na origem da ordem de prisão do Pincho pelo desembargador Pedro Fernandes Monteiro, também não é possível excluir essa possibilidade.

Artigo recebido em 17/09/2022

Artigo aceite para publicação em 30/11/2022

<sup>71</sup> CORVO, João de Andrade – *Um Ano na Corte*. Folhetim da *Revista Universal Lisbonense*, 19 de setembro de 1850, pp. 17-18. O romance foi publicado em livro, em dois vols., em 1850-1851.

VARIA

## ALGUMAS NOTAS DE INVESTIGAÇÃO EM TORNO DA POESIA DE MARIA DE SÃO JOSÉ SALAZAR

ROSA MARIA SÁNCHEZ

CITCEM – UNIVERSIDADE DO PORTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29v1>

[rosabx@gmail.com](mailto:rosabx@gmail.com)

**RESUMO:** A carmelita descalça Maria de São José Salazar, discípula diletta e fiel seguidora de Santa Teresa de Jesus, foi autora de uma notável produção literária, praticamente toda ela escrita em Lisboa, no convento de Sto. Alberto. Este artigo incide particularmente na sua produção poética e naqueles poemas que evidenciam coincidências de forma e/ou de conteúdo com a produção poética de São João da Cruz.

**PALAVRAS-CHAVE:** Escrita conventual; Poesia; Teresianismo; Carmelitas descalças

**ABSTRACT:** The barefoot Carmelite Maria de São José Salazar, a beloved disciple and faithful follower of Saint Theresa of Jesus, was the author of a remarkable literary production, practically all of it written in Lisbon, at the convent of Saint Albert. This article focuses particularly on his poetic production and on those poems that show similarities with the poetic production of Saint John of the Cross.

**KEYWORDS:** Conventual writing; Poetry; Teresianism; Discalced carmelites

Revela-se praticamente impossível falar de escritoras carmelitas sem fazer referência à produção poética que, no contexto do Carmelo Descalço, assume um papel caracterizador da atividade literária dos seus membros, quer masculinos, quer, sobretudo femininos. Surge como quase obrigatório, para estas religiosas, produzir alguma obra poética em algum momento das suas vidas por escassa que seja e de maior ou menor qualidade, independentemente de serem autoras (ou não) de obras em prosa. Neste enquadramento, Maria Salazar representa um exemplo notável entre as suas congéneres.

Foram ao todo 23 os poemas que a priora de Lisboa escreveu entre 1562 e 1593. Considerando algumas intermitências temporais na sequência cronológica dos poemas (especialmente durante os primeiros anos de

produção), é perfeitamente plausível aceitar que tenha escrito outros tantos, que terão ficado, talvez, esquecidos ou perdidos no tempo de forma irreparável. Cronologicamente, a produção poética de Maria Salazar pode agrupar-se em dois grandes grupos: a etapa espanhola ou pré-lisboeta, com dez poemas escritos entre 1562 e 1579, e a etapa lisboeta, com 13 poemas compostos no convento de Sto. Alberto entre 1585 e 1593. Durante a sua adolescência, passada em Toledo, no palácio de Medinacelli, propriedade de D. Luísa de Lacerda, com quem foi educada, Maria escreveu dois poemas: *Pide a tus ojos lágrimas* (1562) e o extenso *Ansias de Amor* (1567). Como o título desde logo sugere, o primeiro dos poemas referidos está carregado de léxico pesaroso, com conotações de tristeza e sofrimento, verbalizadas com palavras como «llorar», «pesar», «pena», «disgusto», «llanto», «triste», etc. A ideia principal, que aparece no início do poema, na parte central e no fim, vem expressa mediante uma antítese: «[...] porque me alegra el pesar/y me entristece el placer» (p.474)<sup>1</sup>. Trata-se da tomada de consciência, por parte de Maria Salazar, dos males do mundo terreno e da vida secular, assim como do próprio constrangimento que sente por fazer parte dele e por deixar-se guiar pelas suas rédeas. Ao mesmo tempo, declara toda a alegria sentida na descoberta da sua vocação religiosa. Daí a tristeza que experimenta perante os prazeres mundanos e a alegria pelo sofrimento que deverá suportar para limpar os (aparentes?) pecados cometidos e dar início a um caminho na religião:

*Por mil razones conviene,  
Ojos, que siempre lloréis,  
Si gozar después queréis,  
Del bien que el llanto previene.  
Después de la culpa fiera,  
Que nos causó mil enojos,  
No hay otro camino, ojos,  
Para la gracia primera (MS, p. 474).*

Neste sentido, o elemento aquoso das lágrimas adquire aqui uma função profilática, como preâmbulo, como uma espécie de rito iniciático que marca o fim de uma etapa mais terrena e prenuncia o começo do caminho espiritual.

<sup>1</sup> MARIA DE SAN JOSÉ (SALAZAR) – *Obras Completas*. Burgos: Editorial El Monte Carmelo, 1982, 2ª edição, p. 474. Revista pelo P. Siméon de la Sagrada Familia e parte integrante da Coleção “Humor y Espiritualidad en la Escuela Teresiana Primitiva”. A obra poética encontra-se nas páginas 474 – 534. A partir daqui faremos referência aos poemas desta carmelita no corpo do texto, indicando entre parênteses a respetiva página na referida edição (MS, p.).

A época mais prolífera da etapa poética pré-lisboeta de Maria Salazar teve lugar no convento de Malagón, onde a religiosa professou em 11 de junho de 1571 e onde viveu o que poderíamos considerar a fase mais estável e pacífica da sua vida, representando essa calma que antecede as tempestades, como aquela que viria a sofrer depois da sua saída de Malagón, aquando da fundação do convento de Sevilha. Essa estabilidade transparece diretamente nos poemas compostos nessa altura, nos quais se pode ver refletidas uma grande alegria e satisfação por ter seguido o caminho de Deus e por ter abraçado a vida religiosa no Carmelo: *El pensamiento en Dios, Felicidad en el Carmelo, Olvido del Mundo, Ya toda del Amado* (escritos em 1570 – 1571) e *Heridas de Amor Místico* (1571; 1574). Antes da sua vinda para Lisboa, a religiosa escreveu ainda mais dois poemas, durante a sua permanência no convento de Sevilha: *Ansias de Padecer e Amor a la Cruz* (1579 – 1579). Ambos os poemas parecem transmitir uma sensação premonitória relativamente aos dramáticos acontecimentos que não tardariam a surgir e, ao mesmo tempo, uma declaração de corajosa determinação para suportar com firmeza qualquer tipo de afronta. Por serem brevíssimas reproduzimos aqui ambas as composições:

*Ansias e Padecer  
Aquí Señor me quema, aquí me abraza,  
Aquí con Agostiño yo padezca,  
Aquí aflige y azota y no sea escasa  
Tu mano en me ofrecer en que merezca.  
Pues los bienes de arriba son sin tasa,  
Séalo el padecer, porque me ofrezca  
Limpia do son los bienes permanentes,  
Que los de acá no son sino accidentes (MS, p. 487).*

*Amor a la Cruz  
Y así el que quisiere ser unido  
Con Cristo, y gozar de sus favores,  
Conviene que le busque do es su nido,  
En medio de tormentas y dolores,  
Que a enseñar tal ciencia ha descendido,  
Dejando los supremos moradores;  
Y no se llame suyo quien no amare  
La cruz, pena, afronta, y la buscare (MS, p. 488).*

A produção poética lisboeta tem início em 1585, ano da fundação do convento de Sto. Alberto – primeiro Carmelo feminino reformado em Portugal, que mereceu uma homenagem por parte de Maria Salazar através dos versos que escreveu dedicados aos seus padroeiros: *San Alberto y San José*. Do mesmo ano datam *Altísimo Sacramento*, *Fuego de Amor Eucarístico* e *En la toma d hábito de la Hermana María de Jesús*, ou Maria de Castelbranco, sobrinha do Conde de Sabugal e primeira portuguesa professora em Sto. Alberto. Nos anos seguintes surgem as extensas *Redondillas* (1586), onde a autora lamenta profundamente os problemas surgidos após a nomeação do rigorista P. Nicolau Doria como Provincial e as alterações que este fez, entre outras coisas, relativamente à livre escolha de confessores por parte das religiosas: *En la toma de hábito de dos novicias portuguesas* ((1587)<sup>2</sup> *Ansias de padecer* (1588), *Retrato de la verdadera Carmelita* (1589), *Esto es ser Carmelita Reformada* (1589), estes dois últimos com um notório carácter pedagógico; *A dos religiosas Dominicanas* (1589)<sup>3</sup>, *Elegia* (1591 – 1592), *Paráfrasis Mística sobre el «Pater Noster»*, *Soneto* (ambos compostos em 1592 – 1593) e *En la Resurrección de Cristo* (1593).

Tematicamente, a obra de Maria Salazar aborda essencialmente dois temas: Santa Teresa de Jesus e o Carmelo Descalço, por um lado, e o Amor e a união com Deus, por outro. Do primeiro grupo fazem parte oito poemas<sup>4</sup>, sendo o último o mais extenso de toda a produção. Trata-se duma sentida *Elegia* inteiramente dedicada à Madre Fundadora, escrita após a morte desta e que representa uma sentida homenagem à Santa abulense. Ao longo dos seus versos, Maria Salazar exalta o labor fundacional de Teresa, o seu carácter e as suas qualidades. Ao mesmo tempo expressa a profunda dor sentida no Carmelo Descalço pela perda daquela que foi sua guia inabalável:

¿Quién nos sacó, pastora, de tu mano?  
¿Quién nuestra dulce suerte revolviendo,  
¿Nos entregó a dolor tan deshumano? (MS, p. 514)

<sup>2</sup> Uma delas foi a Madre Alberta de la Madre de Dios, que professou em 19 de março de 1588, segundo refere o cronista português BELCHIOR DE SANTA ANA – *Chronica de Carmelitas Descalços particular do reyno de Portugal e provincia de San Felipe*. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, pp. 299 – 300.

<sup>3</sup> Eram elas Úrsula e Isabel, filhas do Conde de Linhares, religiosas do convento da Anunciada. Devido à invasão das tropas inglesas, as religiosas da Anunciada foram forçadas a abandonar o convento temporariamente. Antes do regresso, foram passar alguns dias em Sto. Alberto. Refletindo esta circunstância, o poema de Maria Salazar foi composto como sinal de gratidão pela hospitalidade recebida quando as irmãs Carmelitas, por sua vez, ficaram hospedadas na Anunciada, enquanto decorriam as obras de adaptação prévias à fundação de Sto. Alberto.

<sup>4</sup> *Felicidad en el Carmelo, San Alberto e San José, En la toma de hábito* (1585), *En la toma de hábito* (1587), *Retrato de la verdadera Carmelita, Esto es ser Carmelita Reformada, A dos religiosas dominicanas, Elegia*.

Sentimentos de vazio e de ausência, mas também de grande incerteza em relação ao futuro do Carmelo, devido aos graves acontecimentos surgidos com o P. Nicolau Dória.

*Congrega en uno todo tu ganado;  
Cese ya tal tormento, y vuelva el cielo  
Serenos, cual le habemos deseado* (MS, p. 521).

Esta belíssima *Elegia* representa também uma retrospectiva da época teresiana mais pura e autêntica, longe de qualquer rigorismo exacerbado e em que todas permaneciam fraternalmente unidas. Maria Salazar reclama pertinazmente o regresso ao *Modus Vivendi* instaurado pela Fundadora, lamentando profundamente as ruturas e os cismas desencadeados no seio da Ordem Descalça:

*Lo que salud nos era, es ya ponzoña;  
Ya se pasó aquel tiempo venturoso;  
Ya no suena rabel, ya no zampoña* (MS, p. 519).

O ambiente bucólico em que a *Elegia* se desenvolve é criado com recurso aos *topoi* do ambiente pastoril, onde a Fundadora é representada na figura de uma pastora. No final do poema, o P. Gracián escreveu a seguinte nota:

Esta elegia compuso una compañera de Santa Teresa de Jesús, en que con estilo más de hombre y no mal poeta, que de mujer, llora la ausencia de la Santa por su muerte; y aunque en oscuro para quien no sabe la Historia, llora cierto trabajo que vino a las de su casa. El estilo es digno del gran entendimiento (bien conocido y estimado de la Santa Madre) de la autora, que fue muy querida y celebrada de la Santa y de otras personas; mas para acrisolar los quilates de su virtud padeció (sin el que aquí llora) otros grandes golpes de fortuna hasta que murió de uno, bien grande, santamente, como hija de tal Madre»<sup>5</sup>.

Para além dos poemas dedicados ao Santíssimo Sacramento e aos benefícios da Eucaristia<sup>6</sup>, o segundo grupo temático é formado por 12 poemas<sup>7</sup>, centrados,

<sup>5</sup> Na primeira página do texto autógrafa (BNE, Ms 2176, fls VIII(r) - XVII(vl)), antes do título, o P. Gracián escreveu o seguinte: «De la Madre Maria de San Joseph priora de Lisboa compañera amada de S. Theresa de Ihs». O manuscrito contém rasuras e correções da própria autora assim como do P. Gracián, que foi quem recolheu, conservou e anotou este e outros escritos da carmelita.

<sup>6</sup> *Al Santísimo Sacramento e Fuego de Amor Eucarístico*, Lisboa, 1585.

<sup>7</sup> *Pide a sus ojos lágrimas, Ansias de Amor, El pensamiento en Dios, Olvido del Mundo, Ya toda del Amado, Heridas*

com maior ou menor intensidade, na exaltação do Amor Místico e nas ânsias pela união total da Alma com Deus, assim como nas dificuldades inerentes a um caminho desta magnitude. É precisamente neste grupo que encontramos um pequeno núcleo de poemas que chamaram imediatamente a nossa atenção pelas interessantes convergências (ou influências?) que alguns dos seus fragmentos mantêm com a poesia de São João da Cruz. Encontramos estas correspondências disseminadas ao longo de toda a produção poética de Maria Salazar e não apenas concentrada num determinado e limitado período temporal, um facto que deve ser tido em conta. É possível observá-las já no segundo dos seus poemas de adolescência, *Ansias de Amor* e, posteriormente, em *Ya toda del Amado* (1571), *Heridas de Amor Místico* (1571), *Al Santíssimo Sacramento* (1585), *Ansias de padecer* (1588) e *En la Resurrección de Cristo* (1593).

Sendo o amor o grande tema central destes poemas – e, no caso de São João da Cruz, praticamente o único, refletem de imediato claras influências recebidas do *Cântico dos Cânticos*. Nesse sentido, a alma aparece personificada como Esposa apaixonada, ansiosa por alcançar, finalmente, a tão desejada união total com o Divino Esposo. O referido texto bíblico, que ambos os carmelitas conheciam muito bem, está na base dos poemas de ambos, o que indica que as semelhanças encontradas entre eles terão surgido, também, a partir das influências recebidas através desta leitura. Uma leitura à qual María de São José terá tido acesso, muito provavelmente, durante a sua permanência no palácio de Medinaceli, de D. Luísa de Lacerda, em Toledo, onde a carmelita terá estado em contato com alguns dos intelectuais mais notáveis da cidade imperial. Tendo adquirido excelentes conhecimentos de latim durante este período, é bem provável que tenha tido acesso a exemplares da Bíblia, ricamente encadernados. Assim sendo, talvez seja mais prudente falar em influências literárias comuns e não em influências mútuas diretas, na medida em que a relação pessoal entre ambos ainda foi pouco explorada pelos investigadores com a profundidade que merece, por falta, entre outras coisas, de provas documentais suficientes. Em comum apresentam o recurso a idênticos esquemas do conceito amoroso, para conseguir dar saída às respetivas vivências místicas, tal como fizera Santa Teresa. Conscientes do carácter inefável do Amor de Deus, Maria Salazar e, em maior medida, São João da Cruz, transformam o símbolo em alegoria, na tentativa de lograr transmitir um reflexo, embora pálido, da realidade vivida.

São João da Cruz nasceu em 1542, falecendo em 1591. Por sua vez, Maria

de Amor, *Ansias de padecer* (1578 – 1579), *Amor a la Cruz*, *Redondillas*, *Ansias de padecer* (1588), *Soneto* e *En la Resurrección de Cristo*.

Salazar nascera em 1548, falecendo em 1603. Foram, portanto, contemporâneos, sendo os primeiros seis anos mais velho do que a priora de Lisboa, cuja produção poética teve início em 1562, aos 16 anos de idade, prolongando-se até 1593. Por sua vez, o carmelita de Fontiveros começou a compor poesia em 1578, quando contava já 36 anos de idade, continuando a escrever até 1591, ano em que faleceu em Úbeda (Jaén). A atividade literária do santo prolongou-se durante os últimos 13 anos da sua vida, enquanto Maria Salazar escreveu a sua obra ao longo de 31. Ambos os poetas estiveram literariamente ativos em simultâneo entre 1578 e 1591, facto que deve ser tido em conta para melhor estabelecer uma possível troca de eventuais influências literárias entre os dois carmelitas. Como terá sido a relação pessoal entre estas duas personalidades? Até que ponto conheciam os escritos um do outro?

Relativamente à primeira questão, e segundo afirma o P. Rafael Pascual Elias<sup>8</sup>, terão mantido uma relação algo velada. Permitimo-nos discordar. Parece-nos que o trato entre ambos foi baseado em sentimentos recíprocos de respeito e admiração mútuas, especialmente por parte de Maria Salazar, segundo se depreende da pouquíssima correspondência que chegou até aos nossos dias, onde apenas podemos encontrar indícios suficientes para tentarmos perfilar o teor do relacionamento entre ambos. O P. José Vicente Rodríguez publicou recentemente uma carta de Maria Salazar dirigida a São João da Cruz em 9 de novembro de 1590, que vem acrescentar alguns contributos interessantes neste sentido<sup>9</sup>. A missiva revela-se duplamente interessante, quer pelo conteúdo propriamente dito quer pelo estilo de escrita da sua autora. Trata-se de uma carta em que a religiosa responde a um pedido prévio, no seguimento do qual envia um extenso relato diretamente relacionado com o caso do P. Gracián, facto que a obrigou também a relatar a sua própria experiência no processo, como parte integrante do sucedido. No que diz respeito ao estilo de escrita, surpreende encontrar aqui uma Maria Salazar que evidencia uma atitude bastante mais humilde - e até submissa - do que aquela que deixa transparecer nos seus outros escritos. Em alguns momentos chega a tornar-se uma atitude quase reverente, que nos permite vislumbrar uma outra faceta, menos acessível, da personalidade desta religiosa e que, mais do que um trato velado com o, parece insinuar uma relação de amizade e confiança mútuas entre emissora e

<sup>8</sup> PASCUAL ELIAS, Rafael – *María de San José (Salazar): heredera y transmisora del carisma teresiano*. Burgos: Ediciones Monte Carmelo, 2014, p. 30.

<sup>9</sup> VICENTE RODRIGUEZ, José – *María de San José (Salazar)*. Madrid: Ediciones San Pablo, 2018, pp. 158 – 159.

recetor. Uma confiança que a religiosa revela quando narra os acontecimentos dentro da mais rigorosa verdade, apesar do natural constrangimento provocado pela dolorosa rememoração dos factos que causaram graves problemas ao P. Gracián e a ela própria.

O estilo de escrita nesta carta em particular é extremamente objetivo, muito próximo do relatório e completamente despojado de qualquer lirismo ou incursões eruditas. Aqui Maria Salazar aproxima-se mais do que nunca do tom coloquial, com um matiz familiar, com um discurso limpo e claro que perde, no entanto, alguma da elegância que é possível encontrar nos restantes textos em prosa ou na sua obra poética. O leitor experimenta a sensação de que a autora está a narrar os factos diretamente a São João da Cruz, numa pacífica conversa, cara a cara. A sequência narrativa parece indicar também a possível e bastante provável existência de cartas anteriores a esta, em que teria sido tratado o mesmo assunto, na sequência das quais terá surgido o referido pedido.

Relativamente à segunda questão deixada acima, não sabemos até que ponto estes dois carmelitas conheciam os escritos um do outro. Talvez tenham trocado impressões ou mesmo poemas e “coplas”, considerando a importância que esta prática teve entre as carmelitas descalças. A obra poética de ambos, no entanto, revela com bastante nitidez claras influências de leituras comuns, nomeadamente, as Sagradas Escrituras, que ambos poetas conheciam com bastante profundidade, mas também influências recebidas da literatura profana e da poesia italianizante. No caso que aqui nos ocupa pretendemos realçar um conjunto de coincidências detetadas na obra poética de ambos, estreitamente relacionadas com temática do despertar da alma para o Amor de Deus, e expressa num conjunto de versos em que as influências bíblicas são notórias, inspiradas principalmente no *Cântico dos Cânticos*, onde o binómio Alma/Esposa desempenha um papel primordial.

Dos 23 poemas compostos por Maria Salazar<sup>10</sup>, quatro (*Ansias de Amor*, *Heridas de Amor Místico*, *Ansias de padecer* e *En la Resurrección de Cristo*), escritos em 1567 e 1574, apresentam uma certa sintonia de sensibilidades poéticas e de aspirações espirituais, mais particularmente com o *Cântico Espiritual*, traduzidas na obra de María Salazar em fórmulas que parecem de algum modo antecipar os versos de S. João da Cruz, que começou a sua produção poética em 1578,

<sup>10</sup> Com exceção da *Elegia* «En el nombrado puerto de Ulisea», do *Soneto* «Su curso natural el sol dorado» e das Redondillas «Ay, ay, Carmelo dichoso», todos os poemas de Maria Salazar foram publicados por Belchior de Santa Ana nas suas crónicas da Ordem.

como foi referido acima.

algumas correspondências com a poesia do santo, mais particularmente com o *Cântico Espiritual*. Em *Ansias de Amor* a jovem exalta a alegria sentida após ter recebido a primeira chamada de Deus, o que a leva a experimentar sentimentos de entrega e amor incondicional, provocando-lhe ao mesmo tempo uma profunda ansiedade por voltar a encontrar o Amado, e uma profunda frustração pelo insucesso da sua busca.

*Por la calles y plazas voceando,  
buscando te he andado, Amado mío;  
Mil días han pasado, y no ballando,  
Con dolorosas ansias a ti envío  
Mil suspiros, ya todos conjurando,  
Cada cual me arroja y da desvío;  
Vuelvo con triste llanto y cruda pena  
A soltar al dolor copiosa vena (MS, p. 476).*

Anos mais tarde, em 1577, São João da Cruz vivenciara uma experiência muito semelhante, plasmada nos primeiros versos do seu *Cântico Espiritual*<sup>11</sup>.

*¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste,  
Habiéndome herido;  
Salí tras ti clamando, y eras ido.  
[...]  
Buscando mis amores  
Iré por esos montes y riberas  
[...]  
Y todos cuantos vagan  
De ti me van mil gracias refriendo,  
Y todos más me llagan,  
Y déjame muriendo (JC, p.45 – 46)<sup>12</sup>.*

<sup>11</sup> Este poema não surgiu de um único e súbito golpe de inspiração. As primeiras 31 *Canciones* foram compostas entre 1577 e 1578, durante o seu cativeiro na prisão de Toledo; as três seguintes surgem entre 1579 e 1581, na época em que era Reitor do colégio de São Basílio, em Baeza; as cinco últimas *Canciones* foram escritas entre 1582 e 1584, altura em que era prior do convento de Granada.

<sup>12</sup> *Canciones* 1, 3 e 7. Estas *Canciones* fazem parte da primeira unidade de ação, estrofes 1 a 12. Utilizamos a edição

Com efeito, estamos perante uma experiência espiritual em todo semelhante: o despertar da alma, que ambos vivenciaram em diferentes momentos e circunstâncias das suas vidas. Este facto provoca em ambos os carmelitas a mesma motivação, o mesmo desejo que os impele a plasmar por escrito todo o turbilhão de emoções que os assalta, utilizando para tal o mesmo meio de expressão: os versos. São João da Cruz vai mais longe do que Maria Salazar, complementando o poema com extensos comentários a cada uma das *Canciones*. Nos dois exemplos, contudo, o objetivo central reside na procura. No caso de Maria Salazar, referido chãmente pela declaração «buscándote he andado,»; no caso do santo, traduzido na indagação sobre onde procurar: «¿Adónde te escondiste?». Desenvolvendo o sentido do seu verso, no comentário que lhe dedica o seu autor esclarece o leitor acerca do lugar onde o Amado está escondido e explica o motivo por que o sujeito poético não o vislumbra:

*Porque el lugar donde está escondido el Hijo de Dios es, como dice San Juan, el seno del Padre, que es la esencia divina, la cual es ajena de todo ojo mortal y escondida de todo humano entendimiento (p. 55).*

María Salazar, por sua vez, lamenta profundamente nos seus versos a ausência do Amado, mais ainda, depois de ter sido ferida de Amor por Ele. Um amor que assume aqui um papel impulsionador que leva a jovem alma enamorada ao abandono total de si própria e de todas as coisas criadas. Neste sentido, a procura do Amado torna-se quase frenética porque a ausência d'Ele se torna insuportável, assim como a vida mortal que ainda a prende, impedindo-a do gozo do Amado na Glória Eterna.

Neste sentido, ambos os poetas realçam o carácter agonizante inerente a uma experiência deste teor.

*¡Ay, Ay, Amado mío! ¿Qué te has hecho?  
¿No te duele el clamor de mi gemido,  
Viendo mi corazón por ti desbecho,  
Y siendo tú la causa, que has herido  
Con un terrible golpe el tierno pecho? (MS, p. 479)*

Por sua vez, o autor de *Noche Oscura* também se questiona sobre esta experiência:

*¿Por qué, pues has llagado  
Aqueste corazón, no le sanaste?  
Y, pues me le has robado,  
¿Por qué así le dejaste,  
Y no tomas el robo que robaste? (JC, p.46)*

A ideia subjacente em ambos os poemas é a do coração ferido, desfeito e sem possibilidades de cura. Neste ponto revela-se particularmente interessante o comentário do santo, quando explica ao leitor o verdadeiro motivo da queixa, que não tem a ver com o facto de ter sido ferido, «porque el enamorado, cuando más herido, está más pagado» (p. 104). A queixa da Alma incide sobre o motivo que leva o Amado, depois de ter ferido o coração, a não lhe dar cura, acabando de o matar de amor: «Pues eres tú la causa de la llaga en dolencia de amor, sé tú la causa de la salud en muerte de amor» (p. 105).

Por último, citaremos aqueles excertos que deixam transparecer um dos conceitos teresianos por excelência, plasmado no seu poema mais célebre, que começa, precisamente, com as palavras «Vivo sin vivir en mí», um conceito com o qual Maria Salazar e São João da Cruz entram em perfeita consonância, em diversos excertos dos seus respetivos poemas. Em boa verdade, este conceito não se deve à originalidade de Santa Teresa de Jesus. Antes dela, outros poetas tinham tirado proveito dele em composições *a lo divino*. O tema da morte por amor não correspondido chegou à Península Ibérica através dos trovadores provençais que, por sua vez, o tinham recebido dos místicos medievais, que se inspiraram no bíblico «amore langueo», presente no *Cântico dos Cânticos* (2, 5). Esta ideia já aparece no *Cancioneiro de Constantina* (nº 178), no *Cancioneiro Geral* (nº 180) ou, ainda, no *Cancioneiro Geral de Resende*, onde D. João de Meneses escreve:

*Porque es tormento tan fiero  
La vida de mí cativo,  
Que no vivo porque vivo  
Y muero porque no muero<sup>13</sup>*

revista e anotada por José Vicente Rodríguez, JUAN DE LA CRUZ – *Poesía*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008, 5ª edición. No fim de cada citação dos poemas, e para facilitar a referência, indicamos o número de página antecedido das iniciais JC (JC, p.).

<sup>13</sup> Citado in ALONSO, Dámaso – *El misterio técnico de la poesía de San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Gredos, 1962, pp. 235 – 238.

A presença deste conceito na obra dos três carmelitas constitui um claro indício do bom aproveitamento que faziam dos elementos recebidos da lírica profana e devota.

São João da Cruz aproveita e explora este conceito no seu poema *Llama de Amor Viva*:

*¡ Oh cauterio suave!  
¡ Oh regalada llaga!  
¡ Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,  
Que a vida eterna sabe,  
Y toda deuda paga!  
Matando muerte en vida la has tocado<sup>14</sup>.*

Mas não o faz a partir da perspetiva da vida que é morte, mas da antesmorte transformada em vida. No seu *Cántico Espiritual*, o carmelita volta a utilizar o conceito, em tom de perplexidade:

*Mas ¡Como perseveras  
¡Oh vida! No viviendo donde vives,  
Y haciendo porque mueras  
Las flechas que recibes  
De lo que del Amado en ti concibes? (JC, p. 46)*

Segundo o comentário que complementa esta *Canción*, para compreender com exatidão os dois primeiros versos é necessário saber que

*El alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama (JC, p. 100).*

A vida natural do corpo e a vida espiritual em Deus são completamente antagónicas, motivo pelo qual há uma rejeição recíproca contínua. Neste sentido, valerá a pena transcrever um excerto dos comentários do carmelita, que embora extenso, é especialmente esclarecedor:

<sup>14</sup> MINER, Max – *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*. Paris : Editions du Seuil, 1951, p. 162.

*Y como el alma ve que tiene su vida natural en Dios por el ser que en él tiene, y también su vida espiritual por el amor con que le ama, quéjase y lastímase que puede tanto una vida tan frágil en cuerpo mortal, que la impida gozar una vida tan fuerte, verdadera y sabrosa como vive en Dios por naturaleza y amor (JC, p.101).*

Vejamos agora de que forma este conceito está presente na poesia de Maria Salazar, recorrendo ao seu poema *Heridas de Amor Místico*:

[...]  
*Con el golpe fui herida,  
Y aunque la llaga es mortal  
Y es un dolor desigual,  
Es muerte que causa vida (MS, p. 485)*

Tal como São João da Cruz, a autora aborda o tema a partir da perspetiva da morte, causadora de vida, e não o contrário, aplicando o mesmo princípio não só ao morrer, mas também ao sentir:

*Está mi vida en morir,  
No puedo vivir viviendo,  
Que el bien que voy pretendiendo,  
Con morir se ha de adquirir,  
Y ando por morir muriendo.  
Peno por penar contino,  
Y gózome en el tormento,  
Y siento porque no siento,  
Un no sé qué, donde el tino  
Queda a veces tremulento (MS, p. 485)*

Estes três últimos versos estão em perfeita consonância com a sensação que São João da Cruz descreve na *Canción 7* do seu *Cántico Espiritual*, quando refere:

[...]  
*y todos más me llagan,  
Y déjame muriendo  
Un no sé qué que quedan balbuciendo (JC, p. 46)*

Nenhum dos poetas sabe ao certo do que se trata, incerteza tão obsidiante que, por vezes, ficam em estado “tremulento” e “balbuciando”.

Nos seus comentários, o santo manifesta sérias dúvidas relativamente à compreensão do sentido destes versos, alegando que «esto creo no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado» (pp. 97 – 98). Porém, a alma que o experimenta fica, ainda assim, sem compreender completamente as sensações tão elevadas que tomam, surgindo a expressão «un no sé qué», porque, como explica o próprio, algo que não se consegue compreender «así tampoco se sabe decir, aunque, como he dicho, se sabe sentir» (p.98). É nesta sequência que a alma fica «balbuciendo» e «tremulenta», porque o discurso pretende dar conta do que sentem, mas nunca conseguem chegar a explaná-lo completamente, dada a sua natureza inefável. Apenas lhes é possível dar a entender, insinuar, porque não é possível exprimi-lo. O santo estabelece aqui a comparação com o modo de falar das crianças e a forma imperfeita como articulam as palavras, assim como a insuficiência discursiva para exprimir conceitos mais complexos, expressa na escolha do verbo «balbuciar», titubear. Outro sinónimo deste vocábulo é «tremular», como refere Maria Salazar, indicando como ambos os poetas atingiram o mesmo nível de experimentação de uma vivência espiritual que, de tão elevada, resulta impossível de explicar, de verbalizar, de materializar com palavras, ficando ambos num estado de permanente vacilação relativamente a esse «un no sé qué».

Em castelhano, estes quatro monossílabos são pronunciados como se se tratasse de uma palavra só. Em São João da Cruz adquirem uma particular força expressiva, bastante sugestiva, potenciada pela segunda parte do verso: «que quedan balbuciendo». O uso desta expressão é bastante recorrente neste autor, quer na poesia quer na prosa, e até na comunicação oral, segundo relata o P. Jerónimo de la Cruz, seu companheiro de viagem:

*Se ponía en oración y mirando  
Los ríos, o fuentes, o cielos o yerbas,  
En que decía ver un no sé qué de Dios*<sup>15</sup>.

Talvez, esse subtil toque de divindade seja a expressão máxima que um mortal está autorizado a receber da Instância Divina. Nesse sentido, o «no sé qué» atua como uma espécie de luz, de guia; um sinal que confirma a autenticidade da

experiência. Consequentemente, a leitura destes poemas adquire, em ambos os carmelitas, uma função iluminadora, atua como uma luz que guia o caminho do leitor no seu papel de recetor, e que este deverá complementar com o sentir das suas próprias experiências. Ao mesmo tempo, a partir da experiência do outro, o recetor constata e legitima a validade (ou não) da sua própria.

## Apêndice

Relação cronológica da obra poética de Maria de São José Salazar

1. Pide a sus ojos lágrimas, Toledo, 1562
2. Ansias de Amor, Toledo, 1567
3. El pensamiento en Dios, Malagón, 1570 – 1571
4. Felicidad en el Carmelo, Malagón, 1570 – 1571
5. Olvido del mundo, Malagón,
6. Ya toda del Amado, Malagón, 1570 – 1571
7. Heridas de Amor Místico, Malagón, 1570 /1574
8. Ansias de padecer «Aquí, Señor, me quema, aquí me abras», Sevilha, 1578 – 1579
9. Amor a la Cruz, Sevilha, 1578 – 1579
10. San Alberto y San José, Lisboa, 1585
11. En la toma de hábito «Una hermana lusitana», Lisboa, 1585
12. Al Santísimo Sacramento, Lisboa, 1585
13. Fuego de Amor Eucarístico, Lisboa, 1585
14. Redondillas «¡Ay, ay, Carmelo dichoso», Lisboa, 1586
15. En la toma de hábito «Unas corderitas van tras su pastor», Lisboa, 1587
16. Ansias de padecer «¡Ay, ay, mi Dios, que me muero!» Lisboa, 1588
17. Retrato de la verdadera Carmelita, Lisboa, 1589
18. Esto es ser Carmelita Reformada, Lisboa, 1589
19. A dos religiosas Dominicanas, Lisboa, 1589
20. Elegia «En el nombrado puerto de Ulisea», Lisboa, 1591 – 1592
21. Paráfrasis Mística sobre el «Pater Noster», Lisboa, 1592 - 1593
22. Soneto «Su curso natural el sol dorado», Lisboa, 1592 – 1593
23. En la Resurrección de Cristo, Lisboa, 1593

Artigo recebido em 21/01/2022

Artigo aceite para publicação em 29/06/2022

<sup>15</sup> JUAN DE LA CRUZ – *Poesias*. Ob. Cit., p.97, nota 4.

## CÓNEGO ANTÓNIO MANUEL DA COSTA TEIXEIRA (1866-1919): UM RACIONALISTA CRISTÃO E A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

VÍTOR ROSA

UNIVERSIDADE LUSÓFONA

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29v2>

[vitlor.alberto.rosa@gmail.com](mailto:vitlor.alberto.rosa@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo compreender a vida e obra do cónego António Manuel da Costa Teixeira (1865-1919), natural de Santo Antão, Cabo Verde. Recorrendo a diversa bibliografia e arquivos (Cabo Verde, Portugal e França), foi possível traçar o retrato de um “génio nervoso”, que teve um papel importante no progresso cultural do arquipélago, através das suas publicações e das instituições escolares que criou. Em 1911, vai ter contato com o Espiritismo, doutrina fundada sobre a existência dos Espíritos, ou seres incorporais do mundo invisível, e as suas relações com o mundo corporal, valendo-lhe ser excomungado pelo Papa Pio X (1835-1914). Solicitou ser iniciado no Martinismo junto de Gérard Encausse (1865-1916), mais conhecido por Papus, no sentido de criar lojas martinistas em Cabo Verde.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião, Espiritismo, Cultura

**ABSTRACT:** This article aims to understand the life and work of Canon António Manuel da Costa Teixeira (1865-1919), a native of Santo Antão, Cape Verde. Using diverse bibliography and archives (Cape Verde, Portugal and France), it was possible to trace the portrait of a “nervous genius” who played an important role in the archipelago’s cultural progress, through his publications and the school institutions he created. In 1911, he came into contact with Spiritism, a doctrine founded on the existence of spirits, or incorporeal beings from the invisible world, and their relations with the corporeal world, earning him excommunication by Pope Pius X (1835-1914). He asked to be initiated into Martinism by Gérard Encausse (1865-1916), better known as Papus, in order to create Martinist lodges in Cape Verde.

**KEYWORDS:** Religion, Spiritism, Culture

## Introdução

Cónego cabo-verdiano e devotado à instrução popular, António Manuel da Costa Teixeira, de “génio nervoso”, tornou-se prosélito do espiritismo racional e científico cristão, professando a doutrina do Centro Amor e Caridade de Santos, que divulga os princípios universais para reflexão e prática, tornando os seres humanos espiritualmente independentes, e praticando-a como médium. Natural da ilha de Santo Antão, Cabo Verde, era filho de um proprietário rural (Manuel António da Costa), parente próximo de figuras prestigiadas da sociedade santantonense, e de uma doméstica (Maria Francisca Teixeira Costa). Nasceu em 28 de agosto de 1866, vindo a falecer a 15 de março de 1919, no Mindelo. Entrou para o Seminário-Liceu de São Nicolau em 1880, com a idade de quinze anos, e ali irá permanecer até 1890, altura em que, concluído o terceiro e último ano do Curso de Teologia, foi ordenado presbítero. Para além de ser um homem da Igreja, Teixeira contribuiu para o progresso cultural do arquipélago, através das instituições escolares que fundou e da ação em prol da afirmação e divulgação da cultura cabo-verdiana nas suas diversas publicações. Apesar de sacerdote católico, teve vários filhos, como na época era comum em Cabo Verde. No âmbito da atividade docente, destacou-se como exímio professor de música. Procurou combater o analfabetismo, aplicando uma Cartilha, que elaborou, tendo vista a melhorar a qualidade do ensino em Cabo Verde.

Através de livros católicos que o combatiam, entrou em contato com o “espiritismo”, acabando por ingressar no racionalismo cristão, participando no “Centro Espírita Caridade e Amor”, nos inícios de 1911, e passando a colaborar no jornal *A Tribuna*, de linha “Kardecista”<sup>1</sup>. Em virtude da atividade paralela ao sacerdócio, foi excomungado pelo Papa Pio X (1835-1914), em 1912. Para sobreviver, fundou o Colégio Esperança, no Mindelo em 1914. Contudo, perseguido pela Igreja Católica que atuou junto dos poderes instituídos, o colégio foi encerrado. O cónego Costa Teixeira morreu com 54 anos de idade, por inanição, conforme consta da certidão de óbito.

Esta investigação tem por objetivo compreender a vida e obra de António Teixeira e o seu envolvimento no movimento de espiritismo, assim como o martinista. Para o efeito, recorremos a documentação disponível no Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde, no Arquivo da Diocese de Cabo Verde, da Paróquia de Nossa Senhora da Luz, situada no Mindelo, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo Arquidiocesano de Braga de Braga, Arquivo

<sup>1</sup> KARDEC, Allan - *Qu'est-ce que le spiritisme : introduction à la connaissance du monde invisible ou des esprits*. Ledoyen, Libraire-Éditeur, 1859.

Distrital de Braga e da Biblioteca Municipal de Lyon.

Os resultados apontam para a importância do cónego Teixeira no progresso cultural de Cabo Verde, através de várias publicações e das instituições escolares criadas, combatendo o analfabetismo. O seu contato com o Espiritismo vai levá-lo a ser excomungado pelo Papa Pio X.

## O percurso de um católico

Natural de Santo Antão (Cabo Verde), António Manuel da Costa Teixeira, filho de Manuel da Costa e de Maria Francisca Teixeira Costa, nasceu em 1865. Com 15 anos de idade, entrou para o Seminário-Liceu de São Nicolau, fundado em 1866<sup>2</sup> (Neves, 2008)<sup>3</sup>, tendo completado a formação com bom aproveitamento e distinção. Para além do português e crioulo, versava nas línguas francesa e inglesa. Foi ordenado subdiácono<sup>4</sup> em 1889 e um ano depois foi ordenado sacerdote, tendo-lhe sido confiada a prefeitura do Seminário-Liceu (cf. Figuras 1 e 2).



Figura 1: Retrato de António da Costa Teixeira, publicado na sua Cartilha Normal Portuguesa de 1902



Figura 2: Retrato de António da Costa Teixeira, Fonte: <https://brito-semedo.blogs.sapo.pt/143482.html> (consultado em 07/01/2022)

<sup>2</sup> Foi criado pelo Decreto-Lei de 3/09/1866 e extinto pela Lei n.º 701, de 13/06/1917. “O Seminário-Liceu surgiu primordialmente devido à necessidade de preparar sacerdotes para servirem em Cabo Verde e com vista à missionação nas outras colónias africanas” (Neves, 2008, p. 24).

<sup>3</sup> NEVES, Baltazar - *O Seminário-Liceu de S. Nicolau: contributo para a história do ensino em Cabo Verde*. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2008.

<sup>4</sup> Cf. *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde*, n.º 38, 21/8/1889.

Pelo seu bom desempenho e proatividade, em agosto de 1892 assumiu a direção paroquial de duas freguesias da Boa Vista, tendo permanecido até dezembro de 1895<sup>5</sup>. Na Boa Vista foi um homem bastante ativo, quer como sacerdote, quer como educador. Sob as suas ordens, foi construída a igreja de São João Batista e foram reparadas a igreja de Santa Isabel e a capela da Nossa Senhora da Conceição<sup>6</sup> (cf. Figuras 3, 4 e 5).

Estas obras valeram-lhe um louvor no *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde*<sup>7</sup>. Em 1895, fundou a Associação Escolar Esperança<sup>8</sup>, que tinha por objetivo “difundir, a par da boa educação, a instrução popular teórica e prática, para ambos os sexos, por escolas teóricas de instrução popular e escolas



Figura 3: Igreja de São João Batista, em Boa Vista. Fonte: Wikipédia



Figura 4: Igreja de Santa Isabel, em Boa Vista. Fonte: Wikipédia



Figura 5: Capela da Nossa Senhora da Conceição, em Boa Vista. Fonte: Wikipédia

<sup>5</sup> Cf. Folhas de serviços de António Teixeira, Arquivo Histórico Nacional de Cabo Verde (AHNCV), Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563.

<sup>6</sup> Em 2015, foi parcialmente destruída com a passagem do furacão Freddy na Boa Vista. Foi reconstruída recentemente (2021). Uma pequena curiosidade desta capela foi ter durante muito tempo um caixão comunitário, servindo de transporte do(a) falecido(a) até ao cemitério. Foi reabilitado e situa-se na sacristia.

<sup>7</sup> Cf. Folhas de serviços de António Teixeira, no AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563.

<sup>8</sup> Os Estatutos foram publicados no *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* n.º 52, de 26 de dezembro de 1914. E os objetivos estão consignados no *Almanach Luso-Africano*.

práticas de artes e ofícios, desviando assim a mocidade do vício e da ociosidade, inspirando-lhe o amor pela instrução, pelo trabalho e pelo bem”<sup>9</sup>. Por sua iniciativa, foram ainda criadas sete escolas primárias, para ambos os sexos, na Boa Vista.

Antes de deixar esta ilha, situada mais a leste e próxima da costa africana, António Teixeira publicou o *Almanach Luso-Africano*, um “anuário ultramarino enciclopédico e ilustrado com fotografias, desenhos e músicas indígenas, dedicado à juventude de Portugal, Brasil e Colónias Portuguesas”, onde se registaram diversas colaborações, incluindo a literária. Este anuário contou apenas com dois volumes publicados (1895 e 1899)<sup>10</sup>. “Não sendo a primeira publicação do género nas colónias portuguesas de África era, contudo, o primeiro almanaque organizado e dirigido a partir deste arquipélago”<sup>11</sup>. O objetivo de Teixeira era de que este almanaque fosse um complemento de outros existentes na época<sup>12</sup>, mas dando espaço aos autores africanos de verem os seus textos publicados<sup>13</sup>. Filho (2013)<sup>14</sup> realça que

*Um dos objectivos que Costa Teixeira pretendia atingir era criar, fomentar e desenvolver o gosto pela literatura, tendo em conta os princípios da vernaculidade e bom gosto, do civismo e da expansão do espírito africano. Desta maneira, procurava complementar, de algum modo, a modesta instrução dos cabo-verdianos, ao mesmo tempo que melhorava a sua formação através da leitura.*

O *Almanach Luso-Africano* publicava

*Artigos de natureza diversa, desde as matérias de utilidade pública e prática aos textos de âmbito geográfico e histórico e às produções literárias, aos ensinamentos cívicos e de doutrina cristã além de textos recreativos e provérbios, o que lhe permitia ir ao encontro dos interesses de um*

<sup>9</sup> TEIXEIRA, António (dir.) - *Almanach Luso-Africano para 1899. Anuario Ultramarino Enciclopédico e Ilustrado com Photographias, Desenhos e Músicas Indígenas. Dedicado à Juventude de Portugal, Brasil e Colonias Portuguezas*. Paris & Lisboa, Guillard, Aillaud & C.ª, 1899, p. 353.

<sup>10</sup> Este almanaque tinha a redação em São Nicolau, mas a impressão era feita a partir de Braga, provavelmente por influência de um dos seus dirigentes: cónego António José de Oliveira Bouças, natural desta cidade.

<sup>11</sup> LUCAS, Maria - *Cabo Verde: A Geração de 1890 e a Construção da Identidade Nacional*. “Revista Portuguesa de História”, 36(2), 2002/03, p. 289.

<sup>12</sup> MUSSER, Ricarda - *A Esperança: a leitura e a escrita de e para mulheres em Cabo Verde, 1901*. “Ex æquo”, 39, 2019, pp. 23-38. <https://doi.org/10.22355/exaequo.2019.39.02>

<sup>13</sup> CARVALHO, Alberto - *Leitura sociológica*. In: João Lopes Filho e Alberto Carvalho (2011), *Almanach Luso-Africano ilustrado para 1895. Edição fac-similada 1895* (pp. 53-106). Almedina/CLEPUL, 2011.

<sup>14</sup> FILHO, José - *Cónego António Manuel da Costa Teixeira: Vida e Obra*. In: Alberto Carvalho (Coord.), *Textos e Contextos: linguagens sobre África* (pp. 159-178). LusoSofia Press, 2013, p. 163.

*público destinatário cada vez mais alargado e socialmente heterogéneo. Tenha-se em conta que os almanaques publicados a partir dos meados de oitocentos em Portugal, seguindo de perto o modelo europeu da época, se apresentavam com características inovadoras, se os compararmos com os dos séculos anteriores*<sup>15</sup>.

A partir de 1899, Teixeira, partilhando a direção com o cónego António José de Oliveira Bouças<sup>16</sup> (1863-1944), “orador de palavras imaginosas e fluentíssimas”<sup>17</sup>, investiu num suplemento literário (a revista *A Esperança*). Este suplemento, publicado mensalmente durante um ano, pretendia divulgar os textos que não tinham espaço no *Almanach* (Musser, 2019).

O professor do ensino primário poeta e jornalista Pedro Monteiro Cardoso (1883-1942), natural da ilha do Fogo, no seu *Folclore Caboverdiano* (1933), recorda o cónego Teixeira desta forma:

*O Cónego Teixeira foi um lutador incansável, uma inteligência arguta e o iniciador, entre nós, do estudo do folclore regional, como consta dos dois números do almanaque ‘Luso-Africano’ que fundou e dirigiu, e da publicação que organizou em homenagem a D. António Moutinho, bispo de Cabo-Verde e, ao depois, de Portalegre, na qual fez estampar várias composições em português e crioulo, quer da lavra própria quer da de outros caboverdeanos, a seu convite concorrentes à homenagem*<sup>18</sup>.

Teixeira era um apaixonado pelas letras, pela poesia e pela música. Segundo Lucas<sup>19</sup>, ele

*Aliava a utopia a uma invulgar capacidade de acção. Partirá então para uma demorada visita à metrópole, tendo ocasião de percorrer Portugal de norte a sul, frequentar bibliotecas e museus, visitar escolas de ensino elementar, liceus e seminários, não só no intuito de aprofundar conhecimentos, mas sobretudo para se inteirar de assuntos relativos ao ensino e tomar contacto com os mais modernos métodos pedagógicos.*

<sup>15</sup> LUCAS, Maria - Ob. cit., 290.

<sup>16</sup> Filho de José Oliveira Bouças e Francisca Lopes Lata, natural de Adafé (Santa Maria), Braga, António Bouças foi o último vice-reitor do Seminário-Liceu de São Nicolau (1904-1917) e deão da Sé em Cabo Verde. A *Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, *O Occidente*, vol. 33, n.º 971, de 20 de dezembro de 1905, dedica duas páginas (pp. 279-280) à sua vida e obra, encontrando-se uma fotografia sua. Escreveu vários textos, nomeadamente o *Apelo em Pró das Ruínas da Antiga Cidade da Ribeira Grande em Santiago – C. Verde 1533-1933* (1933).

<sup>17</sup> NEVES, Baltazar - Ob. cit., p. 288.

<sup>18</sup> CARDOSO, Pedro - *Folclore Caboverdiano*. Solidariedade Caboverdiana, 1933, p. 26.

<sup>19</sup> LUCAS, Maria - Ob. cit., p. 289.

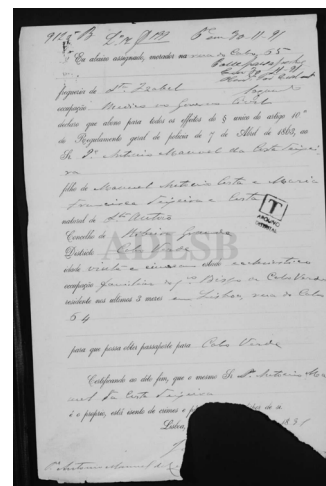


Figura 6: Pedido de passaporte de António da Costa Teixeira para Cabo, 30/11/1891  
Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo

De facto, Teixeira esteve em Portugal. Aos 25 anos, e residente na rua do Cabo 64, em Lisboa, solicitou o passaporte para ir para Cabo Verde (cf. Figura 6).

Promovido a cónego em 28 de setembro de 1895<sup>20</sup>, regressou a São Nicolau. Segundo Vasconcelos (2012a)<sup>21</sup>, Teixeira “era o único cónego crioulo dos quatro que compunham o cabido da sé. Os restantes tinham vindo da metrópole”. Nos anos que se seguiram foi professor no Seminário-Liceu. No ano de 1902, lançou a *Cartilha Normal Portuguesa: Edição Colonial*<sup>22</sup>, semelhante à de João de Deus (1830-1896). Nela defende o ensino bilingue (crioulo e português), como forma de auxiliar a compreensão dos estudantes cabo-verdianos<sup>23</sup>. No português da época, Teixeira (1902) escreve:

*Estamos em família ou na escola. Temos diante de nós uma criança de cinco annos de idade, que nos supplica, com o seu olhar innocente e meigo, o pão do espirito. Esta criança possui já um grande numero de conhecimentos adquiridos insensivelmente, sem esforço notável no seio da familia. Examinando bem o que ella conhece, e querendo escrever tudo o que ella já sabe, coordenaremos um volume maior e melhor do que qualquer dos primeiros livros infantis que por ahí tervilham nas livrarias escolares. Possui também essa criança, já perfeitos, e já exercita, os instrumentos pessoais do estudo, como a boca, os ouvidos, os olhos, as mãos, e os gestos de todo o corpo. E conhece grande numero de instrumentos reais, pois já sabe observar, com attenção e reflexão, a maior parte dos objectos reais que o cercam, e os phenômenos naturaes que chamam a sua attenção no mundo*

<sup>20</sup> Cf. Registo Geral de Mercês de D. Carlos, livro 8, fls 165, 166 e 167: <http://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2095927> (consultado em 07/01/2022).

<sup>21</sup> VASCONCELOS, João - *Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940*, (2.ª ed.). Comissão Organizadora da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde, 2012a, p. 107.

<sup>22</sup> TEIXEIRA, António - *Cartilha Normal Portuguesa*. Edição Colonial, Porto & Cabo Verde: Victorino de Motta & Comandita, 1902.

<sup>23</sup> OLIVEIRA, João - *A Imprensa Cabo-Verdiana (1820-1975)*. Fundação Macau, 1998.

*exterior, á róda delia, em toda a parte por onde salta, pula, corre e brinca. Ora, para que recebemos essa creança na escola? A creança apresenta-se tímida, párvua, estúpida, espantada, porque ninguém lhe disse o que vem ca fazer, na escola. Para cila a escola é uma biena, é o lobishomem; é a prisão, o supplicio, o castigo das suas travessuras, e os pais a mandam á escola para se verem livres delia, para não brincarem mais! Pobre creança! E ella vem á escola, annos seguidos, esquecidos, e cada vêz mais parva, cada vez menos habil e habilitada para a vida prática. Não! não é cárcere a escola; e o menino não vem cá somente para aprender a ler, escrever e contar. A creança vem conhecer, vem assenhorear-se da mysteriosa chave que lhe ha d'abrir a grande porta de todo o saber, de todo o viver*<sup>24</sup>.

Após vários anos de ensino, o Cónego pretendia que a escola fosse um local de aprendizagem e de conhecimento, desenvolvendo o espírito crítico.

Várias polémicas se instalaram em torno do seu carácter e gestão financeira, em particular da Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de Nossa Senhora do Rosário<sup>25</sup>, na ilha de São Nicolau<sup>26</sup>. Na sequência de uma “auditoria” solicitada pelo bispo António Moutinho (1862-1915)<sup>27</sup>, alguns desajustes na contabilidade financeira da Irmandade foram apontados entre 1903 e 1904. Face à acusação de má gestão, na assembleia extraordinária de 13 de junho de 1909, convocada para eleger a mesa administrativa da Irmandade para o biénio de 1909-1911, o cónego Teixeira não se recandidatou ao cargo de presidente<sup>28</sup>. Descontente com o sucedido, escreveu uma carta ao recente Governador da Província, Martinho Montenegro (1864-1919)<sup>29</sup>, em agosto. Na sua opinião, “era costume nesta província certas pessoas aproveitarem a chegada de um governador novo, para fazerem triunfar as suas intrigas e maldades, como que aproveitando da falta do conhecimento das pessoas, das coisas, das terras, e das circunstâncias, que o novo governador não pode ainda avaliar”<sup>30</sup>. Segundo

<sup>24</sup> TEIXEIRA, António - Ob. cit., p. 1.

<sup>25</sup> A igreja de Nossa Senhora do Rosário, construída em 1495, é considerada como o mais antigo edifício histórico da Cidade Velha. Em 2019/2020, decorreram obras de reabilitação da igreja, sendo um exemplo raro de arquitetura gótica na África Subsaariana.

<sup>26</sup> VASCONCELOS, João - *Espíritos Atlânticos: Um Espiritismo Luso-Brasileiro em Cabo Verde*. Tese de Doutoramento em Antropologia Cultural e Social. Universidade de Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2007; VASCONCELOS, João - Ob. cit., 2012a

<sup>27</sup> Em 14 de novembro de 1904, foi transferido para a Diocese de Santiago de Cabo Verde. Voltou a ser transferido para a Diocese de Portalegre em 29 de abril de 1909.

<sup>28</sup> Cf. *Acta da Sessão de 13 de Junho de 1909 da Mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento* (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 530).

<sup>29</sup> Martinho Montenegro tomou posse como Governador da Província de Cabo Verde em 1909. Era oficial da armada, natural de Marco de Canavezes, no distrito do Porto. Foi Governador de Macau de 1904 a 1906.

<sup>30</sup> Carta de António Teixeira ao Governador da Província de Cabo Verde, 15/08/1909 (AHNCV, Fundo da

Teixeira, não se poderia ocultar “nesta ilha as intenções nem os meios pouco dignos usados por meus colegas e oficiais do mesmo officio, que me odeiam de morte, como é publicamente sabido na província”<sup>31</sup>. Na carta indicaria o principal opositor: o cónego Adriano Reymão de Serpa Pinto, que tinha recém-chegado da Guiné, onde serviu como vigário-geral durante doze anos. Por forma a repor o dinheiro da Irmandade, Teixeira sugere “que, no caso de as mesas da minha direcção terem de pagar as despesas não autorizadas, (...) me seja permitido a mim só pagar tudo, desde as contas de 1903 a 1907, por meio de prestações deduzidas do meu vencimento ou cóngrua mensal de cónego da Sé”<sup>32</sup>. O Governador Martinho ajuizou o cónego Teixeira como um homem “inteligente e ilustrado, mas de duvidosas qualidades morais e pouco honesto, do que deu ultimamente prova, quando foi governador da Irmandade do Santíssimo Sacramento”<sup>33</sup>. Teixeira acabou por ser afastado da Sé e do Seminário-Liceu pelo bispo de São Nicolau a 09 de novembro de 1909. Cumprindo a decisão episcopal, desembarcou na ilha de São Vicente em 29 de dezembro de 1909. E um colega seu, padre Luís Loff Nogueira<sup>34</sup>, natural da ilha do Maio, foi transferido da paróquia de Nossa Senhora da Luz (no Mindelo) para a de São Lourenço dos Órgãos, na ilha de Santiago<sup>35</sup>. Vasconcelos (2012a) sublinha que:

*Esta transferência foi seguramente sentida como uma despromoção pelo padre Loff, que trabalhava na cómoda cidade do Mindelo havia treze anos a troco de uma cóngrua de duzentos e quarenta mil réis, vencimento bem superior ao da maioria das paróquias cabo-verdianas, e se via agora desterrando em São Lourenço dos Órgãos, paróquia rústica com uma cóngrua de quarenta mil réis. Vimos atrás que Loff era um padre diligente e escrupuloso, a quem ninguém parecia ter nada a apontar. A sua dedicação valera-lhe várias notas de louvor na folha de serviços, pelo zelo e pela dignidade com que exercia o emprego. A sua transferência parece ter sido apenas um dano colateral de uma outra movimentação, essa sim intencionalmente punitiva: a do cónego António Manuel da Costa*

Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixas 529 e 530).

<sup>31</sup> Carta António Teixeira ao Governador da Província de Cabo Verde, 15/08/1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

<sup>32</sup> Carta de António Teixeira ao Governador da Província de Cabo Verde, 15/08/1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série E.4, caixa 529).

<sup>33</sup> Folha de serviços de António Teixeira referente ao ano de 1909 (AHNCV, Fundo da Secretaria-Geral do Governo, série F2.6, caixa 563)

<sup>34</sup> Luís Loff Nogueira e António Teixeira estudaram juntos no Seminário-Liceu de São Nicolau (Vasconcelos, 2007).

<sup>35</sup> VASCONCELOS, João - *Espiritismo e republicanismo em Cabo Verde: a conversão do Cónego António Manuel da Costa Teixeira*. In PIMENTA, F. T. (ed.) - *República e colonialismo na África Portuguesa: elementos para uma reflexão* (pp.103-130). Edições Afrontamento, 2012b.

*Teixeira. Pode parecer estranho que a colocação numa das mais apetecidas paróquias do arquipélago tenha constituído uma punição. Mas foi-o*<sup>36</sup>.

As novas funções de Teixeira foram de pouca duração. Manteve-se como pároco de São Vicente pouco mais de um ano. O bispo José Alves Martins<sup>37</sup> decidiu exonerá-lo do cargo e chamou de volta o padre Loff Nogueira, considerado como um homem íntegro e de “carácter respeitável e consciência limpa”<sup>38</sup>. Vasconcelos (2012a) realça que

*As razões da exoneração não são inteiramente claras. Poderão relacionar-se com a tramitação do processo das contas da irmandade de São Nicolau. Mas poderão também prender-se com os conflitos que, em poucos meses, o cónego Teixeira semeou em São Vicente, e com a sua entusiástica adesão ao regime republicano instaurado em Outubro de 1910*<sup>39</sup>.

Se é certo que não se pode dizer que António Teixeira era um republicano, o facto é que era um homem defensor da instrução para todos e tinha um pendor para o livre pensamento (Vasconcelos, 2012a). Passados dois dias da instauração da República, Teixeira organizou, a 7 de outubro de 1910, uma sessão na igreja paroquial para saudar o advento. A 13 de outubro de 1910, reiteraria a sua completa adesão ao novo regime numa sessão ordinária da junta de paróquia de Nossa Senhora da Luz, cuja ata foi publicada no suplemento n.º 1 do *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* de 12 de janeiro de 1911.

Em 1912, no contexto sociocultural anunciou a intenção de fundar um jornal com o nome de *O Progresso de Cabo Verde* (Oliveira, 1998). Segundo Filho (2013), “talvez esteja na origem do jornal com o mesmo nome que surgiu na Praia, em 1912”<sup>40</sup>.

### **A influência do espiritismo racional e científico**

As queixas sobre o cónego Teixeira ter aderido ao espiritismo, “ciência de tudo o que se liga ao conhecimento dos Espíritos ou do mundo invisível”<sup>41</sup>, já se faziam sentir há algum tempo. Numa carta enviada pelo cabido da Sé ao bispo da diocese, em 17 de novembro de 1909, realçava que:

<sup>36</sup> VASCONCELOS, João - Ob. cit., 2012a, p. 114.

<sup>37</sup> Foi transferido para a Diocese de Santiago de Cabo Verde em 1904, tendo ficado até 1935.

<sup>38</sup> Cf. jornal *A Voz de Cabo Verde*, ano 4, n.º 151 (6 de julho de 1914), p. 3.

<sup>39</sup> VASCONCELOS, João - Ob. cit., 2012a, p. 115.

<sup>40</sup> FILHO, José - Ob. cit., p. 160.

<sup>41</sup> KARDEC, Allan - Ob. cit., p. 2.

*(...) Em resposta ao ofício de V. Ex.<sup>a</sup> n.º 315 de 15 de Novembro corrente, cumpre-me informar que o reverendo Capitular António Manuel da Costa Teixeira não faz, absolutamente, falta nenhuma ao serviço. Como é do conhecimento de V. Ex. ma Rev. ma, o mais fútil pretexto, visando sempre o desprestígio da Corporação, lhe serve para se eximir ao cumprimento dos seus deveres e com tanta frequência lança mão de miseráveis subterfúgios, não sendo nunca sincero nas causas, por ventura alegadas, que este cabido tudo dispõe sem contar com a sua colaboração. Por este lado, a sua ausência antes regulariza a vida d'esta corporação sempre embaraçada pela insidia e sempre desgostosa com um membro que a não honra. A paz, Ex.mo Snr., que é uma das melhores venturas da terra, tanto na vida moral como na social, será sempre para nós uma aspiração frustrada enquanto não for arredado o referido capitular que a boa fé d'um Prelado elevam a tão alta dignidade que os seus actos irregulares desprestigiam. Seria um benefício para esta ilha onde tem semeado frutos veníficos de intriga que é a arma favorita dos rebeldes e para a Corporação, a que nos honramos de pertencer o maior dom, o retirá-lo, por tempo indeterminado, d'este meio que traz enredado e desedificado com o seu proceder em que se não velumbra parcela de dignidade nem temor de Deus*<sup>42</sup>.

Na perspetiva de Vasconcelos (2003), “o espiritismo, e sobretudo o Kardecismo e a pesquisa psíquica, depositaram tanta fé no modo científico de produção de evidência que quiseram estendê-lo ao mundo dos espíritos, esperando que este viesse a revelar-se”<sup>43</sup>.

Teixeira, simpatizante de Allan Kardec (1804-1869), entrou, de facto, para o racionalismo cristão, participando no “Centro Espírita Caridade e Amor” (Vasconcelos, 2012b), no início de 1911, como o próprio confirma e que veremos mais à frente, “altura em que o médium Augusto Messias de Burgo se deslocara do Brasil para o arquipélago, a fim de distribuir alimentos pela população assolada pela crise”<sup>44</sup>.

No dia 2 de setembro de 1912, Teixeira remeteu uma carta à Santa Sé, confirmando serem verdadeiras as denúncias acerca da sua simpatia pelo espiritismo<sup>45</sup>, que o bispo de Cabo Verde tinha comunicado ao Papa uns

<sup>42</sup> FILHO, José - Ob. cit., p. 161.

<sup>43</sup> VASCONCELOS, João - *Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920*. “Religião e Sociedade”, 23(2), 2003, p. 93.

<sup>44</sup> FILHO, José - Ob. cit., p. 161.

<sup>45</sup> O espiritismo surgiu em França em meados do século XIX. Liderada por Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), pedagogo francês, passaria a ser conhecido com o nome de Allan Kardec. Esta doutrina procurou

meses antes. Explicou a Pio X (1835-1914) como é que conheceu a ciência espírita e expôs as razões pelas quais ela lhe parecia estar em harmonia com os ensinamentos de Cristo. Terá sido influenciado por dois brasileiros médiuns que passaram na ilha e teve “a oportunidade casual de observar de perto factos espíritas”, que haviam deixado no seu ânimo “a certeza de sua realidade objectiva, iniludivelmente palpável”. Ele próprio, desconfiado da realidade transmitida pelos dois médiuns, fez “um estudo comparativo e minucioso” dos fenómenos. Conclui que existem dois campos opostos no espiritismo: o mau e o bom. O primeiro, é “supersticioso, irreverente, orgulhoso e maléfico”. O segundo é “bom, racional, piedoso e benéfico, organizado pelos bons espíritos, em missão do bem e só do bem”. Este espiritismo bom,

*Desfraldando a bandeira branca de pureza, caridade e paz, tem no Brasil o nome de Espiritismo Racional e Científico, por poucos conhecido, mas que, ainda infante no seu berço da cidade de Santos, já converte ao cristianismo ateus materialistas, sábios, judeus, protestantes, pagãos e sectários de todas as religiões, curando enfermos, expulsando demónios ou espíritos maus, matando a fome, saciando a sede, vestindo nus, regenerando grandes e pequenos, sacerdotes e leigos, ricos e pobres!*

Com base na observação dos médiuns brasileiros, Teixeira ficou convencido que a palavra “médium” é “um meio, um instrumento, um verdadeiro mediano dos espíritos, revestido de dons que só a Deus pertence conceder, como e quando lhe apraz, para agente extraordinário da Verdade e Amor”. Neste sentido, o espiritismo considerava médiuns “todos os profetas e taumaturgos” e todos “os grandes missionários do Bem”. Passa a frequentar as sessões promovidas pelos dois brasileiros e declara a sua profissão de fé:

*Sou, pois, espiritualista, porque não sou materialista, e porque o que antes por princípios eu cria, eu o creio agora por experiência própria, pela razão esclarecida, pelo dom de Deus que a todos seja concedido conhecer. E sou espírita, porque creio na realidade dos factos ou manifestações espíritas, reais, palpáveis, tangíveis, iniludíveis, ao alcance de todas as observações, experimentalmente verificados, cientificamente exactos [...]. E também sou médium, mediano da Misericórdia Divina, escrevendo o que me é ordenado, dizendo o que é preciso, agindo como for necessário, embora a minha cabeça à imitação do Baptista, tenha de merecer as honras de uma*

manter-se distante de qualquer carácter religioso e viria a ter uma grande influência no Brasil. *Le Livre des Esprits* (1857) é a obra fundadora do espiritismo.

*salva de prata nas mãos das Herodiades dos tempos hodiernos. Não tenho culpa em ser mediano na cura dos doentes, na expulsão dos espíritos obsessores, pela simples imposição das mãos e pela prece a Deus, Pai Onnipotente, pelos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo; nenhuma culpa tenho, quando com surpresa, espontaneamente, vejo maravilhas de luz, suavíssimas, belas; com extraordinária comoção de amor, alegria e paz que só de Deus provêm*<sup>46</sup>.

A 28 de outubro de 1912, o tribunal da diocese de Cabo Verde decretou a sentença: António Manuel da Costa Teixeira foi impedido de exercer ou possuir qualquer ofício ou benefício eclesiástico, e incorreu em pena de excomunhão pelo crime de heresia<sup>47</sup>. Nos meses seguintes, as desavenças e desentendimentos entre Loff e Teixeira sobre a usurpação jurisdicional paroquial foram se acumulando. Por diversas vezes, Loff vê-se obrigado a denunciar ao bispo o comportamento de Teixeira (Vasconcelos, 2012a).

Sob a sua excomunhão, Teixeira escreve a Papis (Gérard Encausse, 1865-1916)<sup>48</sup>, responsável pela Ordem Martinista em França, em 04 de fevereiro de 1914, desta forma:

*Eu sou excomungado desde 1912, por proclamar a Verdade, que eu sinto, pelo exercício da Caridade, a única lei do Mestre, que me conforta, no isolamento, na insuficiência das estradas! Está bem. É preciso a seleção, a excomunhão é a lei. É preciso provocá-la, solicitá-la mesmo, talvez para a chegada do Julgamento.*

Para sobreviver, Teixeira fundou o Colégio Esperança, no Mindelo, em 1914, instituição “particular portuguesa, de educação e ensino neutro, com internato”<sup>49</sup>, por se considerar um organismo apartidário. Filho (2013) destaca que

<sup>46</sup> Esta e as citações dos parágrafos anteriores foram retiradas do relatório dirigido por António Teixeira à Santa Sé a 02/09/1912. Foi reproduzida no jornal *Tribuna Espírita*, ano 11, n.º 14 (13/07/1916), p. 3. A mesma parte do relatório foi publicada pelo Centro Redentor do Rio de Janeiro no livro *Espiritismo Racional e Científico (Christão)*, 7.ª edição (Centro Redentor, 1927, pp. 118-124).

<sup>47</sup> Cf. Arquivo da Diocese de Cabo Verde (Livro de Correspondência Expedida da Câmara Eclesiástica entre 1905 e 1917, fls. 83-84) e Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Luz (Livro de Registo da Correspondência Expedida entre 1909 e 1954, ofício n.º 7/1913).

<sup>48</sup> ROSA, Vítor - *Gérard Encausse (Papis): a ordem martinista e os adeptos em Portugal, Guiné-Bissau e Cabo Verde (1912-1914)*. “Via Spiritus”, 28, 2021, pp. 355-369. <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v7>

<sup>49</sup> Os Estatutos foram publicados no *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde*, n.º 52 de 26/12/1914, p. 474. No *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde*, n.º 38, de 21/09/1912, é concedida autorização, estando a Escola sujeita à fiscalização das entidades competentes.

No plano financeiro, o colégio dependia das mensalidades pagas pelos alunos, de subsídios ou doações ou outras iniciativas que revertessem a favor da instituição. No entanto, os alunos mais pobres estavam dispensados do pagamento da respectiva mensalidade, e havia uma tabela de pagamentos variável consoante o grau de ensino que os alunos frequentassem. Os programas e os livros eram iguais aos do ensino oficial<sup>50</sup>.

“Com a preocupação de preparar os alunos para a vida futura, o Colégio possuía um gabinete de leitura e uma biblioteca, para a qual Costa Teixeira ofereceu mais de quinhentas obras em várias línguas”<sup>51</sup>.

### A adesão à Ordem Martinista de Papus

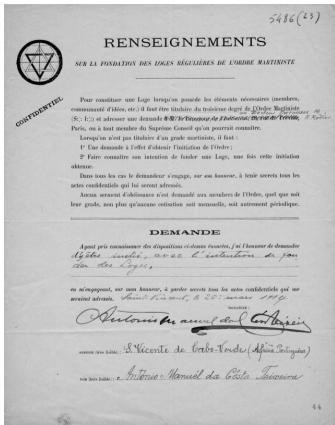


Figura 7: Assinatura de António Teixeira, Cónego. Fonte: Biblioteca Municipal de Lyon

Do nosso conhecimento, Teixeira vai enviar duas cartas a Gérard Encausse, mais conhecido por Papus. A primeira carta data de 04 de fevereiro de 1914 e a segunda de 20 de março de 1914. Na primeira carta vai solicitar que seja iniciado na Ordem Martinista, com a intenção de fundar Lojas em Cabo Verde (Cf. Figura 7).

Refere que “desde 1911 que se ocupa do tema espiritismo” e que “é um pequeno médium vidente, auditivo, curador, tendo aliviado já mais de 200 doentes”. A carta, assinada por si (cf. Figura 8), relata que foi excomungado pelo bispo em 1912, mas que continua a fazer assistência na maior discrição. Deseja pertencer à Ordem Martinista e à Ordem Rosa-Cruz, dado que

pretende fundar algumas Lojas em Cabo Verde, ao abrigo de uma associação não secreta, o “Grémio Progresso”, cujo plano foi remetido a Ângelo Jorge (1883-1922)<sup>52</sup>, diretor da revista “A voz do silêncio”,

Teixeira manifesta “o desejo intenso de se instruir e progredir na mais

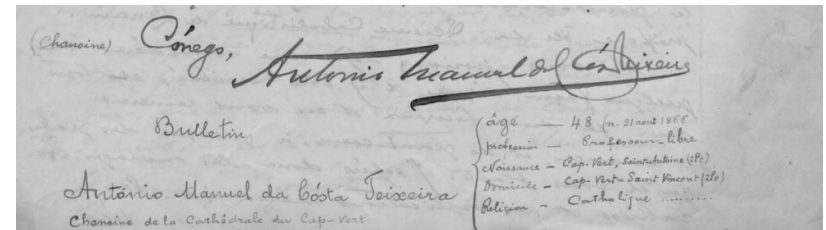


Figura 8: Assinatura de António Teixeira, Cónego  
Fonte: Biblioteca Municipal de Lyon

elevadas das filosofias”, dado que é “um verdadeiro e progressivo iniciado no oculto”. Apresenta alguns traços pessoais: 48 anos, cónego católico da Catedral de São Vicente, nativo da colónia portuguesa, estudou muito os livros católicos, possuindo uma biblioteca particular com mais de 2000 volumes. Sempre procurou algo de desconhecido e, em 1911, interessa-se pelo espiritismo e pratica-o num centro, intitulado “Caridade e Amor”. “Sou um pequeno médium vidente, auditivo, escritor, intuitivo, curador, tendo aliviado mais de 200 doentes, entre os quais cegos, deficientes, surdos, mudos, paráliticos, etc.”. “As coisas bizarras, magníficas, vejo-as na luz”. O seu bispo fez o dever de o excomungar em 1912, mas “eu, eu caminho sempre e caminharei sempre até ao fim, com as consolações dos confrades, muito queridos, com a assistência do plano invisível. Eu sou, eu mantenho-me”. Considera-se católico “sacerdos magus”, um iniciado no caminho do progresso, contra o “sectarismo científico, social e religioso”, contando “com a ajuda do céu”. Envia uma lista com os livros que já leu sobre o ocultismo. Sublinha que conhece a maçonaria, mas prefere o Martinismo<sup>53</sup>, uma corrente maçónica de misticismo judaico-cristã surgida no século XVIII, fundado sobre os ensinamentos de Martinès de Pasqually (1727-1774)<sup>54</sup> e de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), e de outros precursores, nomeadamente Papus, e a Ordem Rosa-Cruz<sup>55</sup>, da qual Papus é o responsável. Desconhece se existem Lojas martinistas em Portugal e se o Martinismo é reconhecido pela maçonaria oficial.

Que livros é que Teixeira já leu relativamente ao esoterismo, maçonaria e espiritismo? Em 04 de fevereiro de 1914, numa folha de rascunho “Annotazioni”, assinada por si, dá a conhecer a Papus alguns títulos:

<sup>53</sup> ROSA, Vítor - *O martinismo: história e tradições*. "AD AETERNUM", 1(2), 2021, pp. 185-205.

<sup>54</sup> ROSA, Vítor - *A criação do mundo segundo Martinès de Pasqually: o tratado sobre a reintegração dos seres*. "AD AETERNUM", 1(3), 2022, pp. 133-145.

<sup>55</sup> Refere-se à “Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix”, fundada por Papus, em 1888.

<sup>50</sup> FILHO, José - Ob. cit., p. 170.

<sup>51</sup> FILHO, José - Ob. cit., p. 170.

<sup>52</sup> Jornalista, escritor, esotérico e fundador do primeiro movimento vegetariano português, que surgiu no século XX, natural de Santo Ildefonso, foi para o Brasil com nove anos de idade. Regressou a Portugal em 1901, tendo colaborado em vários jornais e revistas.



Figura 9: Lista de livros lidos por António Teixeira, Cónego  
Fonte: Biblioteca Municipal de Lyon

- Papus (5): Qu'est-ce que c'est l'occultisme; La chance; L'envoûtement; Le spiritisme; Le Tarot des Bohémiens
- [Lázare-Républicain] Lenain: La Science Cabalistique
- [Jules] Lermina: La Magie Pratique
- [Charles] Lancelin: La sorcellerie des campagnes; L'au-delà et ses problèmes
- [Éliphas] Lévi (2): Le livre des sages; La science des esprits
- [Joséphin] Péladan: L'occulte catholique
- D'Aryanis: Toute-puissance (cours)
- [Hector] H. Durville (2): Magnétisme personnel; Le Fantôme des Vivants
- [Paul] P. Gibier: L'analyse des choses
- Léon Denis: L'après la mort
- [Allan] A. Kardec (7): L'Évangile; La Genèse; Les Médiuns; Les Esprits; Le Ciel; Sa Vie; Vérités

- [Joseph] Grasset: L'occultisme
- [Jean-Marie] Ragon (2): L'orthodoxie maçonnique; Tuileur de l'écosisme
- I. L. P. Bonsens (2): Le clergé catholique et le spiritisme
- [Padre] Pe Marchal: Espírito consolador
- [Hans] Arnold: O Adepto; A respiração; Sessões espíritas

Na segunda carta, de 20 de março de 1914, acusa a receção da correspondência enviada por um membro da Ordem Martinista, Lecomtte, em 13 de março de 1914, e informa que recebeu alguns livros, nomeadamente as “Lettres magiques” (1903) de Paul Sédir, comparando-a com um “fósforo inflamável e luminoso”. Sublinha que, em termos organizativos, pensa na “Igreja Cristã Unitiva”, destinada à “confraternização de todos que conhecem, amam e seguem Cristo”, católicos e não católicos, protestantes, espíritas, esotéricos, tendo por base a caridade. Pretende promover uma parte filosófica, esotérica e progressiva das verdades eternas. Tudo isto integrará o “Grémio Progresso”. Para a realização da obra, afirma que é preciso ser confidencial até ao primeiro congresso internacional e que um Comité estabelecerá o “Cenáculo”. Adianta a necessidade de se criar um Comité Promotor, com uma revista de propaganda. Convida Papus a ser o presidente deste Comité, cabendo-lhe indicar doze membros. Teixeira indica que será “um pequeno membro” deste grupo. Ficou de preparar e enviar um trabalho depois da adesão de Papus.

É provável que, de abril 1914 a 1918, tenha havido novos desenvolvimentos na criação de Lojas Martinistas em Cabo Verde. Mas Papus contrai tuberculose e morre a 26 de outubro de 1916. E Teixeira adoecce em 1918. “É bem provável que não tenha resistido à pneumónica, a funesta gripe espanhola que, entre Setembro e Novembro daquele ano, afectou oitenta a noventa por cento da população de São Vicente e alastrou dali a outras cinco ilhas”<sup>56</sup>. Foi observado por uma junta médica em janeiro de 1919 e obteve uma licença para tratamento na sua ilha natal, Santo Antão. Regressou à cidade do Mindelo, em São Vicente, em meados de fevereiro, mas viria a não resistir mais de um mês. A 15 de março de 1919, o *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde* noticiava: “faleceu”<sup>57</sup> na cidade do Mindelo o cónego, professor de instrução primária, António Manuel da Costa Teixeira”<sup>58</sup>.

Vasconcelos (2012a) sublinha que: “o cónego Teixeira morreu há mais de noventa anos, viveu em São Vicente apenas uma década, entregou-se ao

<sup>56</sup> VASCONCELOS, João - Ob. cit., p. 129.

<sup>57</sup> Certidão de Óbito, Conservatória dos Registos de 1.ª Classe de São Vicente, Cabo Verde, Livro 11, fl. 100v, n.º 90.

<sup>58</sup> Cf. *Boletim Oficial da Província de Cabo Verde*, n.º 13, de 29 de março de 1919, p. 94.

espiritismo durante pouco mais de seis anos e nada indica que tenha deixado qualquer núcleo organizado que lhe sobrevivesse”<sup>59</sup>.

## Conclusão

António Manuel dos Santos Teixeira foi uma figura ímpar em Cabo Verde, impulsionando a cultura local. Foi um homem bastante proativo, tanto como sacerdote, como educador. Fomentou o gosto pela leitura e procurou promover a instrução dos cabo-verdianos, afirmando a sua consciência identitária. Criou várias escolas de ensino primário, combatendo o analfabetismo. Empenhado na escrita, promoveu também a publicação de um almanaque e era correspondente de outras revistas, em particular *O Ultramarino*.

A adesão ao espiritismo, doutrina espiritualista e reencarnacionista estabelecida na França em meados do século XIX pelo autor e educador Allan Kardec, em 1911 valeu-lhe ser excomungado pela Papa, em 1912. Teixeira considerava-se um “pequeno médium vidente”, “auditivo” e “curador”, tendo “aliviado” vários doentes. Se as “coisas bizarras” via-as na “luz”, procurou outra luz, a do Martinismo.

Das suas leituras, constam muitas obras sobre esoterismo, espiritualismo e maçonaria, marcando a sua personalidade e um certo gosto pelo “pensamento livre”.

Na sua correspondência com a Ordem Martinista de Papus solicitou ser iniciado com o intuito de fundar Lojas em Cabo Verde. Contra o “sectarismo científico, social e religioso”, e com a “ajuda do céu”, Teixeira falece em 1919, no Mindelo. Desconhece-se, até ao momento, se terá criado alguma Loja Martinista.

Artigo recebido em 19/01/2022

Artigo aceite para publicação em 15/11/2022

<sup>59</sup> VASCONCELOS, João - Ob. cit., p. 130.

## AS LIÇÕES DE LYON PARA OS CAVALEIROS MAÇONS ELEITOS COËNS DO UNIVERSO: UM CURSO MARTINISTA NO SÉCULO XVIII (1774-1776)

VÍTOR ROSA

UNIVERSIDADE LUSÓFONA

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29v3>

vitor.alberto.rosa@gmail.com

**RESUMO:** Na cidade francesa de Lyon, durante três anos (1774 a 1776), três personalidades de primeira importância (Louis-Claude de Saint-Martin, Jean-Jacques Duroy d’Hauterive e Jean-Baptiste Willermoz) ensinaram a outros iniciados e membros da Ordem dos Cavaleiros Maçons Eleitos Coëns a teosofia e a teurgia do seu mestre e grande soberano Martinès de Pasqually. Que ensinamentos foram esses? Que teurgia é essa? O que pretendia essa Ordem, que ainda hoje tem os seus adeptos? Este artigo tem por objetivo perceber o que são as lições de Lyon e o seu significado, recorrendo aos manuscritos originais da época. Retraçamos a história e esclarecemos o pensamento martinista e martinista, enquanto corrente maçónica de misticismo judaico-cristã surgida no século XVIII.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teosofia, Teurgia, Martinismo, Maçonaria

**ABSTRACT:** In the French city of Lyon, for three years (1774 to 1776), three personalities of first importance (Louis-Claude de Saint-Martin, Jean-Jacques Duroy d’Hauterive and Jean-Baptiste Willermoz) taught other initiates and members of the Order of the Masonic Knights Elect Coëns theosophy and theurgy of their master and great sovereign Martinès de Pasqually. What were these teachings? What teurgy is that? What did this Order, which still has its adherents today, intend? This article aims to understand what the Lyon lessons are and what they mean, using the original manuscripts of the time. We retrace the history and clarify the Martinist and Martinist thought, as a Masonic current of Jewish-Christian mysticism that arose in the 18th century.

**KEYWORDS:** Theosophy, Theurgy, Martinism, Freemasonry

## Introdução

As lições foram dadas na cidade francesa de Lyon, numa “escola”, dita de Bordéus. As cidades de Paris, Toulouse e Lyon poderiam disputá-la, mas são apenas sucursais. Esta “escola” de Bordéus tem um fundador, Martinès de Pasqually (1727-1774), que vai falecer em Porto Príncipe (Haiti) em 1774, entrando assim nos círculos de expiação e de purificação. Ainda se desconhece muito sobre esta personalidade, estranho pela sua linguagem e simples nas suas atitudes, que alguns autores referem como “judeu cabalista português”, mas isso está por comprovar. Martinès vai criar uma sociedade secreta. O seu sistema é o de uma Ordem, nos quais os membros vão prestar um juramento e viver segundo certas regras. É uma Ordem que não é militar nem religiosa, mas baseia-se na Maçonaria. Atribui-lhe o seguinte nome: Ordem dos Cavaleiros Maçons Eleitos Coëns do Universo (OCMEU). No programa encontra-se uma teosofia, que combina a cabala teosófica-teúrgica e extática com o cristianismo. Tem afinidades com a magia, com a gnose e os mistérios da época (século XVIII), que os especialistas classificam de intertestamentária, ou seja, entre o século II e a segunda metade do I século depois de Jesus-Cristo. Esta “escola” não propõe apenas fazer os seus membros felizes, mas de os confrontar com o seu primeiro estado primitivo, perdido depois da Queda (Pecado Original), intrínseca ao crime de Adão, este “maçom verdadeiro”, que recebeu a Luz, colabora com Deus e os anjos, libertando e salvando o mundo, na perspectiva de Martinès. Esta “escola” reivindica o monopólio de uma instrução religiosa.

Martinès de Pasqually terá sido iniciado na Maçonaria. Quando e onde? Ainda hoje se ignora. Dotado de uma patente, datada de 1738, vai criar lojas maçónicas em França. A sua OCMEU vai se separar da Maçonaria francesa. Dota esta Ordem de uns *Estatutos Gerais* (1767) e cria o seu Tribunal Soberano, em Versalhes. Segundo os *Estatutos*, a filiação coën compõe-se dos seguintes graus: aprendiz, companheiro, mestre simbólico, mestre eleito, aprendiz coën, companheiro coën, mestre coën, grande arquiteto, cavaleiro do oriente, comendador do oriente, “réau-croix”.

Este artigo tem por objetivo perceber que lições eram essas, recorrendo aos manuscritos originais da época, arquivadas em várias bibliotecas francesas. Pretendemos retrair a história e esclarecer o pensamento martinista, enquanto corrente maçónica de misticismo judaico-cristã surgida no século XVIII, fundada sobre os ensinamentos de Martinès de Pasqually e de alguns dos seus principais discípulos, promotores das lições de Lyon: Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), com o pseudónimo de “Filósofo Desconhecido”, Jean-Jacques Duroy d’Hauterive (1741-1800) e Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824),

representante da face quase “externa” do Martinismo, ou mais exatamente o seu aspeto mais maçónico. Com os seus temperamentos, as suas visões e as suas espiritualidades, deixaram um legado que ainda hoje se faz sentir. O Martinismo é uma escola de prece, conforme aos ensinamentos destas personalidades, que insistem sobre a purificação do coração para avançar no santuário da verdade. Esta “via cardíaca” de adoração apoia-se sobre a prática teúrgica, para que o Homem, recuperando a sua origem primitiva (Adão), promova a reconciliação com o Deus criador.

## Os cavaleiros maçons do universo

O título oficial da “escola”, como referimos anteriormente: OCMEU (cf. Figura 1).

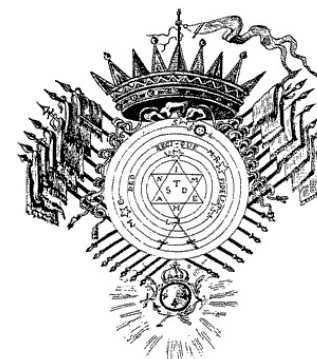


Figura 1: Emblema da Ordem dos Eleitos Coëns

É um singular regime da maçonaria escocesa que se reivindica de cavaleiresca<sup>1</sup>. O período feudal conheceu muitas ordens militares e religiosas, sendo a Ordem do Templo a mais conhecida de todas. Possuidor de uma patente<sup>2</sup>, herdada do seu pai, datada de 1738<sup>3</sup>, vai criar lojas maçónicas, em França<sup>4</sup>. Com a sua

<sup>1</sup> LE FORESTIER, René – *La franc-maçonnerie occultiste au XVIII siècle et l'Ordre des Élus Coëns*, Darbon, 1928.

<sup>2</sup> Na linguagem maçónica, uma carta-patente é o documento que certifica a criação, pela forma tradicional e regularmente reconhecida, de uma loja.

<sup>3</sup> KERVILLA, André – *La patente 1738*. "Bulletin de la Société Martinès de Pasqually", 19, 2009, pp. 4-17.

<sup>4</sup> NAHON, Michelle – *Martinès de Pasqually : un énigmatique franc-maçon théurge du XVIII siècle, fondateur de l'Ordre des Élus Coëns*, Pascal Galodé, 2011.

Ordem dos Eleitos Coëns<sup>5</sup>, pretendia que os seus membros fossem sacerdotes, militares e religiosos especiais. O Eleito Coën é um sacerdote escolhido, que adquiriu todos os graus ditos simbólicos da maçonaria (aprendiz, companheiro e mestre), bem como os ulteriores<sup>6</sup>. O grau de Eleito é para Martinès a eleição especial da tribo de Lévi<sup>7</sup>, destinado ao serviço do templo. O Eleito Coën é um homem da Bíblia: Antigo e Novo Testamento. Ele opera para a purificação do Homem<sup>8</sup>. Celebram um culto de natureza teúrgica<sup>9</sup>. Os “réaux-croix” (último grau nesta Ordem) ordenados são aqueles que estão capacitados para o realizar plenamente<sup>10</sup>. Na perspetiva de Amadou (2017), “réaux-croix significa homem-Deus da terra elevado por cima de todos os sentidos espirituais<sup>11</sup>, ou recetáculo temporal sobre a qual a glória e a justiça do Criador se operam e que operam para a glória e justiça do Criador”<sup>12</sup>.

A Ordem Coën recusa o mito de Hiram Abiff<sup>13</sup>. Tem por “apócrifos”<sup>14</sup> ou “Jebuseus” os maçons do seu tempo, porque

*Os filósofos apócrifos não obtiveram das nossas verdadeiras cerimónias misteriosas que a ordem contém e ensina; o que faz com que várias pessoas se apropriaram de alguns dos nossos instrumentos, e se juntaram com o seu chefe se arrogando do título de obreiros do templo de Salomão<sup>15</sup>.*

<sup>5</sup> Na Ordem também se escrevia “cohen(s)” e “coen” sem o trema. Nesta obra, utilizamos a transcrição mais frequente: coëns. Coën, em hebraico, significa sacerdote. COURTS, Georges – *Catéchisme des Élus Cohen selon le Chevalier Molinier*. “Bulletin de la Société Martinès de Pasqually”, 29, 2019, p. 21, refere que o significado de coën como sendo sacerdote judeu, e que continua a ser propagado nos meios martinistas, é errada. Na página 181, das *Leçons de Lyon aux Élus Coëns*, relativamente às instruções de Willermoz em 1775, a palavra coën é definida como “a incorporação do ser espiritual, ou a sua junção com o princípio corporal da sua forma”. Na página 183, a palavra coën é definida como “adepto da sabedoria”. Cf. AMADOU, Robert – *Les Leçons de Lyon aux Élus Coëns : un cours de martinisme au XVIII siècle par Louis-Claude de Saint-Martin, Jean-Jacques Du Roy d’Hauterive, Jean-Baptiste Willermoz*, Dervy, 2017.

<sup>6</sup> DACHEZ, Roger – *Les premiers grades coëns. I. À propos d’un rituel d’Élu (4<sup>ème</sup> grade)*. “Renaissance Traditionnelle”, 71, 1987, pp. 161-192; DACHEZ, Roger – *Les premiers grades coëns. II. Documents complémentaires*. “Renaissance Traditionnelle”, 73-74, 1988, pp. 78-106.

<sup>7</sup> Os Levitas são os descendentes de Lévi, terceiro filho de Jacob, e a sua tribo estava reservada para a função sacerdotal.

<sup>8</sup> A Ordem Coën era mista, mas as mulheres foram admitidas em pequeno número. Cf. CAILLET, Serge – *Des femmes chez les élus coëns*, “Politica Hermetica, L’Ésotérisme au féminin”, 20, (2006), pp. 13-28.

<sup>9</sup> Cf. AMADOU, Robert – *La magie des élus coëns (théurgie)*. Instruction secrète, Cariscript, 1988.

<sup>10</sup> Sobre os deveres de um “réau-croix”, cf. AMADOU, Robert – *La magie des élus coëns*. Ob. cit., pp. 22-23..

<sup>11</sup> PÉLAGIUS – *L’anacrise : pour avoir la communication avec son ange gardien*. Cariscript, 1990.

<sup>12</sup> AMADOU, Robert – *Les Leçons de Lyon aux Élus Coëns* - Ob. cit., p. 19..

<sup>13</sup> Figura alegórica mencionada no ritual maçónico, como sendo o mestre de construção do templo do Rei Salomão, que terá governado Israel entre os anos 970 e 930 a.C.

<sup>14</sup> AMADOU, Robert – *Le combat singulier du Grand Souverain contre la Maçonnerie apocryphe... Ou Martinès de Pasqually aux archives du Grand Orient de France*. “Renaissance Traditionnelle”, 131-132, (2002), pp. 250-281.

<sup>15</sup> AMADOU, Robert – *Catéchisme des philosophes élus coëns de l’univers*. Cariscript, 1990, p. 12.

Precisemos que Martinès era depositário de uma tradição doutrinal, ritual, operativa, veiculada fora da Maçonaria, e que lhe terá chegado principalmente pela via oral<sup>16</sup>. A sua obra, *Traité sur la réintégration*<sup>17</sup> (1899), expõe a sua teoria.

A teurgia (ritos e práticas, procurando o contato com os espíritos celestes)<sup>18</sup> é indissociável da mística. Nesse sentido, a via coën não se pode reduzir a uma simples magia cerimonial. E como a mística é indissociável da religião, a teurgia coën não ignora a mística no seio da religião judaico-cristã.

A Ordem Coën pretende ser uma “escola” de prece e de virtudes, por isso as grandes operações teúrgicas dos seus membros começavam pela litanía dos santos e os sete salmos penitenciais, que eram ditos a cada renovação das fases da lua. Saint-Martin refere: “Os trabalhos que nós seguimos não têm outro objetivo. As nossas sete classes, ou os nossos sete graus, devem nos abrir um dos sete selos, ou as sete portas da inteligência”<sup>19</sup>. E cada uma dessas classes da Ordem oferece uma imagem desta expiação<sup>20</sup>.

Nem todas as pessoas poderiam ser recebidas nesta Ordem. O *Catéchisme des philosophes élus coëns de l’univers*<sup>21</sup> apresenta as qualidades requeridas:

*É preciso que ela seja doce, afável, de bons costumes, sociável com todo o tipo de pessoas, sóbrio, discreta, despojada de todos os vícios desonestos, virtuoso; que ela nunca tenha tido alguma infâmia na sua família, seja em linha direta, seja na colateral.*

Os *Estatutos Gerais* de 1767 desenvolvem um pouco mais a integridade dos candidatos:

*Nenhum homem deformado será recebido entre nós, especialmente aqueles marcados com a letra ‘B’<sup>22</sup> à nascença. Rejeitamos ou expulsamos desta ordem, por estes estatutos, como monstros da sociedade, aqueles que negam a espiritualidade da alma, a vida futura e a existência de um Deus vingador e recompensador. Os espíritos turbulentos, os subornados, os blasfemadores, os jogadores indiscretos, os mafiosos, os caluniadores, e os*

<sup>16</sup> CAILLET, Serge – *Les sept sceaux des élus coëns*, “Le Mercure Dauphinois”, 2011.

<sup>17</sup> AMADOU, Robert – *Robert Amadou, Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine : Martines de Pasqually, Première édition authentique d’après le manuscrit de Louis-Claude de Saint-Martin établie et présentée par Robert Amadou*. Diffusion Rosicrucienne, 2016.

<sup>18</sup> Cf. PÉLAGIUS – *L’anacrise : pour avoir la communication avec son ange gardien*. Cariscript, 1990.

<sup>19</sup> « Instruction sur la sagesse » - Ob. cit., p. 70.

<sup>20</sup> Les Leçons de Lyon, n.º 103.

<sup>21</sup> AMADOU, Robert – *Catéchisme des philosophes...* 1990. Cariscript.

<sup>22</sup> Remete para Boaz, nome de uma das colunas do templo de Salomão, exprimindo, entre outros aspetos, a prevaricação do primeiro homem (Adão).

*facciosos não devem ser recebidos entre nós, e serão radiados se, depois de terem sido caridosamente admoestados, não mudarem, Nem aqueles que colocam a maior felicidade em comer e beber, ou que, ignorando os deveres do seu estado, se ocupam apenas de coisas vãs, com o seu adorno e com o prazer do sexo justo, sem se preocuparem em se tornarem úteis à sociedade por algum talento*<sup>23</sup>.

No artigo IV, dos *Estatutos*, refere-se ainda que seguem as leis prescritas pelo Levítico (terceiro livro da bíblia hebraica): “aqueles que foram banidos da sociedade serão banidos por algum tempo das nossas assembleias, aqueles que foram punidos com a morte serão expulsos para toda a vida da ordem”<sup>24</sup>. Para os Eleitos Coëns do século XVIII, pouco importava a confissão religiosa de origem, católica romana ou reformada. Cada um da sua forma, e segundo as suas próprias virtudes, considerava-se portador de uma luz nas trevas, desejando encontrar homens e mulheres bons para serem admitidos(as) na Ordem.

É o Homem que cria os seus Deuses e é ele que os faz perdurar. O quadro teórico do movimento e da Ordem de Martinès assenta numa leitura diferente do livro de Deus (Bíblia). Isso não é novo, dado que a etimologia da palavra “religião” é muitas vezes contestada, e existem múltiplas definições de religião<sup>25</sup>. Ora se associa ao verbo latim “religare”, religar, estabelecer uma relação com a divindade, que passa, muitas vezes, pela dependência relativamente aos responsáveis religiosos, ora a uma forma do verbo “religere”, reler, fazer uma nova leitura dos textos sagrados, levando a uma análise e a uma reflexão pessoal e a uma compreensão diferente dos textos bíblicos. A primeira etimologia (*religare*) solicita o plano afetivo, a segunda (*religere*) o intelecto. Martinès harmoniza estas duas formas de aproximação, o que explica o interesse que as suas ideias suscitaram e ainda suscitam. Não só ele não é rejeitado pela igreja católica, como provoca conversões de protestantes (Jean-Jacques Bacon de la Chevalerie e Jean-Jacques Duroy d’Hauterive, por exemplo). E eclesiásticos (Pierre Fournié é um caso conhecido) tornam-se seus alunos<sup>26</sup>.

Ao quadro teórico, ele associa uma parte prática do trabalho quotidiano para o “sacerdote eleito” ou “Eleito Coën”, exercícios espirituais, meditações, preces, rituais de integração no grupo – os graus maçónicos clássicos (aprendiz,

<sup>23</sup> *Status Généraux de l’Ordre des Élus Coëns*, 1767. Ob. cit., chapitre 1<sup>er</sup>, article II.

<sup>24</sup> *Status Généraux de l’Ordre des Élus Coëns*, 1767. Ob. cit., chapitre 1<sup>er</sup>, article IV.

<sup>25</sup> COUTINHO, José – *Religião e outros conceitos*, “Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto”, 24, (2012), p.175.

<sup>26</sup> ROSA, Vitor – *Abade Pierre Fournié (1738-1825): um martinista convicto*. “Via Spiritus”, 28, (2021), pp. 323-337. <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi28v5>; ROSA, Vitor – *Martinès de Pasqually: um enigmático teúrgico do século XVIII*, 2021, Edição de Autor.

companheiro, mestre) – e os rituais de tipo mágico, teúrgico ou xamânico, que fazem entrar o adepto do seu movimento em relação com os espíritos intermediários entre o homem e Deus, que são, muitas vezes, figuras angélicas. Para chegar a Deus, são precisos sete anos na Ordem. Só quando um dos seus discípulos, “émules” (émulos) como Martinès os qualifica, estabelece um contacto com esse plano, por uma percepção visual, auditiva ou tátil, que poderá descrever ou desenhar, é que ele é reconhecido por Martinès como o verdadeiro contacto com a “Coisa”, e pode ser admitido no grau mais elevado (o sétimo) da Ordem, o grau de “Réau-Croix”.

As cerimónias de iniciação nesta Ordem têm uma função pedagógica e de instrução para os candidatos, fazendo reviver um momento da história santa. No grau de aprendiz associa-se simbolicamente o mito adâmico, no grau de companheiro revive-se o crime de Caim na pessoa do seu irmão Abel, imitando o culpado e a vítima, no grau de mestre ressuscita-se a história de Noé<sup>27</sup>.

### O culto primitivo

Este culto é quádruplo: expiação, purificação, reconciliação e santificação. E tem uma correspondência: o último culto é primordial ao pensamento divino, o terceiro corresponde à vontade ou ao verbo, o segundo corresponde à ação e o primeiro corresponde à operação<sup>28</sup> (cf. Figura 2 e 3).

Amadou (2017) refere:

*O homem no seu primeiro estado tem que operar por si mesmo um culto de santificação; ele era o agente pelo qual os espíritos deveriam operar os três outros [cultos]. Tendo caído [Pecado Original], é preciso que ele opere por si mesmo. A forma do culto mudou; o homem não pode se passar sem as formas e o culto coën associa as leis cerimoniais*<sup>29</sup>.

Na lição de Lyon n.º 99 é referido que os quatro cultos estavam designados na

<sup>27</sup> Os rituais usados nas cerimónias encontram-se conservados na BnF (manuscrito Thory, ms. FM 1051-1052).

<sup>28</sup> Sobre as diversas operações teúrgicas (rituais, preces, invocações, etc.) dos eleitos coëns, Cf. AMADOU, Robert – *La magie des élus coëns (tbéurgie)*... 1988. Cf. também COURTS, Georges – *Manuscrit de l’Ordre des Élus Coëns noté par un émule de Martinès de Pasqually, Pierre-André de Grainville*. “Bulletin de la Société Martinès de Pasqually”, 14, 2004; COURTS, Georges – *Le Grand Manuscrit d’Alger – Magie & Franc-Maçonnerie au XIII siècle, Manuscrit de l’Ordre des Élus Coëns, le cahier vert, tome 1*. Éditions Arqa, 2009; COURTS, Georges – *Le Grand Manuscrit d’Alger – Magie & Franc-Maçonnerie au XIII siècle, Manuscrit de l’Ordre des Élus Coëns, le cahier vert, tome 2*. Éditions Arqa, 2013; COURTS, Georges – *Catéchisme des Élus Cohen selon le Chevalier Molinier*. “Bulletin de la Société Martinès de Pasqually”, 29, (2019), pp. 19-34.

<sup>29</sup> AMADOU, Robert - Ob. cit., p. 20.

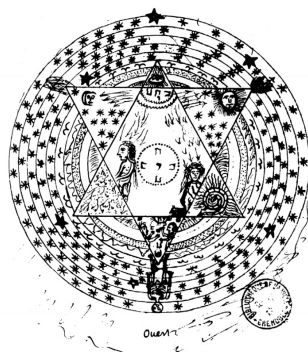


Figura 2: Desenho de uma operação teúrgica, Prunelle de Lière.  
Fonte: Biblioteca Municipal de Grenoble



Figura 3: Representação Coën  
Fonte: Lamy (2019, p. 130)

antiga lei por quatro sacrifícios diferentes que fazia o grande sacerdote, pelas quatro espécies de animais, as quatro estações ou festas principais e as quatro preces diárias.

O culto coën releva, em parte, do judaísmo. Ele se assemelha ao culto judaico dos *cohanim*. Amadou (2017) sublinha que este culto não tem por função rivalizar com o culto cristão. Martinès procura revelar o sentido esquecido ou escondido das verdades capitais do cristianismo. Amadou (2017) situa que a sua “Igreja” é a siríaca de Antioquia, conhecida por ser a mais antiga na história do cristianismo.

A teologia de Martinès gira em torno de Cristo<sup>30</sup>. Martinès deixa a França

<sup>30</sup> ROSA, Vitor – *A criação do mundo segundo Martinès de Pasqually: o Tratado sobre a Reintegração dos Seres*. "AD AETERNUM", 3, (2022), pp. 133-145.

em 05 de maio de 1772 para ir reclamar uma herança familiar e vai falecer em Porto Príncipe (Haiti) em 20 de setembro de 1774<sup>31</sup>, deixando a sucessão da Ordem a Joseph Pierre Caignet de Lestère (1719-1778)<sup>32</sup>. Alguns dos seus discípulos vão continuar a “pregar” a sua obra e doutrina. Louis-Claude de Saint-Martin, que foi secretário de Martinès, Jean-Jacques Duroy d’Hauterive, perseverante no formalismo teúrgico, e Jean-Baptiste Willermoz, fundador do Regime Escocês Retificado (RER)<sup>33</sup>.

### As lições de Lyon

As lições (orais ou escritas) de Lyon foram proferidas. Da documentação disponível, existem algumas notas, conservadas, sobretudo, nas Bibliotecas Municipais de Lyon, Grenoble e Biblioteca Nacional de França (Bnf) (cf. Figura 4).

Três testemunhos, no sentido bibliotecário do termo, transmitiram essas notas. O primeiro testemunho material é um manuscrito conservado na Biblioteca Municipal de Lyon, e provém, sobretudo, de Jean-Baptiste Willermoz. O segundo testemunho material está conservado num arquivo, dito “fundo Z”, e eram manuscritos de Louis-Claude de Saint-Martin. O terceiro testemunho são os fundos documentais de Léonard-Joseph Prunelle de Lierre (ou Delierre) (1741-1824), conservados na Biblioteca Municipal de Grenoble<sup>34</sup>. A primeira lição terá sido dada em 7 de janeiro de 1774 e a última terá sido proferida em 23 de outubro de 1776.

Jean-Baptiste Willermoz, natural de Lyon, e comerciante de sedas, foi admitido na Ordem em 23 de maio de 1767 e foi recebido “réau-croix” do 11 ao 13 de maio de 1768, em Paris. Saint-Martin, natural de Tours, advogado e militar, era eleito coën deste 1765. Foi recebido “réau-croix” em Bordéus em 15 de abril de 1772. Jean-Jacques Duroy d’Hauterive, natural de Montauban, militar, será iniciado em 1769. Vão se reencontrar em Lyon e vão dar várias

<sup>31</sup> NAHON, Michelle – *Martinès de Pasqually*... Ob.cit.

<sup>32</sup> Considera-se, geralmente, que as atividades da Ordem dos Eleitos Coëns terminam com o falecimento de Martinès de Pasqually, mas uma parte dos coëns, agrupados em Toulouse e Bordéus, continuam a iniciar novos membros até à Revolução Francesa e é possível seguir as atividades e projetos até 1791. Cf. CLAIREMBAULT, Dominique – *Jean-Jacques Duroy d’Hauterive (1741-1800) : itinéraire d’un élu coën en résistance*. "Bulletin de la Société Martinès de Pasqually" 30, (2020), pp. 6-21.

<sup>33</sup> Cf. VIVENZA, Jean-Marc – *Le Martinisme : l’enseignement secret des Maîtres : Martinès de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin et Jean-Baptiste Willermoz, fondateur du Régime Écossais Rectifié*, Le Mercure Dauphinois. 2012 ; JOLY, Alice – *Un mystique lyonnais et les secrets de la franc-maçonnerie, 1730-1824*, Mâcon. 1938 ; RIJNBERK, Gérard Van – *Un thaumaturge au XVIII<sup>e</sup> siècle, Martinès de Pasqually, sa vie, son œuvre, son Ordre*. F. Alcan, 1935 ; BAADER, Franz von – *Les enseignements secrets de Martinès de Pasqually*, Chacornac. 1900 ; PAPUS – *Martinès de Pasqually*, Chamuel, 1895.

<sup>34</sup> BMG (Biblioteca Municipal de Grenoble), fundos documentais de Prunelle de Lière, Ms 4122 – *Extrait de séances de C\*\* [coën], société mystique dont les membres se nomment « Élus coëns », 1775-1776*.

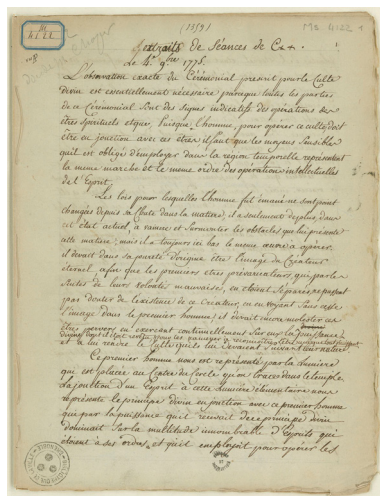


Figura 4: Excerto de uma lição de Lyon, 4/10/1775  
Fonte: Biblioteca Municipal de Grenoble

lições a outros membros. Saint-Martin vai proferir lições entre janeiro de 1774 e abril de 1776. Duroy dá vinte e uma lições entre julho e outubro de 1776. Jean-Baptiste Willermoz terá assistido a grande parte das lições, tomando as suas anotações<sup>35</sup>.

Essas lições ou ensinamentos são baseadas(os) sobre um princípio, e que se pode resumir a uma afirmação simples, mas categórica: o homem não está atualmente no estado que foi o seu primitivamente; vítima de uma Queda, que ele é o responsável, vive como um prisioneiro, um exilado no seio de um mundo e de um corpo que lhe são estranhos. Esta doutrina, expressa nas Sagradas Escrituras, evocada pelos apóstolos, e depois ao longo dos séculos pelos Pais da Igreja, será relembada, afinada e desenvolvida de uma forma particular no século XVIII em França por Martinès de Pasqually, e depois pelos seus seguidores. Vivenza (2012) realça que a doutrina de Martinès apresenta aspetos surpreendentes, possui uma coerência interna admirável, fornecendo, sobre vários aspetos obscuros da História universal, esclarecimentos essenciais, oferecendo, àquele que se queira dar ao trabalho de refletir sobre o assunto, “de entrar na inteligência das causas primeiras e a compreensão de verdades até então desconhecidas”<sup>36</sup>. As lições de Lyon são irrigadas também pela ciência dos

<sup>35</sup> AMADOU, Robert - Ob. cit., p. 113.

<sup>36</sup> VIVENZA, Jean-Marc - Ob. cit., p. 30.

números.

Na primeira lição de Lyon, “Première instruction du 7 janvier 1774”, fala-se sobre a criação universal material temporal e o número senário que a produz, e as suas relações com o homem.

*Como o Criador desejava formar este universo físico de matéria aparente para a manifestação do seu poder, justiça e glória, o plano que concebeu apresentou-se à sua imaginação divina de forma triangular, tal como o plano ou desenho de um quadro se apresenta à imaginação do pintor que o espera, antes de iniciar a execução*<sup>37</sup>.

Aprende-se nesta Ordem se “ensina as três faculdades divinas, que são pensamento, vontade e ação, ou, num outro sentido que explicaremos quando chegar o momento, intenção, verbo e operação”<sup>38</sup>. Na segunda lição, “deuxième instruction du lundi 10 janvier 1774”, aprofunda-se a temática:

*A emanação quaternária do homem da quádrupla essência divina representada pelo pensamento, 1, vontade, 2, ação, 3, e operação, 4, assim a misteriosa adição completa o nome denário, 10, ou ⑩, isto é, a circunferência que é a semelhança do poder eterno e da criação universal, e o seu centro que representa a unidade indivisível da qual todos vieram e na qual todos serão reintegrados*<sup>39</sup>.

Saint-Martin evoca que “a comunicação das coisas espirituais com o homem ocorre por vários meios, nomeadamente pela fala, pela audição, pela visão, pelo efeito da presença do espírito, pela alma, e pelo intelecto”<sup>40</sup>. Se assim é, Le Forestier (1900) salienta que de 1774 a 1776 Willermoz e os seus seguidores seguiram com paixão as conferências, onde as doutrinas secretas delineadas no tratado da Reintegração foram aprofundadas e desenvolvidas<sup>41</sup>. De facto, as outras lições aprofundam a doutrina martinista, permitindo aceder ao coração desta teosofia<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Première instruction du 7 janvier 1774, proferida por Jean-Baptiste Willermoz.

<sup>38</sup> Première instruction du 7 janvier 1774, proferida por Jean-Baptiste Willermoz.

<sup>39</sup> Deuxième instruction du lundi 10 janvier 1774, proferida por Jean-Baptiste Willermoz.

<sup>40</sup> AMADOU, Robert – *La magie des élus coëns (théurgie)*... Op. cit., p. 29.

<sup>41</sup> LE FORESTIER, René – *La franc-maçonnerie templière et occultiste aux XVIII et XIX siècles*, Aubier-Montaigne, 1900.

<sup>42</sup> A teosofia, que não é uma filosofia ou uma teologia, constitui uma forma particular de mística, dita “especulativa”. Cf. AMADOU, Robert – *La magie des élus coëns*... Ob. cit., p. 11.

## Conclusão

Depois do falecimento de Martinès, a Ordem dos Eleitos Coëns ficou em adormecimento, ou seja, não terá continuidade; ela só será reativada em 1942/43. No entanto, o seu ensinamento e alguns textos não se perderam. Legou uma doutrina estruturada e estabelecida, assim como os fundamentos espirituais de um pensamento secreto e misterioso que presidiu nos trabalhos da Ordem dos Eleitos Coëns do Universo. Esta doutrina apresenta muitos aspectos surpreendentes e obscuros da História universal. Martinès conduziu o discípulo numa viagem “antes do início dos tempos”, numa espécie de descoberta da “proto-história”. Sem dúvida pela sua herança judaico-cristã de tendência “pré-niceia” (antes do ano 325).

Para Martinès, Deus é integralmente “Um” do ponto de vista da substância e quaternário, segundo a sua essência. Ele abordou problemas extremamente subtis e difíceis sobre a natureza de Deus, que ocupam e, por vezes, dividem e se opõem desde o início do cristianismo, os patriarcas da Igreja, expondo as suas convicções. Ele relembra as essências espirituais primitivas, o sol, o enxofre e o mercúrio, correspondendo aos três elementos fundamentais: água, fogo e terra, do qual provêm os três princípios corporais: aquático, ígneo e terra, situada na raiz profunda e orgânica das formas viventes, de cada criatura mineral, vegetal ou animal. Isso permite compreender melhor a razão pela qual, segundo Martinès, a Terra é triangular na sua forma e apenas possui três horizontes: o norte, o sul e oeste.

Este ensinamento tem importância sobre o plano metafísico e esotérico. Quando fala do ato criador do Eterno, salienta que Deus “emana” os seres espirituais. Esta expressão não pode ser entendida no sentido que deram as seitas gnósticas, quando defendiam, nos primeiros séculos do cristianismo, um “emanatismo” errado, que era apenas uma forma grosseira de panteísmo. Esta emanção (o Uno irradia a sua própria substância em círculos concêntricos) produz-se “antes do tempo”, que são as primeiras palavras do *Traité sur la réintégration*, que abrem e introduzem, simbolicamente, o discurso martinézista e que nos leva para a realidade ainda não manifestada dos mistérios da Divindade.

A originalidade desta doutrina é porque incide sobre a análise de episódios da Queda, tentando esclarecer alguns pontos totalmente incompreensíveis e obscuros à inteligência comum. A explicação de Martinès concerne o crime espiritual de Adão, o seu pecado, e a natureza do seu ato de prevaricação. A punição, infligida por Deus, foi a de submeter o Homem à determinação de finitude. A morte é, para si, uma forma de reparar o mal que fez e de se reconciliar com o Criador. A morte é, de certa forma, a penitência do Céu, instrumento purificador que permite a Adão, novamente, de reencontrar as mesmas virtudes e poderes que lhe tinham sido dadas(os) por Deus.

O culto celebrado pelos coëns retoma os elementos do culto celebrados por Adão, mas são aperfeiçoados, tornando-os mais eficazes e justos: o culto da expiação, o culto de purificação, o culto de reconciliação e o culto de santificação. Seguindo a lei antiga, para os coëns correspondem aos quatro sacrifícios que faziam os sacerdotes em quatro espécies de animais. São ainda as quatro estações do ano. Como a Ordem de Martinès é sacerdotal, consagrada para a celebração do culto primitivo, os coëns procuram trabalhar para a preservação da pureza da sua ordenação.

Três discípulos – Saint-Martin, Willermoz e Hauterive –, cada um da sua forma, vão continuar o legado do seu mestre: Martinès de Pasqually. As chamadas lições de Lyon são, no fundo, a exposição da doutrina que era ensinada nas várias lojas maçónicas, fundadas por Martinès. Muitos mistérios ainda persistem sobre esta Ordem, e sobre as lições “martinistas” dadas durante 1774 e 1776.

Artigo recebido em 19/01/2022

Artigo aceite para publicação em 15/11/2022

# RECENSÕES

TAVARES, Pedro Vilas Boas; OLIVEIRA, Fátima; CARNEIRO, Alexandra (coord.) – ***Seminário Internacional Ora et Labora Refojos de Basto: leituras, textos e autores beneditinos. Atas.*** Cabeceiras de Basto: Município de Cabeceiras de Basto, 2022, 292 pp.

Encontro de investigadores, reputados especialistas nas respetivas áreas de saber, nem por isso as comunicações do Seminário, agora vazadas no presente volume, andam longe dos interesses do homem comum, com valores de cidadania e cultura, medianamente informado e desejoso de consolidar e aprofundar os seus conhecimentos sobre a história do coletivo a que pertence.

Os textos deste volume, reproduzindo na sua bela capa a fotografia da biblioteca monástica restaurada, então ainda quase despovoada de livros, correspondem à distribuição das comunicações do programa do Seminário por seis painéis temáticos, cuja estrutura, muito naturalmente, se mantem. Precedendo o elenco das diferentes comunicações, como pórtico de abertura aos trabalhos publicados – pelo viés do ensaio e da história literária –, abre o volume o texto de notável conferência de José Carlos Seabra Pereira, – professor da Faculdade Letras de Coimbra e na Universidade Católica, figura de referência nos estudos camonianos e relativos ao Decadentismo, Simbolismo, Neo-Romantismo e Modernismo: *Vocação e condição monástica na narrativa moderna* (pp. 31-49), síntese de largo fôlego de revisitação crítica das representações literárias contemporâneas da vida regular e dos regulares, de Herculano e de Garrett a Agustina Bessa Luís.

O primeiro painel abre com estudos em matéria «Da Escrita e do Cartório»:

Saul Gomes, da Universidade de Coimbra, disserta *Em torno da escrita e dos seus formulários na documentação beneditina medieval: o exemplo do Mosteiro de S. Pedro de Pedroso* (pp. 75-99). O mosteiro objeto de focalização, primitivamente beneditino e na época moderna entregue à Companhia de Jesus, permite ao autor a exemplificação do tipo de prática paleográfica dos seus monges bem como da tipologia de documentos por si produzidos e/ou arquivados, sendo que «os *scriptoria* beneditinos não eram imunes à evolução dos tempos em matéria de sensibilidade literária e de modelos gráficos». Em apêndice documental, o fragmento de uma carta de legitimação e de apresentação de clérigo pelo abade do mosteiro, exemplos de procurações, de cartas de contrato e avença, de prazos e de cartas de moradia (do século XIV), devidamente lidas e transcritas, com a respetiva reprodução fotográfica, valorizam este trabalho.

Maria Cristina Cunha e Maria João Oliveira e Silva (CITCEM/FLUP) ocupam-se de *A Cultura beneditina do cartório: princípios, objetivos e condições materiais de funcionalidade* (pp. 53-74), fazendo outrossim o ponto de situação das vicissitudes das espécies e fundos documentais albergados no cartório monástico de Refojos (incorporações nele, incêndios ocorridos, obras de melhoria realizadas...), da Idade Média ao séc. XVI, e do séc. XVII à «exclausuração».

Estas investigadoras não só indicam o caminho para se poder fazer a reconstituição do *corpus documental* existente aquando dos principais sinistros que atingiram o mosteiro, como nos fornecem caminho seguro para a reconstituição integral desse *corpus* no seu *terminus* final *ad quem*, *corpus* intacto aquando do levantamento do “cerco do Porto” e encerramento do mosteiro em agosto de 1833, mas já com importantes subtrações aquando do arrolamento nacionalizador de 7 de Abril de 1834. Ora, efetivamente, em valiosos anexos, as autoras não apenas transmitem à comunidade científica o conteúdo deste arrolamento, como lhe acrescentam um outro inventário suplementar do cartório, resultante da «devolução» à comissão inventariante, ainda no tempo da sua atuação, de «livros, títulos, receitas e mais trastes da livraria e do arquivo que já tinham saído do mosteiro e haviam sido recuperados», e mesmo um terceiro inventário, elaborado posteriormente, por ordem do corregedor da comarca de Guimarães, em resultado da denúncia de um tal António Teixeira, criado do último abade, que recebera deste, compreensivelmente alarmado, «poucos dias antes da entrada das tropas leaes em o Couto de Refojos», a incumbência de colocar a bom recato, em casa de um lavrador de Várzea Cova, um carro com seis caixões de madeira, entre cujos bens estava parte do cartório de Refojos. Nem sempre a forma como foram elencados os *itens* pelos arroladores permitiram às autoras perceber as dimensões e natureza material dos volumes e dos maços. Como quer que seja, «a partir das datações coligidas» foi-lhes possível constatar que «na época moderna houve a preocupação de reconstituir as falhas documentais dos séculos anteriores», em alguns casos fruto de incêndios, como fica manifesto da «grande quantidade de certidões de vários papéis e pergaminhos requeridas à Torre do Tombo, especialmente em períodos turbulentos da história nacional e da organização monástica a que se assiste após o Concílio de Trento». A análise dos três inventários referidos permitiu-lhes ainda alcançar, além de decisiva aproximação à integralidade do recheio do cartório, o conhecimento concreto da forma como este se ordenava sinaleticamente e articulava fisicamente com a

livraria, cujo espaço partilhava. Uma aproximação que os “sumários” e “índices” do cartório de Refojos, organizados pelo cartório-mor da ordem, Frei Bento de Santa Gertrudes Magna, uma vez proximamente publicados, poderão vir a tornar mais fácil e eloquente.

O segundo painel, «Da experiência de Montecassino ao quotidiano monástico», sobretudo em virtude do texto da primeira comunicação (pp. 103-108), de autoria de Enrico Veneziani (UCP/CEHR), *Revisitando a experiência de Montecassino: algumas notas históricas a partir da Chronica Monasterii Casinensis (séculos XI e XII)*, mais do que sugerir o exercício intelectual de uma espécie de refontalização matricial, constitui uma oportunidade sopesamento de precisas e determinantes circunstâncias contextuais, histórico-eclesiológicas, que serviram aos monges casinenses «para reivindicarem uma espécie de primazia e de papel de custódios da ortodoxia da Regra dentro da família beneditina». Conforme Enrico Veneziani evidencia, Montecassino, à luz da crónica escrita nos séculos XI e XII, em nome da sua *libertas*, da sua autonomia e privilégios monásticos, sob proteção do papa, ora enfrenta os bispos que vêem nos monges clérigos deles dependentes, usurpadores dos direitos e patrimónios episcopais, ora o próprio papado, quando nele vê a tentação de uma abusiva intromissão na sua vida interna.

Andrea Mariani (CITCEM/FLUP) escreve sobre um tema candente que necessariamente se impõe a quem tente perceber, na paisagem humanizada do nosso território, a conexão das fundações monásticas mais antigas com os sistemas defensivos coevos: *Algumas reflexões sobre a relação entre mosteiros e sistemas defensivos medievais* (pp. 109-119). Focaliza-se em “exemplos de campo” da diocese do Porto, e particularmente no caso dos mosteiros de Arouca, Grijó e Pedroso, em sua articulação com «as fortificações conectadas a eles». Segundo este autor, que não hesita em visitar criticamente páginas marcantes de Carlos Alberto Ferreira de Almeida e de Mário Barroca (que julgamos longe de superadas), «estes elementos defensivos deveriam ser, na maior parte dos casos, simples, de castelos-recintos, de castros da Idade do Ferro reutilizados, cujas amplas dimensões podiam oferecer refúgio, não só aos religiosos, mas também à população local». As atalaias que frequentemente os acompanhavam, permitiriam à população aperceber-se de um ataque iminente, fugir para locais elevados, com reaproveitamento de antigas fortificações, desta forma tentando colocar em maior segurança vidas e parte dos bens. Fica, conforme deseja o autor, aberto o debate, e, sobretudo, patentes as urgências de uma área de trabalho

imensa, na qual cumpre fazer incrementar o cruzamento de criativas pesquisas e deduções arquivísticas com novas e rigorosas sondagens arqueológicas.

Situando-se já em documentação da época moderna, Aida Maria dos Reis da Mata, investigadora do Centro de Estudos Beneditinos sediado em Refojos de Basto, desempenha-se em agradável e correto estilo, clareza pedagógica e segurança documental, da incumbência de reconstituir, perante o leitor comum contemporâneo, com um mínimo de iniciação à cultura monástica, *Um dia na vida de um monge beneditino. Do levantar ao deitar* (pp. 121-128).

O território do mosteiro, clima e condições físicas com impacto no quotidiano dos monges, os cargos, funções e seu exercício dentro da comunidade e na relação com os espaços extra clausura, a ocupação do tempo e a observância monástica, são “apartados” centrais desta exposição. Naturalmente, parte a autora de fontes normativas (Regra, Constituições, definições, cerimoniais, costumes), mas não se fica na abstração legal. Sempre com a preocupação de verificação documental do seu maior ou menor cumprimento prático, nomeadamente com recurso aos livros de *visitas* (dos *visitadores* e do *geral*), o que resulta desta descrição é um panorama ricamente matizado, repleto de respostas concretas sobre um tipo de “civilização” que a nossa contemporaneidade tende a desconhecer ou a subestimar – com grande perda sua –, e que neste grande cenóbio das fronteiras interiores do Minho se exprimia, como tablado e destino concreto de trajetos biográficos de milhares de vidas ao longo de séculos, de gente de carne e osso, capaz – pelo menos – de interpelar o sentido da vida e de felicidade das nossas concepções correntes.

«Da Ecclesia sempre reformanda» trata o terceiro painel.

Francesco Renzi (UCP/CEHR) debruça-se sobre *O Monaquismo beneditino e o Papado da Reforma: influências recíprocas* (pp. 131-146).

Extensa e atualizada bibliografia por si dominada neste e em anteriores estudos, para os quais remete, autorizam-lhe um importantíssimo ponto de situação neste artigo. Nele se procede à revisão das simplificadoras visões de «Reforma Gregoriana» como «organização piramidal da Igreja já definida no século XI» coordenadora «do processo de reforma das estruturas eclesíásticas, utilizando os mosteiros como canal de difusão a uma escala europeia das ideias provenientes de Roma». Aliás, apresentando um elenco de revisitação crítica ao perfil dos papas beneditinos entre 1046 e 1124, o autor reconhece que «são precisamente os papas da *Reichskirche*, juntamente com a ação de Henrique III, a iniciar concretamente o processo de Reforma (altamente diferenciado no

seu interior) na cidade de Roma, quase três decénios antes do pontificado de Gregório VII». Assim, finalmente, não admira que numa das suas conclusões terminais, Renzi enfatize quanto «o estudo do monaquismo beneditino na plena Idade Média deve ser visto na multiplicidade de *reformas* monásticas e eclesíásticas e na sua evolução e interação com as outras formas de vida cenobítica – tanto beneditinos “reformados”, cluniacenses ou cistercienses, como com outras formas de monaquismo e vida canonical –, o clero secular e o poder leigo, cuja influência, dentro e fora de Roma, não desapareceu com o pontificado de Gregório VII».

Da ligação da ordem beneditina à génese de outros impulsos, momentos e formas de “reforma” nos fala Nuno de Pinho Falcão (UNILAB; CITCEM/UP) em *A Congregação de Santa Justina de Pádua e os Cónegos de Alga: um diálogo de reformas na Itália quatrocentista* (pp. 147-155). De um priorado agostiniano decadente, de finais do século XIV, em S. Jorge de Alga de Veneza, da titularidade de Ludovico Barbo, à experiência de vida comum de um grupo de jovens patrícios desejosos de ver nos seus dias a *renovatio ecclesiae*, pelo regresso às virtudes do «estado apostólico», e da reforma da abadia beneditina de Santa Justina de Pádua, cometida pelo Papa Gregório XII a Luís Barbo e seus companheiros, clérigos seculares viventes em comum, em inícios de quatrocentos, bem como daí à aventura fundacional portuguesa da Congregação de S. João Evangelista, eis um trajeto de marcantes experiências eclesiais a que este autor dedicou muitas páginas na sua tese de doutoramento e – afinal – é impressiva expressão histórica (institucional, pastoral e prática) de uma igreja sempre chamada a permanente renovação.

Compreende-se que neste mesmo apartado se inseriram as páginas consagradas por Pedro Vilas-Boas Tavares a *António Alvarado (1561-1617) e a mística teologia em ambiente beneditino* (pp. 157-162). É que, sendo «a teologia mística conatural à vida monástica», por ela passam e se exprimem também, de forma subtil mas palpável, os caminhos da sua reforma; pelo que o autor, ao recensar os *itens* de teologia mística presentes nas estantes da biblioteca de Refojos, nesse quadro apresentando António Alvarado (OSB) como um elo natural na cadeia mística beneditina, ao tomar consciência – por constatação documental – da precocidade da recomendação dos visitadores/reformadores espanhóis, Álvaro de Salazar e Sebastião de Villoslada, preconizando as «orientações da Madre Teresa de Jesus» nestas matérias (apenas seis anos depois da sua morte), infere que Teresa de Ávila terá entrado na pauta de reforma da vida de piedade do mosteiro

de Refojos de Basto, como «consagração triunfal da oração e contemplação do *recogimiento*». Situando-nos em terras de Basto, se, no caso de Refojos, as estantes da “exclaustração” parecem confirmá-lo, no caso do mosteiro de S. João de Arnoia, uma interessante tela biográfica, representando a transverberação da reformadora do Carmelo, parece insinuá-lo...

Correspondendo ao Painel IV «Das vivências, leitores e leituras beneditinas», relevo central têm os textos de Maria Luísa Jacquinet (UAL; CITCEM-UP), Paula Almeida Mendes (CITCEM-UP) e Fernanda Maria Guedes de Campos (FCSH da U. Nova de Lisboa).

Usando pertinentemente o tópico de *genius loci*, Maria Luísa Jacquinet (pp. 164-175) convida o seu leitor a visitar o templo e os espaços claustrais de Refojos, anotando algumas das mais importantes vivências de espiritualidade de monges e fiéis leigos nesses espaços patentes ou implícitas, a partir da imaginária cultuada, dos cerimoniais, da importância atribuída a relíquias e indulgências e ao papel das confrarias e festividades. Em *Do “genius loci”: vivências da espiritualidade em S. Miguel de Refojos e dinâmicas da patrimonialização do sagrado* Luísa Jacquinet sublinha, conclusivamente, que as expressões de piedade e religiosidade por si evocadas, «alocáveis maioritariamente a um espaço não dessacralizado», apesar de «inevitavelmente afetadas pela saída de cena dos agentes que lhes deram vida», pela sua «natureza essencialmente imaterial», apesar de «associadas a alfaias, livros e espaços», são passíveis «de uma revalorização e ressignificação, capazes de lhes restituir um valor simultaneamente cultural e espiritual/pastoral»; algo que reconhece estar a acontecer na dinâmica do Museu das Terras de Basto e do seu Núcleo de Arte Sacra e por virtude dos sucessivos seminários internacionais levados a efeito em Cabeceiras desde 2015.

Paula Almeida Mendes, trabalhando um campo muito da sua especialidade e de grande valia para a história do livro e da leitura em Portugal, analisa em *Leitores reais, leitores ideais: obras de autores beneditinos e seus dedicatários* (pp. 177-188) o contexto e teor dos paratextos que acompanham um importante conjunto de obras escritas e traduzidas por beneditinos, ao longo dos séculos XVI-XVIII. A análise das dedicatórias a que procede, revela rica panóplia de razões subjacentes à leitura e consulta de muitas espécies, desde os motivos “profissionais”, ao universo de leitores/as movidos/as pela procura da literatura de espiritualidade e de devoção e de obras de comportamento moral, nas quais a linhagem e/ou exemplaridade de vida «de muitas figuras – hoje esquecidas ou desconhecidas» terá contribuído, muito significativamente, «para a construção em moldes panegíricos, de retratos “em palavras” de leitores ideais, propostos à imitação por parte do público». Generosa lista de fontes e estudos habilita o

leitor interessado em novas incursões nestes domínios.

Em *Livros e leituras de história na livraria do Mosteiro de S. Bento da Saúde de Lisboa (Século XVIII)* (pp. 189-206), Fernanda Maria Guedes de Campos, depois de situar as diferentes casas beneditinas fundadas na capital, debruça-se especificamente sobre o Mosteiro de S. Bento da Saúde.

Vinca-se, desde logo, que o Mosteiro, muito naturalmente, «procurou que na sua Livraria, estabelecida no século XVII e continuada até ao século XIX, constassem as melhores obras e edições, numa perspetiva simultaneamente retrospectiva, acompanhando ocasiões para aquisição de obras antigas, e prospetiva, com sentido crítico, mas atento ao que se ia publicando». Segundo a autora «esta dupla política de enriquecimento do espólio bibliográfico, encontra-se patente no *Índice que mandou fazer o M.R.P. Preg Geral Fr. João do Pillar sendo Abade deste Mosteiro de S. Bento da Saude. Para se procurarem e descobrirem com muita facilidade os Livros de que se compoem esta Livraria. 1776.* (BNP. COD 7435).

Depois de uma descrição «daquele excelente catálogo manuscrito na sua estrutura organizativa e aparato gráfico», é-nos disponibilizada detalhada e criteriosa «análise do núcleo de livros de História antiga e moderna, Geografia e Antiguidades» que integra o referido catálogo. Conforme escreveu esta especialista «nele se identifica um cânone de leituras na expressiva variedade de temas e de autores de várias épocas, sinal inequívoco de uma Livraria ativa e aberta ao conhecimento do Outro». Sem que nos pareça extraordinariamente surpreendente numa biblioteca que desejava manter-se atualizada, entre os mais de 2000 títulos do catálogo de 1776, lá aparece, conforme regista Fernanda de Campos, a *Encyclopedie* na edição de Lucques. Conforme nas suas «considerações finais» a mesma sublinha, o gosto artístico (de sabor neo-renascentista) e capacidade de aquisição dos monges de S. Bento da Saúde parece exprimir-se na descrição de uma coleção de *estampas excelentes de Miguel Angelo Bonaroto*.

«Das bibliotecas e bibliofilias beneditinas: Refojos» se ocupam Ana Isabel Líbano Monteiro (Biblioteca Nacional de Portugal) e Luana Giurgevich (Rutter Project, Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia, UL) na parte da obra correspondente ao «Painel V».

Remetendo para trabalhos seus já publicados, em *A Livraria Monástica de Refojos de Basto (III). Novas leituras, outros olhares* (pp. 209-224), desta feita regressando benemeritamente, pela terceira vez, com grande sensibilidade, acuidade analítica e proficiência técnica, à análise de três listagens da Livraria de Refojos, cuja atribulada elaboração foi desencadeada pelas “nacionalizações” concomitantes e posteriores à guerra civil 1831-1834, que dispersaram os

monges e lhes confiscaram os bens, Isabel Líbano Monteiro intenta completar a reconstrução e identificação integral das espécies pacificamente abrigadas nas estantes desta magnífica biblioteca monástica, antes da chegada da “liberdade liberal” a Cabeceiras de Basto e com ela – recordemos a sardónica linguagem das *Novelas do Minho* camilianas – a «Ideia Nova», o piano forte e a degeneração do fidalgo de Basto, «escorregando do trono absoluto à democracia»...

Atendo-se ao conteúdo do vasto repositório de obras e volumes ordenados naquelas estantes robustas, de clássica compleição e suave cromatismo, imediatamente anterior ao triunfo do liberalismo, por si analisado (e cujo processo de inventariação é revelador afinal, também neste caso, entre tantos outros pelo país fora, da grande insuficiência de conhecimentos culturais e literários de quem foi encarregado de o efetivar), sente-se Ana Isabel Líbano Monteiro autorizada a inferir que aquela livraria «almejava o desígnio de ser uma biblioteca “universal”, típica da época das Luzes que a todos servia». Para reiterar, conclusivamente: «*Templo* de leitura – de estudo, escrita, lazer, com memórias agora resgatadas – acompanhou durante centenas de anos os monges beneditinos e toda a dinâmica do mosteiro de Refojos na sua vertente espiritual, pedagógica, profissional, cultural, lúdica e de assistência, que servia a comunidade a eles confiada».

Por seu turno, Luana Giurgevich, consagra um extenso e experimentado trabalho (pp. 225-260) às *Bibliotecas de boticas beneditinas: Refojos de Basto e São Bento da Saúde de Lisboa no trajeto do livro científico da rede de bibliotecas monásticas*. Com assinalável erudição e competência técnico-científica, depois de evocar o papel das ordens religiosas na arte farmacêutica, passa a analisar os inventários das bibliotecas das boticas de S. Miguel de Refojos e S. Bento da Saúde, de Lisboa, para situar os géneros textuais da literatura médico-farmacêutica nas bibliotecas das boticas beneditinas.

Entende fundamentamente a autora que os inventários e catálogos das bibliotecas antigas podem ser vistos como «sismógrafos muito sensíveis para detetar as persistências das tradições, as dinâmicas metamórficas e a constituição de novos modelos culturais» e que as duas bibliotecas de boticas por si aqui estudadas ajudam a perceber qual era o tipo de ciência que, em geral, os beneditinos se propunham praticar nos seus mosteiros. Permitimo-nos extrair das suas conclusões finais:

– «As boticas de Refojos e São Bento de Lisboa, com suas diferentes e valiosas coleções de livros, são peças de um panorama cultural longamente esquecido pela história da ciência. A existência dos livros científicos nestas instituições religiosas sugere que os beneditinos estavam afinados à literatura científica

especializada mais atualizada».

– «As ordens religiosas contribuíram de forma significativa para o avanço das ciências, e, se calhar, foram os melhores mediadores nos processos de transição entre teorias novas e velhas. Numa narrativa histórica pontuada por grandes génios, os monges foram agentes do quotidiano, praticantes comuns, muitos deles até invisíveis e anónimos, mas foram também infatigáveis “construtores de conhecimentos para a eternidade”».

«Do Amor das Letras e seus itinerários», correspondendo ao Painel VI e último do Seminário Internacional, acolhe duas importantes contribuições: *Livros, leituras e ciência de Deus em Anselmo de Aosta, de Bec e de Cantuária* (pp. 263-277), de José Francisco Meirinhos (FLUP /IF), e a apresentação do itinerário biográfico de *Geraldo Coelho Dias, monge beneditino e multifacetado historiador* (pp. 279-287), por Luís Carlos Amaral (FLUP/CITCEM e CEHR/UCP).

José Meirinhos escolhe – felizmente – regressar neste seminário a uma revisitação, feita de forma luminosamente pedagógica, às «deambulações» de Anselmo, esse inquieto jovem nobre, natural de Aosta, sedento de sentido de vida, de felicidade, de teologia (que indelevelmente viria a definir no sentido de *Fides quaerens intellectum*), percurso esse que, como é sabido, o levaria às letras e à vida beneditina, ao empenhamento eclesial – culminando na sua eleição para o arcebispado de Cantuária, onde faleceu (1109) –, ao mesmo tempo que à produção de uma vasta obra original de reflexão e ao reconhecimento da Igreja, com a sua canonização (1494) e declaração como Doutor da Igreja (1720).

O autor, consagrando aqui, naturalmente, especial atenção ao *Proslogion* e à meditação anselmiana acerca das razões da fé, para enfatizar a importância na história da filosofia e do pensamento ocidental deste Doutor da Igreja, recorrendo a uma página de Etienne Gilson, releva que a posição assumida face ao chamado “argumento ontológico” sobre a existência de Deus «pode servir como uma linha divisória entre a tradição do realismo platonizante e a tradição do empirismo aristotelizante», uma “marca de água” que, renovando-se com Descartes, acompanha as reflexões críticas, favoráveis ou desfavoráveis, dos principais nomes da filosofia moderna e contemporânea.

Por referência ao quadro eclesial e beneditino que neste trabalho se exprime, por contraste com uma época, como a nossa, de certa auto-idolatria da singularidade de opinião por parte de certos “teólogos de ofício”, desvalorizadores práticos do papel do magistério ordinário da Igreja na preservação e transmissão imaculada e “sem ruga” do «depósito da fé», pode surpreender a solicitude reverente com que o teólogo Anselmo se relaciona com

a hierarquia, sujeitando-lhe os seus juízos. Mas não só. Como escreve o autor a propósito da «admoestação» de Lanfranco, antigo mestre do santo, «Anselmo entende apenas que a razão em busca da fé não contradiz a autoridade, mas traz o entendimento para a companhia da fé, reforçando-se com a refutação das mais severas objeções. Por isso agradece ao seu crítico o tornar possível mais esse aprofundamento», e, «gesto ainda mais raro na história da filosofia e ilustrativo da peculiaridade intelectual e autoral de Anselmo, ele mesmo ordena que a crítica ao argumento e a sua própria resposta passem a circular em conjunto, o que de facto acontece em boa parte dos apógrafos e mesmo das edições e traduções do *Proslogion*» (p. 271), uma ética procedimental que infelizmente não tem grandes cultores nos presentes dias...

O texto da derradeira comunicação deste Painel VI corresponde às palavras proferidas pelo Professor Luís Amaral no dia 30 de Julho de 2021, no quadro «da justíssima homenagem que, em boa hora, a edilidade de Cabeceiras de Basto entendeu fazer a Frei Geraldo Coelho Dias», culminando na atribuição ao ilustre académico e historiador beneditino da Medalha de Ouro de Mérito Público Municipal, nessa mesma ocasião recebida por sua irmã, Senhora D. Maria Teresinha Coelho Dias Machado.

*Geraldo Coelho Dias, monge beneditino e multifacetado historiador* é, desde já, um primeiro e crucial texto síntese de dados, verdades testemunhais, factos, inferências biográficas e contextuais sobre esta marcante personalidade da contemporaneidade beneditina portuguesa, entrevistado por alguém especialmente bem colocado (pela sua formação específica, carácter e proximidade) para convenientemente lograr evocar o largo trajeto de vida de um mestre, também colega e amigo. Desde aquela mais distante fase de «quase como *puer oblatus*» entrado no mosteiro, até à sua maturidade humana e religiosa; desde a “profissão”, do presbiterado e dos seus entusiasmos pelos alvares do Concílio, aos cargos desempenhados no quadro da sua ordem e da universidade; desde a sua enviação a Roma e a Jerusalém – onde aprofundou os seus estudos bíblicos – e da produção dos seus primeiros escritos, às publicações de final de carreira e ao conjunto do legado por si transmitido.

É natural e justo esperar que as comunidades beneficiárias (certamente parte e expressão das comunidades cívica e científica globalmente consideradas) comecem a revelar declarados sinais de atenção reconhecida. Finaliza este belo volume o texto da «Sessão de Encerramento» do V Seminário Internacional *Ora et Labora*, intervenção institucional cometida ao Senhor Eng.º Joaquim Barroso de Almeida Barreto, Presidente da Assembleia Municipal de Cabeceiras de Basto. Depois de vincados agradecimentos e felicitações à Câmara Municipal,

a todos os organizadores, oradores e participantes, dirige o edil palavras de reconhecimento, consideração e estima a «um amigo de Cabeceiras de Basto, cujo legado ficará para sempre associado a esta terra, a este mosteiro beneditino e à ordem em que professou e devotadamente serviu».

**Pedro Vilas-Boas Tavares**  
CITCEM - FLUP

MUÑOZ, Luis Antonio – *A história oculta da música*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2021. ISBN: 978-84-184-178-6.

Encontro de investigadores, reputados especialistas nas respetivas áreas de saber, nem por isso as comunicações do Seminário, agora vazadas no presente volume, andam longe dos interesses do homem comum, com valores de cidadania e cultura, medianamente informado e desejoso de consolidar e aprofundar os seus conhecimentos sobre a história do coletivo a que pertence.

Muito recentemente, a editora A Esfera dos Livros publicou *A história oculta da música*, do investigador madrileno Luis Antonio Muñoz, maestro, compositor, cantor lírico e apresentador na Rádio Clássica da Rádio Nacional de Espanha (RNE). A obra, coerentemente estruturada em 11 capítulos agrupados tematicamente em três partes, precedida de um capítulo introdutório: “A origem mágica da música”, não pretende ser exaustiva, o que resulta um facto positivo, já que oferece ao leitor uma panorâmica geral e abrangente da temática. Em contrapartida, em alguns momentos, o tratamento de determinados aspetos pode parecer algo reducionista e demasiado conciso, pela falta de um maior e mais aprofundado desenvolvimento. É o que acontece, por exemplo, no capítulo 2: “A alquimia e a enigmática musical”, mais concretamente no subcapítulo dedicado aos enigmas musicais e às harmonias secretas, onde falta alguma profundidade no tratamento da denominada música enigmática, na sua relação com a emblemática (p. 63-66) e a visão simbólica do mundo, cujo precursor foi Andrea Alciato, com o seu *Emblematum Libellus* (1531).

Antes de abordar a matéria propriamente dita, o autor esclarece sobre “como ler (e escutar) este livro” (p. 19-20), assumindo um papel de guia para a construção de uma experiência mais concreta relativamente à evolução dos aspetos ocultos da música, contribuindo para a solidificação das ideias que vão sendo expostas através de uma abordagem sonora. Nesse sentido, encontramos ao longo das páginas, em notas de rodapé, inúmeros *links* para aceder a outras tantas interpretações alocadas no Youtube, onde o leitor tem a oportunidade de ouvir (e ver) a execução de diversas peças e fragmentos musicais, numa espécie de *in situ* digital que o aproxima das diversas sonoridades resultantes das diversas tentativas de recriação, por parte de músicos e investigadores, dos aspetos mais misteriosos e ocultos da evolução da história da música. A este respeito, resulta particularmente interessante a reprodução de música egípcia (*Himm to the seven hathor/Himm 510 from the pyramid texts*, p. 23, nota 4), ou

os cantos dos Templários (*Le Chant des Templiers*, p. 53, nota 14). Assim sendo, *A história oculta da música* transforma-se num livro interativo o que é, por si só, uma mais-valia, especialmente para aqueles menos versados nestas matérias.

Ao longo de toda a obra – escrita num estilo acessível, que torna a leitura extremamente aliciante, sustentada pela correta tradução de Eurico Monchique -, o aspeto que subjace de forma transversal é o carácter superior e divino da música, cuja harmonia não é mais do que o reflexo da harmonia divina, da harmonia do universo, do cosmos. Uma projeção da ordem superior, do equilíbrio da criação. Nesse sentido, resulta surpreendente verificar o poder e o alcance da intuição humana, pressentindo ou intuindo aspetos e/ou factos que só muitos séculos depois conseguiram ser explicados, total ou parcialmente. É o que acontece com a teoria das cordas, um dos pontos mais interessantes da obra aqui recenseada, diretamente relacionada com uma das áreas de investigação mais relevantes da atualidade no campo da física quântica.

O termo “corda” foi utilizado pela primeira vez por Werner Heisenberg em 1943 (p. 38) e por Max Planck, para nomear um tipo de partícula simples, que poderia vir a explicar a totalidade do Universo. Ambos físicos tinham, também, uma sólida formação musical. O primeiro era um pianista consumado enquanto o segundo, também pianista, era ainda compositor, cantor lírico e violoncelista notável (p. 38). Segundo a teoria quântica, um eletrão, um fóton ou um quark são compostos por entidades ainda mais pequenas, denominadas “cordas”, que vibram segundo um modelo de 11 possíveis dimensões. Desta forma, a metéria seria uma forma de vibração, com o qual, toda a realidade que conhecemos seria música (p. 38, nota 33).

Após o capítulo introdutório, Luís Antonio Muñoz divide a obra em 3 partes temáticas: “Música, seitas e sociedades secretas”, “Espíritos e demónios na música” e “Os números ocultos”. No primeiro caso, alguns dos aspetos mais interessantes que o autor aborda estão relacionados, por exemplo, com os templários e o misterioso tubo de órgão de dimensões colossais existente na igreja do Convento de Cristo de Tomar (p. 47-54); o subcapítulo dedicado à música enigmática (p. 69) ou as canções maçónicas (p.89), onde o autor destaca, entre outros exemplos, as conotações maçónicas presentes na ópera *A flauta mágica*, de Mozart (p. 90).

Na segunda parte, o ponto de maior interesse é o dedicado aos “Compositores do além” (p. 147), onde resulta especialmente interessante o caso de Rosemary Brown (p.167), que afirmava ter canalizado os espíritos de vários compositores, interpretando e escrevendo a sua música. O mesmo se aplica ao subcapítulo dedicado à escrita musical mediante acrósticos ou encriptação (p. 152). Por

sua vez, na terceira parte, dedicada ao poder oculto dos números, destaca o subcapítulo que se debruça em torno das geometrias musicais (p. 234), onde o húngaro Bela Bartók assume o papel de compositor áureo (p. 239), na sequência de uma estrutura de composição que se enquadra nos parâmetros da matemática proporção áurea. A cabala cristã, preconizada no século XV pelo humanista italiano Giovanni Pico della Mirandola (p. 247), a música aleatória ou o dodecafonismo do austríaco Arnold Schönberg constituem outros pontos de interesse nas páginas finais desta obra, acrescida de uma bem selecionada bibliografia.

*A história oculta da música* é uma obra despretensiosa, mas bem conseguida, com uma componente interativa que a torna acessível a um público bastante abrangente. O âmbito temporal e a diversidade dos aspetos que contempla podem despertar, também, o interesse de estudiosos e investigadores de diversas áreas do saber, eventualmente interessados em retomar o estudo destas temáticas a partir de novas perspetivas de investigação, incentivadas, talvez, pelos inúmeros recursos técnicos disponíveis atualmente, assim como pelo espírito interdisciplinar que se impõe cada vez com mais força no mundo da investigação científica. Neste sentido, seria extremamente interessante, num futuro não muito longínquo, desvendar de que forma os aspetos ocultos da música se manifestam na obra dos compositores portugueses.

Rosa María Sánchez  
CITCEM - FLUP

BERNARDES, José Augusto Cardoso – *Oficina de Camões. Apontamentos sobre Os Lusíadas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022 (ISBN 978-989-26-2247-7)

Nos 450 anos da publicação de *Os Lusíadas* nos prelos de António Gonçalves, o livro de José Augusto Cardoso Bernardes *Oficina de Camões. Apontamentos sobre Os Lusíadas* tem todas razões para poder ser considerado a melhor das formas de celebrar e evocar o poeta e os seus versos. Estamos perante um conjunto de estudos, alguns já publicados, mas agora revistos de forma a que a obra funcione como um «todo», que visa examinar a «tradição» dos estudos camonianos em torno de um núcleo de questões essenciais: “o que deve ensinar-se hoje sobre *Os Lusíadas* numa Faculdade de Letras? O que tem ainda para nos dizer um texto fundado em valores estéticos tão afastados do nosso tempo? Como levar jovens universitários a interessarem-se verdadeiramente por um autor que há 500 anos foi poeta e soldado? (p. 19). Nas palavras do autor, o texto constitui-se como «um guião de estudo» (p. 22), desenvolvendo temas que percorrem um itinerário camoniano desde a exploração do sempre debatido problema das edições – a «guerra dos pelicanos» – enunciando as questões fundamentais (duas edições, apenas uma? Duas edições no mesmo ano ou em anos diferentes?) até ao percurso teórico de camonistas notáveis: Vítor Aguiar e Silva, Vasco Graça Moura, Jorge de Sena, Eduardo Lourenço. O livro, quem sabe evocando os dez cantos de *Os Lusíadas*, tem dez capítulos: seis sobre o texto e as suas «incertezas» que examinam no ponto I «A oficina de Camões (apontamentos sobre *Os Lusíadas*», II – A «Dedicatória» de *Os Lusíadas* e o «caso» de Inês de Castro, o III – «Feitos grandes de alta prova»: os Doze de Inglaterra e a ética cavaleiresca em *Os Lusíadas*, o IV – «O Reino de Cristal, líquido e manso»: derivas de utopia na épica camoniana, o V – Os «altos manjares excelentes», os «vinhos odoríferos» e a ideia camoniana de redenção, o VI – As estâncias finais de «*Os Lusíadas*» ou o nunca ouvido canto de Camões. Os quatro restantes podem dividir-se em dois grupos. No primeiro, constituído pelos apartados VII e VIII, José Augusto Cardoso Bernardes escreve, respectivamente, sobre «Vasco Graça Moura com Camões... No comboio rápido» e sobre «Eduardo Lourenço e Camões», enquanto nos dois últimos reflecte sobre «A Epopeia camoniana nos prelos portugueses do século XX» (ponto IX) e sobre «O ensino de Camões: aproximações a um problema maior» (X).

O título escolhido pelo autor para a obra ajuda a acentuar uma

perspectiva unificadora dos vários textos aqui recuperados, traduzida no destaque conferido à “arte” de Camões. Considerando o binómio “engenho e arte” (na formulação do autor de *Os Lusíadas*), a tradição hermenêutica de raiz romântica tende geralmente a exaltar a “genialidade” do épico, identificando-o com o modelo do poeta romântico superiormente inspirado, de discurso espontâneo e fácil. Cardoso Bernardes prefere uma abordagem mais consentânea com os princípios poéticos quinhentistas, os quais preconizam a necessidade do “honesto estudo” e profundo domínio da “technê” retórica para que o autor bafejado pelo divino privilégio da “inspiração” ascenda à condição de verdadeiro Poeta. Ainda que o ideal seja o equilíbrio, o nosso mais importante promotor dos ideais estéticos renascentistas no âmbito da prática poética – António Ferreira – vai ao ponto de deixar explícita, na carta que dirigiu ao jovem Diogo Bernardes, a sua preferência por aqueles autores menos inspirados que, no entanto, se dedicam arduamente a dominar a arte da composição literária:

*Questão foi já de muitos disputada,  
s’ obra mais em verso a arte mais, se a natureza:  
ũa sem outra val pouco, ou nada.*

*Mas eu tomaria antes a dureza  
daquele que o trabalho, e arte abrandou,  
que destoutro a corrente, e vã presteza.<sup>1</sup>*

Evidentemente, o humanismo do Renascimento estabelece a divina inspiração como condição imprescindível para que alguém possa ser considerado Poeta. Mas salienta também que ela não é suficiente. No caso de Camões, torna-se importante chamar a atenção dos leitores para o extraordinário trabalho oficial que a elaboração do poema épico nacional exigiu. Esta perspectiva é particularmente saliente no primeiro núcleo da publicação, formado pelos seis estudos acima referidos. Neles, José Augusto Cardoso Bernardes toca a temática da cronologia da composição do poema, prestando, no entanto, uma particular atenção aos «polos de hesitação em que assentou a sua génese» e destaca em vários episódios da epopeia a relação entre a História e o mito, nos casos de Inês de Castro, Adamastor, Velho do Restelo e os Doze de Inglaterra. Debruça-se sobre o carácter técnico-formal, a natureza do herói, no caso específico do

Adamastor, lendo-o como um «episódio composto» de «dimensão épica, lírica e trágica», acentuando as múltiplas leituras suscitadas pelos versos camonianos numa tentativa, bem-sucedida, de compendiar os vários olhares sobre uma figura que, de muitos modos, também representa a concentração de todos os medos e temores que o «imaginário» do Atlântico tinha despertado ao longo da Idade Média. Ao examinar a «oficina estética», espelhada na organização arquitetural do poema, José Augusto Cardoso Bernardes explora, inspirado na importância que Vítor Aguiar e Silva atribuiu a D. Sebastião – «a presença de D. Sebastião n’ *Os Lusíadas* é avassaladora» –, as diferentes consequências desta asserção e mostra, provando com uma sólida estrutura argumentativa, que, sendo a Dedicatória o «vínculo entre arte e história» (p. 51), Camões escolhe os «episódios» da história de Portugal em função da pauta de um «regimento de príncipes»: «é a D. Sebastião que Camões conta histórias como a de Inês de Castro e a do Adamastor». Lembra, com pertinência, as doutrinas e correntes proféticas do tempo, sublinha uma linhagem, a de D. Sebastião, que Camões liga a D. Afonso Henriques e à ideia de um reino nascido por vontade divina. Nestes capítulos, José Augusto Cardoso Bernardes espelha um património de saberes que, permitindo-lhe olhar *Os Lusíadas* pela lente da centralidade de D. Sebastião, clarifica a organização dos diferentes episódios e projecta potencialidades semânticas diversas: funcionando no paradigma dos «espelhos de príncipes», parece claro que se escolham exemplos como Ourique e os mitos fundadores da nacionalidade, Salado, Aljubarrota, e, na moldura comportamental dos atributos e qualidades dos príncipes «exemplares», o episódio de Inês de Castro, onde se equaciona o amor e a «razão de estado», equilibrado com as virtudes cavaleirescas dos «Doze de Inglaterra», formando, no seu conjunto articulado, uma enciclopédia de saberes que permite saber governar. As considerações explanadas por José Augusto Cardoso Bernardes clarificam a «estrutura» do poema, as metamorfoses da escrita, facultando leituras e interpretações fundamentadas dos diferentes episódios.

Os dois núcleos restantes parecem excêntricos relativamente à perspectiva dominante. Oferecem, no entanto, propostas complementares, seja de natureza didáctica – o último capítulo, dedicado a esse «problema maior» que é o ensino de Camões – funciona como uma proposta de “oficina” de leitura da epopeia camoniana, exemplificada com recurso ao episódio de Inês de Castro –, seja de ordem histórico-cultural, lembrando e homenageando dois especialistas já desaparecidos, aos quais muito devem os estudos em torno do nosso maior épico. Mais do que assinalar simplesmente uma efeméride, o volume de estudos

<sup>1</sup> António Ferreira, *Poemas Lusitanos. Ed. crítica, introdução e comentário de T. F. Earle*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p.306.

agora reunidos por Cardoso Bernardes vem, assim, contribuir para confirmar o leitor, uma vez mais, naquela mesma certeza que o próprio autor afirma, no seu texto de apresentação: «para quem estuda literatura com verdadeiro gosto, ler e estudar Camões constitui garantia de benefício» (p. 15).

**Zulmira C. Santos**  
CITCEM – FLUP  
**Luís Fardilha**  
CITCEM – FLUP

O grupo «Sociabilidades e práticas religiosas», integrado no CITCEM, desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

**1. Organização do Seminário Permanente 2022/2023: «Redes sociais e de espiritualidade»**

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 tiveram uma periodicidade mensal e foram distribuídos da seguinte forma:

- María González Díaz (Universidad Complutense de Madrid): «Mas ia tiempo es que enbíe el Señor su ángel con azotes»: la influencia de las criaturas celestes en María de Ajofrín (?-1489)» (10/05/2022);
- Joana Lencart (CITCEM – FLUP): «Uma questão de família: o rei e os governadores das Ordens Militares portuguesas. Redes sociais nos séculos XV e XVI» (20/05/2022);
- Pedro Lage Correia (Centro de História – FLUL): «Em busca de uma solução para o Japão. Entre espiritualidade e ‘accommodatio’: as divergências na missão jesuíta (séc. XVI)» (03/06/2022);
- Estelle Garbay-Velázquez (Université de Bourgogne): «El manuscrito MSS/74 (BNE) y la difusión de la espiritualidad del Recogimiento franciscano en la Castilla del siglo XVI» (09/09/2022);
- João Carlos Serafim (CITCEM – FLUP): «Malfadados livros - a confiscada biblioteca de D. Vicente Nogueira (1633)» (23/09/2022);
- Rosa María Sánchez (CITCEM – FLUP): «Divas no convento? Cantoras e organistas no Convento de Sta. Clara do Porto» (04/11/2022);
- António Camões Gouveia (FCSH – UNL): «As relíquias, pequenos objetos e muitas pessoas» (25/11/2022).

## 2. Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Seminários Abertos

1. No passado dia 17 de Setembro tiveram lugar nos espaços do mosteiro beneditino de S. Miguel de Refojos, de Cabeceiras de Basto, «quatro momentos distintos mas interligados entre si», correspondendo à prossecução de uma grande aposta cultural da edilidade local, centrada na valorização deste monumental imóvel.



Ciente a autarquia de que «os bens patrimoniais recebidos ao longo dos tempos pedem hoje um cordial reencontro e uma devolução reconhecida à comunidade científica e ao usufruto das populações dos nossos dias», passam não apenas pelo justo reconhecimento interno e externo (o primeiro seminário internacional desta série decorreu sob o signo da candidatura do magnífico cenóbio cabeceirense à sua inscrição na Lista Indicativa do Património Mundial da UNESCO), mas implicam também «a “alavancagem” de um “dinamismo regenerador” – polifacetado e integrado – de desenvolvimento regional sustentável», desta feita pôde o executivo levar a efeito:

– A inauguração de um espaço destinado ao «acolhimento ao visitante» no magnífica sala do refeitório monástico.

– A assinatura pública do contrato de doação a Cabeceiras de Basto do acervo bibliográfico pertencente ao Prof. Frei Geraldo Coelho Dias (O.S.B.), cujas espécies passam a ocupar as estantes da belíssima sala da biblioteca monástica, primorosamente restaurada;

– A inauguração formal de um Centro de Estudos Beneditinos, que passa a ter a sua sede no espaço dessa mesma biblioteca monástica, espaço esse previamente mobilado e tecnologicamente equipado, agora levando o nome daquele ilustre monge da Ordem de S. Bento; a criação e instalação deste centro tinha sido aprovada por deliberação camarária de 11 de Setembro de 2020, cometendo a sua coordenação a Pedro Vilas Boas Tavares, investigador do CITCEM.



– Finalmente, o lançamento do *Livro de Atas do V Seminário Internacional Ora et Labora “Refojos de Basto: Leituras, Textos e Autores Beneditinos”* (realizado em Cabeceiras de Basto, na “Casa do Tempo”, a 20 e 30 de Julho de 2021), de cuja apresentação se encarregou o Prof. Doutor Armando Malheiro da Silva, catedrático da FLUP.



2. O Grupo de investigação «Sociabilidades e Práticas Religiosas» organizou o Seminário Aberto «Nos 500 Anos da Publicação da *Crónica do Imperador Clarimundo* (1522)», integrado no ciclo «Fazer Falar os Textos». Este evento contou com a participação de Jorge Alves Osório (FLUP), Aurélio Vargas Díaz-Toledo (Universidad Complutense de Madrid) e Pedro Monteiro (IF/SMELPS-FLUP). Este Seminário teve lugar na FLUP, no dia 5 de dezembro de 2022.

3. No dia 14 de Dezembro de 2022, realizou-se, na FLUP, a Jornada de Estudos «A Oficina de Camões: O Ensino de *Os Lusíadas* 450 anos depois». Neste encontro participaram os investigadores Zulmira Santos (CITCEM – FLUP), José Augusto Cardoso Bernardes (FLUC) e Luís Fardilha (CITCEM – FLUP).

## NORMAS

## 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, recensões 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 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](mailto: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](mailto:apsoares@letras.up.pt)