

REVISTA

VIA SPIRITUS

REDES SOCIAIS
E DE ESPIRITUALIDADE (II)

N.º30'2023



CITCEM

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

REVISTA
VIA SPIRITUS

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 30 | ano 2023

Periodicidade: Anual

ISSN: 0873-1233

Design: Helena Lobo © 2023

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>

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30>

SUMÁRIO | CONTENTS

I - Dossier Temático: «Redes sociais e de espiritualidade (II)»

Antónia Fialho Conde

Da influência dos laços familiares no quotidiano claustal feminino em Évora no período moderno. O caso do mosteiro de S. Bento de Cástris5

Pedro Lage Correia

O debate sobre espiritualidade e ‘*accommodatio*’ na missão jesuíta no Japão (séc.XVI). Algumas reflexões33

Pedro Vilas Boas Tavares

Senhora da Rocha e “Senhora da Terra” no processo restauracionista da *Vilafrancada*. No bicentenário de Nossa Senhora da Aparecida (S. Fins do Torno, Lousada, antigo concelho de Unhão)53

Paula Almeida Mendes

Os leigos e os «santos vivos»: redes e práticas devotas no Portugal moderno71

Lucília Didier

A estrutura emblemática nas *Aves Ilustradas em avisos para as religiosas servirem os ofícios nos seus mosteiros* de Soror Maria do Céu (1734)89

Rosa Sánchez

Divas no convento? Cantoras e organistas no Convento de Santa Clara do Porto (séc. XVIII)125

II - VARIA137

Zulmira Santos; Luís Fardilha

Entre Camões, Rodrigues Lobo e António Vieira: a bibliografia de Maria Lucília Gonçalves Pires139

Fr. Gonçalo Pereira Diniz

Teologia Moral Fundamental. A questão da permanência, universalidade e aplicabilidade dos preceitos morais da Sagrada Escritura149

RECENSÕES159

CRÓNICA 2023181

NORMAS EDITORIAIS183

DA INFLUÊNCIA DOS LAÇOS FAMILIARES NO QUOTIDIANO CLAUSTRAL FEMININO EM ÉVORA NO PERÍODO MODERNO. O CASO DO MOSTEIRO DE S. BENTO DE CÁSTRIS

ANTÓNIA FIALHO CONDE

UNIVERSIDADE DE ÉVORA, DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA/CIDEHUS

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30a1>

mconde@uevora.pt

RESUMO: Pretendemos no presente artigo sublinhar os fenómenos de atração e de facilitação de protagonismo familiar que os mosteiros e conventos exerciam junto de algumas famílias durante o período moderno em Portugal, particularmente numa das comunidades religiosas de Évora, o mosteiro de S. Bento de Cástris. Especialmente nesta comunidade registam-se diferentes casos, e graus, de parentelas, cuja comunidade, feminina, era socioeconomicamente afetada pela primogenitura varonil, entrando as noviças de uma mesma família em simultâneo ou com pouco tempo de diferença para o mosteiro. Assiste-se, assim, a partir da fundação da comunidade, à criação de redes familiares dentro do mosteiro, significando proteção e vigilância para as recém-entradas, encontrando as famílias espaço para expressarem o seu poder e influência também enquanto mecenas e patronos.

PALAVRAS-CHAVE: Mosteiro de S. Bento de Cástris; Évora; Época Moderna.

ABSTRACT: In this article we want to emphasise the phenomena of attraction and facilitation of family involvement that monasteries and convents exerted on some families during the early modern period in Portugal, particularly in one of Évora's religious communities, the monastery of St Benedict of Cástris. Particularly in this community, there are different cases and degrees of kinship, where the female community was socio-economically affected by male primogeniture, with novices from the same family entering the monastery at the same time or a short time apart. From the community's foundation onwards, family networks were created within the monastery, meaning protection and surveillance for the new arrivals, and the families also found space to express their power and influence as patrons.

KEYWORDS: Monastery of St. Benedict of Cástris; Évora; Modern Age.

A importância das famílias na sua constituição patrimonial das comunidades. O mosteiro de S. Bento de Cástris

Como ponto de partida para este tema, podemos partir dos pequenos grupos fundacionais de mulheres, familiares entre si, que possibilitaram o surgir de pequenos grupos que derivaram em comunidades reconhecidas pela Igreja. Efetivamente, tanto como “beguinhas”, como “mulheres da pobre vida”¹, desde cedo se reuniram por toda a Europa pequenos grupos de mulheres, de cariz essencialmente familiar, e que só viriam a ser admitidas canonicamente num período mais tardio. Destacamos, para Évora, os exemplos das comunidades de S. Bento de Cástris (esta pela sua raiz mais ancestral), a que se juntam mais tardiamente os de Santa Mónica, de N^a Sr.^a do Paraíso, de Santa Catarina, do Salvador e de S. José, este último já mais tardio. Se muitas delas não perderam o seu carácter de pequenas comunidades à escala da cidade, e ainda mais à escala nacional, a semente inicial deve de facto ser procurada nas famílias, mais especialmente na relação entre mãe, filha ou filhas, irmãs e sobrinhas. Para Cástris, salientemos Urraca Ximenes e o seu entorno familiar na constituição de um grupo devoto, formando comunidade sem *Regra*, sediado na então ermida da Vera Cruz, ainda no século XII, e que só atingiria reconhecimento canónico no século seguinte já em novo local, distante do burgo, e sob obediência alcobacense². De facto, Frei Estêvão Martins, ao aceitar este mosteiro sob sua obediência e ao reconhecer-lhe regular observância, reservara para si e para os seus sucessores a presidência na eleição das abadessas, bem como a visitação do mosteiro³. Na pena dos cronistas de Alcoçaba e escritores locais, a esse lugar escolhido cedo se terão associado milagres, como foi o caso da ermida de S. Bento junto da qual se desenvolveria o mosteiro, tornando-se concorridos. Para a história oficial destes locais há que contar naturalmente com a documentação das Ordens para a sua passagem a comunidades afiliadas e reconhecidas. De todas as formas, o mais antigo mosteiro cisterciense a Sul do Tejo (também feminino, como as duas outras comunidades cistercienses do Sul do país) é uma comunidade de fundação cisterciense mas sim de filiação nessa Ordem.

Para o crescimento da instalação inicial e garantia de subsistência material das comunidades, os laços familiares são essenciais. Antes da determinação tridentina

¹ Sobre este assunto, e para a cidade de Évora, atente-se no trabalho de FONTES, J.L. Inglês – *Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora*. «Lusitânia Sacra», (2015), p. 51-71.

² CONDE, Antónia Fialho - *Cister a Sul do Tejo. O mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcoçaba (1567-1776)*. Lisboa: Edições Colibri, 2009.

³ B.N.P. [Biblioteca Nacional de Portugal], *Alcobacense 1479*, Fl. 129. Neste contexto, e como prova, Frei Manuel de Figueiredo cita o *Livro 2º Dourado do Arquivo de Alcoçaba*, Fls. 64 e 121, e a *Monarquia Lusitana*, Livro 15, Cap. 32, p. 4.

acerca do montante do dote⁴, em que o mesmo deveria ser pago em dinheiro, os tempos primeiros das comunidades, particularmente das femininas, exigia a existência de bens e rendas. Provinham tanto de património dotal, como de doações testamentárias (para garantir a salvação da alma⁵), como de partilhas. Em relação a estas últimas, e no caso de S. Bento de Cástris, temos o exemplo de D. Inês da Silva que recebe por via do seu tio, Duarte de Melo, três hortas, ficando o rendimento de uma para sua tença vitalícia, passando depois à irmã e por último ao mosteiro; leguminosas e frutas daí provenientes sempre fizeram parte das contas da comunidade⁶.

Para este mosteiro, e ainda pela via das partilhas, destacam-se os bens obtidos pelas herdeiras de João Touregão, escudeiro do rei⁷, que tinha colocadas três netas no mosteiro de S. Bento de Cástris: Beatriz Touregão, Maria Touregão e Clara Gonçalves. A primeira carta de partilhas desta família data de 1495, estando presentes sua mulher, Brites Martins, Afonso Rodrigues, seu genro (viúvo de Catarina Touregão, pai das religiosas, que tinham ainda um irmão, João), e que no ato representava os interesses deste último, Catarina Godinho, priora de S. Bento e Leonor Seca, celeiriera da mesma comunidade, as duas últimas em defesa dos interesses das religiosas. Foram vários bens de raiz (herdades, casas), bens móveis (numerário, peças de prata, carretas) e semoventes (escravos⁸, bois). Nova carta de partilhas com os bens da avó em 1516⁹, e de que o mosteiro tomou posse apenas em

⁴ CONDE, Antónia Fialho - *La dote monástica en las comunidades religiosas femeninas de Évora en el período post-tridentino*. «Investigaciones Historicas. Época moderna y contemporánea (Áreas de Historia moderna y contemporánea)», Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid. Nº 33. (2013), p. 13-36, ISSN 0210-9425. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/9694>; CONDE, Antónia Fialho - «*Ver a filha aumentada de Estado: os contratos dotais de casamento em Évora no período moderno (1600-1645)*». «ERASMO: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna», nº 1, (2014), p. 58-79. Disponível em: http://www5.uva.es/revistaerasmo/?page_id=869;

⁵ Doação testamentária de Álvaro Lourenço, barbeiro, uma courela de vinha à Fonte do Guileu (ou Guilhéu), a sua irmã, Catarina Afonso, professa em Cástris, "(...) em sua vida tenha o cargo de fazer dizer as ditas missas (...) e antes de sua morte ordene e deixe o cargo de assim fazer às professas ou abadessa do Mosteiro(...)". Biblioteca Pública de Évora [doravante neste texto, B.P.E.], *Pasta de Pergaminhos de S. Bento 1*, n.º 4, Ms. 56. Em termos de missas, o encargo era de quatro missas anuais, pela semana de Todos os Santos, duas no mosteiro de S. Bento e duas no mosteiro de S. Domingos.

⁶ B.P.E., *Livro Tombo S. Bento*, Fl. 574.

⁷ B.P.E., *Pasta de Pergaminhos de S. Bento 1*, n.º 4, mss. 83, 84; B.P.E., *Livro Tombo S. Bento*, Fls. 163, 166, 179. A propósito de João Touregão, Cf. BEIRANTE, Maria Ângela Veiga - *Ficha Biográfica dum Magnate de Évora no século XV: João Touregão*. «Boletim da Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais», n.º 3, (1987), p.3-6.

⁸ Para apreciar a importância da população escrava nos espaços religiosos de Évora, cf. CONDE, Antónia Fialho. *O quotidiano na clausura feminina eborense e a presença de população escrava: a fronteira entre o servir das portas adentro e das portas afora no período moderno*. «Revista Portuguesa de História». Coimbra: IHES da FLUC, n.º 47, (2016), p. 35-53. DOI: https://doi.org/10.14195/0870-4147_47_2

⁹ A data consta da documentação encontrada em B.P.E., *Livro 20 Fundo S. Bento*, Peça 16. B.P.E., *Livro Tombo*, Fls. 163, 166 e 179; B.P.E., *Pasta de Pergaminhos S. Bento 1*, n.º 4, mss. 83 e 84. Do mesmo Livro 20 Fundo de S. Bento, e na mesma peça, pelo mesmo tabelião, Diogo Gonçalves, datada de 5 de Junho de 1540, consta ainda uma relação dos bens das Touregãs, já falecidas, tendo o mosteiro, segundo o Livro Tombo, Fl. 185, deles tomado posse dez dias depois.

1540 estando ainda duas netas vivas, Beatriz e Maria. Aqui, as partilhas foram feitas entre estas duas netas, o neto João, cavaleiro da Casa de El rei, escrivão dos contos da comarca de Évora, sua mulher Guiomar, e o mosteiro do Espinheiro, a quem a avó deixara a sua terça (e cuja igreja escolhera para ser sepultada).

De entre os testamentos, e das doações a eles associadas, um dos mais interessantes para a vida do mosteiro é o de D. Inês Dias, que foi abadessa de S. Bento em meados do século XV. Evocando a pobreza do mosteiro, D. Inês conseguiu, em 1452, autorização do monarca da altura, D. Afonso V, sem embargo das *Ordenações*, fazer a doação dos seus bens de raiz, substanciados em três herdades, uma delas com pomar e casas. Em 1461, D. Inês ratificou e renovou esta doação¹⁰. O mosteiro tomou posse de alguns desses bens apenas seis anos depois¹¹, devido sobretudo a dificuldades levantadas pelos seus familiares.

Entre estes mecanismos de transmissão familiar da propriedade contam-se também as heranças e as legítimas. As irmãs Catarina Moniz e D. Isabel d'Orta Cota Falcão, em 1646, herdaram de seu pai, Gaspar Cota Falcão de Almeida, diversos foros¹². Por morte de uma das religiosas, a renda passaria à outra e, por morte de ambas, passados três anos (durante os quais o mosteiro usufruiria do cereal), os herdeiros de seu irmão, Martim Cota Falcão, poderiam distratar o foro em 500\$000 réis em dinheiro. Poderia, pois, regressar à família.

Os réditos eram obtidos também de bens móveis, daí o interesse nomeadamente em juros no almoxarifado da cidade. Em 1596, D. Ana e D. Luísa de Oliveira, irmãs, comprometeram-se a completar o dote de uma sobrinha recém-entrada no mosteiro, D. Luísa da Cunha, usando para isso a tença de 10\$000 réis de que dispunham no almoxarifado da cidade¹³. Trata-se de um bom exemplo de proteção familiar dentro do cenóbio, ao mesmo tempo que asseguravam a manutenção de um vínculo simbólico do poder da família fora do claustro. Assim, entende-se que o mosteiro procure consolidar a sua relação precisamente com o almoxarifado, quando no ano seguinte, 1597, as irmãs Joana e Maria de Figueiredo entraram no mosteiro sendo que o dote de uma delas foi de 30\$000 réis de juro/ano, perpétuos, no almoxarifado da cidade (dos quais possuiria 10\$000 réis vitaliciamente, que por sua morte passariam à irmã, e desta ao mosteiro)¹⁴. Uma cadeia que, como vemos, se repete várias vezes, e de que apenas estamos a dar alguns exemplos.

¹⁰ B.P.E., *Livro Tombo S. Bento*, Fl. 31.

¹¹ B.P.E., *Livro Tombo S. Bento*, Fl. 29. Neste documento a abadessa faz referência ao seu navio, à renda na Alfândega de Lisboa, e ainda aos vários empréstimos; o irmão ter-lhe-ia vendido ainda outros bens em Londres, de que arrecadara 600 dobras de ouro.

¹² B.P.E., *Livro Tombo S. Bento*, Fl. 82.

¹³ B.P.E., *Livro 23 Fundo S. Bento*, Peça 7.

¹⁴ Arquivo Distrital de Évora [doravante neste texto A.D. E.], *Notariais de Évora*, Livro 283, Fl. 19v; B.P.E., Cód. CXXXI/2-2, Fl. 53.

2. Administração de bens fora do claustro: uma perpetuação da relação familiar com o meio?

A atividade económica das monjas para aproveitamento pessoal dos réditos fica bem demonstrada em algumas aplicações feitas depois da profissão, como no caso das irmãs Juliana de Lordelo e Catarina Carvalha. As irmãs compraram, em 1594, a Brás Gomes, mercador, e a sua mulher, Catarina Gomes, moradores em Ferreira do Alentejo, um moio de foro de trigo anáfil, a colocar no mosteiro todos os anos à sua custa. Determinaram as monjas que, por sua morte, as suas metades fossem assim herdadas: a de Juliana de Lordelo, para a Confraria do bem aventurado S. Bernardo, para se administrar a dita Confraria; a de Catarina Carvalha, para a Confraria do Santíssimo Sacramento, na Igreja do mosteiro, sendo o cenóbio o administrador, suas abadessas e madres. Vemos, pois, a alusão a laços confraternais existentes intramuros que eram sustentados por bens do século.

A profissão não obstava a administração de bens familiares extra-clausura. D. Violante Pacheco, moradora na quinta de D. Henrique, em Turquel, nos coutos de Alcobaca, dirigiu, em 1600, uma petição ao geral da Congregação, em que fazia a filha, D. Guiomar de Brito, religiosa em Cástris, sua procuradora, precisamente no sentido da administração de bens da família na região de Évora.

Temos ainda que a entrada no mosteiro não implicava obrigatoriamente a perda da administração de capela ou capelas, podendo as religiosas delas continuar a receber e administrar os rendimentos, após a profissão. Foi o caso de D. Vicencia de Lemos, em que no processo de entrega do seu dote (em 22 de Fevereiro de 1622) pelo seu cunhado, Vasco Martins de Melo, de Cabeço de Vide, fica clara a continuação da administração das suas capelas¹⁵.

Porém, a situação mais vulgar era a de que as religiosas professoras não poderiam herdar do pai ou da mãe, morgados, capelas ou legados, dada a primogenitura varonil. Foi o caso, em 1621, do contrato de duas irmãs, D. Maria e D. Guiomar Pinheiro, em que as futuras religiosas abdicaram dos seus bens, excepto das legítimas, devendo os pais ou herdeiros garantir o rendimento de cem mil réis às futuras monjas, como consta da escritura de dote¹⁶.

Com Maria Garcia Carneiro de Castro, em finais do XVI, irmã de Francisco Carneiro de Brito, fidalgo da Casa real¹⁷ a renúncia aos bens aconteceu sob a forma de doação e em função do pagamento do dote e de uma tença vitalícia, que depois passaria ao mosteiro. Este tipo de opções prolonga-se no tempo, e

¹⁵ B.P.E., *Cód. CXXXI/2-2*, Fl. 254v.

¹⁶ B.P.E., *Cód. CXXXI/2-2*, Fls. 243, 243v.

¹⁷ B.P.E., *Livro 13 Fundo S. Bento*, Fl. 120v.

são numerosos os exemplos. D. Antónia Rita da Cunha Soutomaior, filha de Agostinho da Cunha Soutomaior (cavaleiro professo da Ordem de Cristo e mestre de campo dos auxiliares da comarca de Évora) e de D. Maria Soares de Lemos, a situação implicou um contrato de deserdação. Entrou no mosteiro em 1732, tendo um curador, o Dr. João de Moura Roliça. Seu avô materno, Diogo de Lemos Soares, fez-se representar no contrato de dote pelo sargento-mor Manuel de Oliveira, que tinha como principal missão assistir à desistência das legítimas por parte da neta. Após juramento das religiosas, sobre os Evangelhos, de que nunca pediriam provisão régia ou indulto da Sé apostólica para reclamarem o contrato de deserdação, foi prometida a quantia de 150\$000 réis a troco precisamente da renúncia às legítimas de pais e avós, e de qualquer outro ascendente ou transversal. A postulante receberia ainda uma tença vitalícia de 48\$000 réis/ano, no almoxarifado de Portalegre, cedidos ao pai por mercê régia graças aos seus serviços. Este contrato estabelecia ainda que qualquer das partes que quebrasse o acordo pagaria à outra 500\$000 réis. Resta-nos acrescentar que, se neste contrato se traslada a licença do Padre Geral, também é trasladada a provisão régia de D. João V que autorizava o tabelião a inserir no documento o juramento das religiosas e da noviça, esta através do seu curador, numa altura em que, como sabemos, havia legislação que proibia que nos contratos se fizessem tais juramentos¹⁸.

Situação muito similar, envolvendo também a Ordem de Cristo¹⁹, se passou em 1682, quando D. Luísa de Matos Ferreira, natural de Olivença, celebrou contrato com o mosteiro²⁰. D. Luísa de Matos Ferreira era filha de Manuel Mendes Mexia Botelho, fidalgo da Casa Real, comendador da Ordem de Cristo e capitão de cavalaria, e de Catarina de Matos Ferreira e o seu contrato incluía também renúncia de legítimas. Também interveio um curador nomeado pelo juiz dos Órfãos de Évora, o Dr. Pedro de Azevedo Maldonado. A pedido de seu pai ao Geral da Congregação, evocando ter mais cinco filhos, a religiosa renunciou às legítimas a troco de 50\$000 réis, de uma tença vitalícia de 20\$000 réis/ano e ainda de todos os móveis que pedira ao pai e que ultrapassavam os 500\$000 réis, montante superior, segundo o pai, à própria legítima. Esta proposta, aceite em provisão pelo Geral, frei João Osório, foi também aceite pela comunidade em capítulo, como testemunhou a escritvã da altura, Brígida Botelho Garcês.

A questão das religiosas e do seu direito à legítimas depois de terem

¹⁸ B.P.E., *Cód. CXXXII/2-1*, peça 53 (17 fólhos).

¹⁹ Poderíamos apontar outros exemplos, em que, com datas muito aproximadas – década de oitenta do século XVII – as filhas de membros da Ordem de Cristo tinham as suas legítimas e heranças bem controladas: trata-se, no fundo, de um jogo de poderes assente no domínio patrimonial, ou mensurável também pelo património móvel.

²⁰ B.P.E., *Cód. CXXXII/2-4*, Fl. 72 (10 fólhos inumerados).

ingressado na vida monástica passou a ficar bem mais clara sensivelmente a partir da década de oitenta do século XVIII. Tornou-se uma constante nos contratos de dote a expressão *com obrigação de que o mosteiro depois de ela professa de perder todo o direito que a mesma poderia ter à sua legítima ou a qualquer herança na forma da lei*. Encontramos este testemunho nos contratos de dote de D. Isabel Lúcia Antonina Palha de Faria e de D. Maria Antónia Bemernuta Palha de Faria, irmãs, de Évora, entradas no mosteiro em 1788, filhas de Estêvão José Pereira Palha e de D. Ana Bárbara²¹, ou das também irmãs eborenses D. Inês Antónia Micaela Barbosa da Gama e D. Antónia Paula Cordovil de Brito, filhas de Jácome António Cordovil de Brito e de D. Rosa Maria Luísa Pereira de Castro e Magalhães, entradas também em 1788²².

Defesas de interesses de família encontram-se já antes, como no caso da filha de Nuno Fernandes Cogominho, em 1561²³. No fundo, trata-se da difusão do modelo vincular²⁴ junto das elites de província já por esta altura. Alguns anos antes, em 1547, na entrada de uma outra filha para o mosteiro, D. Maria Coutinho, as exigências do pai haviam sido semelhantes, no sentido de renúncia aos bens vinculares²⁵.

O mesmo aconteceu com renúncias, feitas em função do dote. Desta situação temos exemplo, da década de noventa do século XVI, com Maria Garcia Carneiro de Castro (ou de Brito, como também surge na documentação), irmã de Francisco Carneiro de Brito, fidalgo da Casa real²⁶. Esta situação vem

²¹ B.P.E., *Livro 10 Fundo S. Bento*, Fls. 83 e 87.

²² B.P.E., *Livro 10 Fundo S. Bento*, Fls. 85 e 92.

²³ Garantindo um dote confortável para a altura – 300\$000 réis, fora entradas e propinas –, Nuno Fernandes Cogominho, no contrato de dote de sua filha D. Maria Pereira (ou Maria de Melo), deixa claro que o mosteiro renunciaria à legítima da mãe, D. Helena, porém com a condição de que se esta passasse os 350\$000 réis lhe seria dada uma tença ou renda de 5\$000 réis/ano, renunciando também ao morgado de Torre (no documento, Fonte) de Coelhoiros. B.P.E., *Cód. CXXXII/2-1*, Peça 4.

²⁴ Este modelo reprodutivo vincular não deve ser confundido com a instituição de morgados: sendo estereótipo das elites do Antigo Regime português, apresenta como principais características as altas taxas de celibato, as carreiras eclesíásticas dos secundogénitos e a valorização da ideia de Casa (mais importante que linhagem), identificada esta última com a posse de bens vinculados, posse de comenda ou senhorio, de um ofício no palácio ou de um título nobiliárquico. A propósito das altas taxas de celibato, até à segunda metade do século XVIII entre 1/3 e 1/2 das filhas não casavam, e, até 1760, mais de 2/3 e mais de 4/5 dos filhos não sucessores não casavam. Só a partir desta altura se dá uma quebra significativa nos ingressos eclesíásticos. Cf. MONTEIRO, Nuno Gonçalves – Trajectórias sociais e formas familiares: o modelo de sucessão vincular. In CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco; HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (Ed.s) - *Familias, poderosos y oligarquias*. (1ª ed.), Universidad de Múrcia, 2001, p. 17-37.

²⁵ (...) E este mosteiro renunciou ao Morgado da Torre de Coelhoiros do direito que a elle podia ter pela ditta Relejoza e as Bemfeitorias delle, e isto por Licença do Cardeal D. Enrique Arcebispo de Évora e Comendatario do Mosteiro de Alcobasa (...). B.P.E., *Livro 20 Fundo S. Bento*, Peça 16. O documento terá sido dado em Évora, a 16 de Agosto de 1547, e o seu traslado data de 28 de Janeiro de 1566.

²⁶ (...) ordenando ella gracia de castro de nam cazar mas de ser freira e entrar em Relligiam com pareser de seu tutor e curador que lhe foi dado convem a saber o dito leenciado gabriell gomcalves e com licença e autoridade do ditto Juiz fizera de seos bens e fazenda huma doaçam Renuncição e trespassão comedcional Remuneratorea

demonstrar a obrigação recíproca: a irmã, em religião, renunciava aos bens a favor do irmão, condicionando-o, porém, a pagar-lhe o dote.

Referimos ainda uma situação ocorrida em 1698, quando a abadessa e a restante comunidade fizeram doação ao P. Miguel dos Anjos, cónego secular de S. João Evangelista, do usufruto e administração dos morgados que possuíam D. Ana Maria de Castelo Branco e D. Maria Inácia Moniz como legítimas sucessoras de seu irmão Afonso Garcia Moniz. As religiosas fizeram renúncia e doação vitalícia pelas obrigações que tinham com o dito cónego²⁷.

Desta forma, a questão de os elementos das famílias aristocráticas que ingressavam nas carreiras eclesiásticas doarem ou abdicarem dos seus bens a favor de irmãos ou sobrinhos tornou-se prática corrente a partir de finais do século XVI, e que se acentuaria nos séculos XVII e XVIII. Porém, temos também que por vezes os direitos das religiosas, e das respetivas Casas monásticas, acabavam por reflectir os interesses das famílias e a mentalidade da época, na medida em que chegavam a reivindicar alterações de contratos no sentido de corrigir a legitimidade das varonias. Um caso deste tipo verificou-se em 1595, a propósito dos direitos de Maria Coutinho de Gusmão, que afirmava pertencerem-lhe, por via legítima de sangue, a sucessão e administração de duas capelas, uma instituída no convento de S. Francisco por D. Constança de Castro e outra no mosteiro de S. Domingos, instituída por Rui Fernandes Juzarte. As capelas haviam vagado por morte de D. Luísa Coutinho, filha de Diogo de Melo, prima co-irmã de D. Maria Coutinho de Gusmão, parente mais próxima, sem que o mosteiro ou ela própria terem consciência do rendimento das capelas²⁸, tendo a elas renunciado. No processo interveio também Cristóvão Falcão de Sousa, Fidalgo da Casa Real, que fora casado em primeiras núpcias com D. Maria de Castro, também prima co-irmã de D. Maria Coutinha de Gusmão. Esta última, a religiosa em S. Bento, reconhecia que os filhos deste matrimónio eram também herdeiros legítimos das capelas, pelo que o mosteiro e Cristóvão se contrataram da seguinte forma:

(...) convem a saber o dito moesteyro e a dita dona maria cedem e tres-pasão todo o direito que tem e lhe pertence ter E aver nas ditas capellas e sucessão delas no filho mais velho do dito cristouão falcão de sousa por nome João de sousa e sendo caso que elle faleça sem herdeyro legitimo no filho segundo por nome antônio de sousa e falecendo o dito antônio de sousa sem

e per via de dotte ao dito francisco carneiro seu Irmão allem de outras obriguacoens com obriguacão de a dotar no ditto mosteiro de sam bento e fazer os mais guastos ordinarios e allem disso lhe dar quinze mill reis de tença a ella dita gracia de castro em sua vida e per sua morte fiquarem ao ditto mosteiro. (...)" *B.P.E., Livro 13 Fundo S. Bento*, Fl. 120v.

²⁷ A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 990, Fl. 83.

²⁸ A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 311, Fls. 5v., 6.

*herdeyro em dona Jeronima de castro sua Irmã aos mais e a cada hum delles segundo a desposição asima dita dauão cedião e trespasauão desde loguo todo o direito aução real e pessoal que ao dito convento e a dita dona maria pertencia nas ditas capellas pera que cada hum dos sobreditos as aya segundo de direito mais compyrdamente deve e pode (...)*²⁹.

Reconhecia ainda o mosteiro Cristóvão Falcão de Sousa como legítimo administrador e procurador em causa própria dos filhos, com todos os poderes em direito concedidos. Com esse poder, poderia, em seu nome e do mosteiro, administrar as capelas, aceitando em seu nome e dos filhos a renúncia e transmissão feita pelo mosteiro, passando D. Maria a receber renda vitalícia em cereais (os mesmos moios que antes recebia) e pitanças³⁰, que passariam ao mosteiro por sua morte. Como vemos, além do facto dos rendimentos recebidos pela religiosas (e pelo mosteiro) serem pouco superiores (apenas acresceram as pitanças), o que de facto foi importante foi a mudança na administração dos bens vinculares, implicando questões de primogenitura e de varonia, com acordo da comunidade conventual.

A análise dos contratos de dote conduz à percepção das alterações legislativas no reino e à percepção da complexificação da máquina administrativa, e naturalmente no seu reflexo na vida das comunidades; os contratos tenderam a ser cada vez mais claros, ligo a partir do título do documento, como se constata em 1654, em D. Arcângela Micaela de Castro celebrou, através do Procurador de sua mãe, *Contrato de dote de freira, desistência de heranças, renúnciação de capelas e conhecimento de dívidas* com as religiosas do Mosteiro. O procurador, seu tio Manuel de Moura, era fidalgo da Casa Real, e representava sua irmã, D. Filipa de Castro, e seu sobrinho, Rodrigo Fernandes de Sequeira (filho de Luís Pereira de Sequeira).

Por Licença do Abade Geral e Sentença do Juiz dos Órfãos, estavam as partes contratadas para receber Arcângela, que se encontrava, ao tempo, já recolhida em S. Bento, como noviça. A modalidade de pagamento do dote pautava-se por Trento e, no contexto que nos interessa frisar, as freiras aceitaram 50\$000 réis além do dote que, por sua vez, já compreendia legítimas do pai e da mãe, em troca da desistência da noviça de todos os bens, heranças, legítimas e suplementos. A noviça desistiu de sua livre vontade dos bens vinculares, a troca de tença vitalícia³¹. Porém, os bens de capela só ficariam livres por morte da noviça,

²⁹ A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 311, Fl. 6.

³⁰ A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 311, Fl. 7.

³¹ (...) largava ao dito seu irmão Rodrigo fez de Siqueira toda a posse e propriedade e todos os bens de Capela que lhe pertensião para que do dia que ella professar em diante com obrigação que elle ditto seu irmão será obrigado

como também ficara explícito na Sentença do Juiz dos Órfãos, que informou provedores, corregedores, ouvidores, juizes e seus oficiais, e todas as pessoas em geral, que D. Arcângela, menor de vinte e cinco anos e maior de catorze, lhe dirigira uma petição, declarando a sua vontade de seguir a vida religiosa. Para tal, sua mãe queria fazer-lhe o dote (ainda que o montante ultrapassasse a sua legítima), garantindo-lhe ainda tença vitalícia a troco da desistência dos bens vinculares a favor do primogénito³². Através do seu escrivão, o Juiz informou a mãe do conteúdo do contrato, tendo a mãe, D. Filipa de Castro a preocupação/ estatuto social de frisar que Arcângela largava ao irmão os bens de capela ou nomeação³³. Também a Abadessa, D. Ana de Almeida, em Petição dirigida ao Padre Geral, pedira o seu consentimento para o conserto arranjado entre as partes, conforme nos relata a escrivã da altura, D. Maria de Carvalho³⁴. O Abade, desde a quinta de S. Martinho, a 16 de Setembro de 1654, dá licença para a efectivação deste contrato, não deixando no seu despacho de reconhecer que autorizava o conserto, dada a qualidade da pessoa.

Temos, pois, um caso em que a abdicação do vínculo não inviabilizou a continuação de uma vida desafogada por parte da noviça, podendo mesmo adivinhar-se uma certa precaução quanto a futuras partilhas por parte da Abadessa, que procura ter uma atitude de cativar um bem seguro. Apercebemo-nos também do processo burocrático que implicava esta opção, sendo também uma demonstração da gestão de poderes entre elites; concluímos ainda da facilidade de as monjas largarem um bem vinculado em troca de capital móvel³⁵.

e as mais pessoas que nos ditos bens de capela lhe sucederem a dar pagar e entregar a ela futura novissa para suas necessidades em sua vida della soamente trinta mil reis forros de decimas e mais tributos em dinheiro de contado. (...)” B.P.E., Cód. CXXXI/2-27, Fl. 391

³² “(...) ainda que fosse muito mais que sua legitima como era outrosim seu irmão o morgado Rodrigo fernandes de Siqueira consentia no mesmo pelos rendimentos de seu morgado e se obrigava a lhe dar em cada hum anno trinta mill reis de tensa e ela suplicante lhe queria largar e renunciara quaisquer bens que tenha de Capela ou nomeação e para que tudo ficasse mais firme e valioso me pedia lhe desse licença e emterposse minha autoridade judicial para que podesse celebrar hum e outro contrato e recebera justissa e mercê (...)”. B.P.E., Cód. CXXXI/2-27, Fl. 392.

³³ Também o curador da noviça está de acordo com os termos do contrato, reconhecendo que ela viveria: “ (...) com grande comodidade qual he ser relegioza em o Convento de S. Bento e trinta mill reis de tensa cada anno que parese são bastantes para huma relegioza so comer suas necessidades e fica lograda hum estado tão superior o qual he ser religiosa e esposa de Cristo.(...)”. B.P.E., Cód. CXXXO/2-27, Fl. 392v.

³⁴ Nessa petição, as religiosas de S. Bento declaram que a mãe da noviça: “(...) de bens partíveis tem poucos e o que tem são morgados e capelas e para os mais bens são quatro filhos e não querem por sua morte se fassa inventarrio e se saiba de suas faltas dão de Conserto que fiserão sincoenta mil reis pedimos todo este comcintimento a Vossa Reverendíssima e queira aceitar o Conserto e passar Licença para se fazer a escritura nesta forma e se lhe deitarem a mantilha por ser gente de calidade. (...)”. B.P.E., Cód. CXXXII/2-27, Fl. 393v.

³⁵ Em 1647, quando as monjas celebraram um contrato de *transação, amigável composição e entrega de dinheiro e quitação, cessão, ou como em direito para mais valer chamar se possa, e obrigação*, celebrado entre o mordomo e procurador do mosteiro da altura, António Carvalho, e o Provedor e irmãos da Misericórdia de Évora, sobre a herança de D. Juliana Loba. A monja, entretanto falecida, herdara um morgado entre Beja, Ferreira e Aljustrel, que tinha sido instituído em 23 de Outubro de 1625 por Manuel Rodrigues. O mosteiro cedia o morgado, reconhecendo que lhe não pertencia, já depois da questão ter seguido para o Tribunal da Relação em Lisboa e da Misericórdia

Do perfil das famílias ao prolongamento das relações familiares no cenóbio

A importância da existência de familiares de jovens recém-entradas nos mosteiros na elaboração dos contratos de dote é evidente, pois essa situação, além de facilitar as entradas nos cenóbios junto dos superiores das Ordens, também contribuía para a diminuições no montante dos dotes³⁶.

D. Paula de Almeida Falcão acaba por interferir directamente no contrato de sua sobrinha, D. Catarina Moniz, garantindo não apenas o seu dote como também os seus rendimentos depois de professa³⁷. Catarina entrara com mais duas irmãs, Bernarda d'Almeida e Isabel d'Orta; no contrato das três também fica expresso que herdavam os rendimentos umas das outras (morrendo uma ficava para as outras duas, morrendo duas para a que ficasse e por morte da última para o mosteiro)³⁸.

Eugénia Maria de Sampaio entrou no mosteiro em 1663 também com dote mais baixo dado ter uma tia no mosteiro; esta entrada significava ainda que, por morte de sua tia, a sobrinha continuaria a usufruir de uma tença própria de 30 alqueires de trigo/ano³⁹ assegurando o mosteiro a sua posse após a morte da religiosa.

Foi o Dr. frei António Brandão, cronista-mor do reino, quem, em Março de 1637, fez a primeira referência à seleção da população monástica, atendendo à origem familiar⁴⁰, tanto no sentido da nobreza de geração, como da limpeza de sangue. Esta questão prolongou-se no tempo, pois a alusão à limpeza e nobreza de sangue foi uma constante nos contratos de dote, mesmo no caso de duas noviças que entraram no mosteiro, irmãs de Frei Vivardo de Vasconcelos, confessor do mosteiro de S. Bernardo de Portalegre. No contrato ficou expressa a respectiva limpeza de sangue e o facto de serem irmãs inteiras (de pai e mãe) do monge. Tomando ainda o exemplo do contrato que acabámos de citar, que data

ter continuado a cobrar foros, cedência essa que supôs uma contrapartida monetária de 689\$972 réis, em moeda corrente de ouro e prata. A. D.E., *Notariais de Évora*, Livro 816, Fl. 85v.

³⁶ Diversas são as Licenças do Padre Geral para que a comunidade faça quita, de 50\$000 ou 100\$000 réis, no dote da noviça por ter familiares no mosteiro, normalmente tias ou irmãs.

³⁷ Em vésperas de profesar, e como não havia ainda sido feita escritura de dote, D. Paula torna-se a dotadora da sobrinha, comprometendo diversos bens para cumprimento do contrato, lembrando que no dote deveria ser tido em conta o que de seu já gastara no mosteiro. B.P.E., *Cód. CXXXII/2-2*, Fl. 328v. D. Paula preocupa-se ainda com o futuro da sobrinha, dizendo na Petição que dirige a Frei António Brandão, depois confirmada por Frei Remígio da Ascensão "(...) e como ao presente se façam muitas equidades nos dotes, e graças, pede a Vossa paternidade Reverendíssima lhe faça de a dita sua sobrinha comer em terça a metade do que render uma herdade que val mil cruzados que tem per seu dotte e Recebera merce(...)" B.P.E., *Cód. CXXXII/2-2*, Fl. 330v.

³⁸ A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 501, Fl. 90.

³⁹ B.P.E., *Cód. CXXXI/2-27*, Fls., 405, 405v.

⁴⁰ B.P.E., *Cód. CXXXI/2-2*, Fl. 298v.; B.P.E., *Cód. CXXXI/2-2*, Fl. 306v.

de Abril de 1643, a questão da ascendência e o seu valor no Portugal do século XVII era de tal modo importante que o tabelião frisou no final do contrato o erro que tinha cometido ao acrescentar o dom no apelido das noviças, pois elas não o tinham⁴¹.

A limpeza de sangue colocou-se também no caso de três irmãs, religiosas professoras no mosteiro de S. Bento de Cástris, que foram alvo de processo inquisitorial⁴². Esses processos estão devidamente identificados: trata-se das irmãs Catarina Francisca, Luísa Elena e Isabel Maria da Silva, filhas de Diogo Rodrigues de Mesas, e que viram alguns irmãos ser condenados e mortos na fogueira da Inquisição.

Em Évora, situações similares, verificaram-se, por exemplo, nos conventos de Santa Clara e de N^a Sr^a do Paraíso; muitos mosteiros e conventos do Sul do país não foram alheios à situação, nomeadamente em Beja, Moura, Elvas, Portalegre, Castelo de Vide, Vila Viçosa, Lagos e Loulé⁴³. Relacionando duas das variáveis dos casos acima, a do apelido Mesas e o estado das rés, enquanto religiosas, António Borges Coelho aponta ainda o caso de madre Joana do Espírito Santo, do convento do Salvador de Évora⁴⁴. O mesmo Autor cita ainda Isabel de Mesa, de Elvas⁴⁵, condenada em 1585, e Cristóvão Rodrigues⁴⁶, casado com D. Maria de Mesas. Neste último caso, datado de 1661, o réu era também assentista, além de cavaleiro professo e comendador da Ordem de Cristo, como o pai das freiras de Cástris. Descendia dos Mesas, tinha irmãos desse apelido ligados à religião, e filhos, um dos quais estudante em Évora e duas freiras professoras em S. Domingos de Elvas.

⁴¹ B.P.E., *Cód. CXXXII/2-2*, Fl. 337v.

⁴² TAILLAND, Michèle Janin-Thivos - *Inquisition et Société au Portugal. Le cas du tribunal d'Évora 1660-1682*. Paris : Ed. Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 20011788lha de Fariantompenho de c.

⁴³ TAILLAND, Michèle Janin-Thivos - *Idem*, p. 147-148.

⁴⁴ COELHO, António Borges - *A Inquisição de Évora. Dos primórdios a 1668*. Lisboa: Ed. Caminho, 1987, Vol. 1, p. 273.

⁴⁵ COELHO, António Borges, *Idem*, p. 280.

⁴⁶ COELHO, António Borges, *Idem*, p. 410.

Da entrada das religiosas ao exercício do poder no claustro: o reflexo das redes familiares⁴⁷

Se a vocação passou a ser exigida por Trento, o que é facto é que as famílias eram decisivas no destino das jovens no período moderno. Para a identificação das famílias os contratos de dote são instrumentos essenciais, pelo que do estudo por nós desenvolvido para este mosteiro se concluiu da existência de um total de trinta monjas (10,7% do total) de Cástris reconhecidas nos nobiliários nacionais⁴⁸ a partir de um total de 279 contratos de dote localizados e analisados, referentes a outras tantas ingressadas no mosteiro. Nestes contratos em apenas 95 casos (34,1%) é identificada a ocupação/estatuto social do pai e, entre estes surge maioritariamente o fidalgo da Casa Real (em 40% dos casos), correspondendo precisamente às trinta monjas atrás referidas. Partindo destes dados, procuraremos estabelecer uma relação entre a origem social e familiar das ingressadas e os cargos de maior importância que desempenharam no mosteiro⁴⁹. Importa ainda frisar que os laços familiares preferenciais com o

⁴⁷ As redes familiares do período moderno (entendidas as famílias enquanto corpos sociais) são de tal maneira complexas que há que atender ao cruzamento dos vários apelidos, e não apenas de um único apelido, e dos apelidos de ambos os progenitores: “ (...) El entramado social del Antiguo Régimen era un conjunto muy plural y complejo de cuerpos sociales o comunidades y de vínculos personales y redes sociales. (...) En este contexto, los hombres y las mujeres estaban adscritos por vínculos de pertenencia a las formaciones colectivas de diversa índole, formalizadas legalmente e institucionalizadas como tal. Cuerpos sociales o comunidades territoriales como la casa (...) el pueblo, la ciudad, la provincia o el reino. Comunidades de trabajo (...) Comunidades religiosas, como parroquias, cofradías, conventos y órdenes religiosas. Grupos de estatuto personal, como eran en el reino los estamentos, o en la Iglesia católica los clérigos y los laicos. (...) Aquellos «cuerpos sociales» o comunidades no eran nunca sociedades estáticas. Por un lado, podían, y de hecho solían, actuar como actores colectivos en la vida del reino. Por otro, su campo social estaba surcado continuamente por la acción de actores individuales y colectivos vinculados por lazos de diversa índole. (...) la constitución específica de aquellas comunidades y corporaciones comportaba un régimen de gobierno próprio, cuya conquista o conservación era objeto de rivalidades y alianzas entre las grandes familias de los poderosos. (...)”. Cf. IMÍZCOS BEUNZA, José Maria - Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen. In IMÍZCOS BEUNZA, José Maria - *Elites, Poder y Red Social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1996, p. 19-20.

⁴⁸ MORAIS, Cristóvão Alão de - *Pedatura Lusitana em que se contem varias Familias Nobres, e Illustres (Nobiliário das Famílias de Portugal)*. Porto: Livraria Fernando Machado, 1943-48, 12 Vols. GAYO, Felgueiras - *Nobiliário de Famílias de Portugal*. MEIRELLES, Ed. de Agostinho de Azevedo; AFONSO, Domingos Araújo (Eds.). Braga: Imprensa Diplomática do original Ms. Existente na Santa Casa da Misericórdia de Barcelos, 1938-1942, 33 Tomos; GAYO, Felgueiras - *Título dos Souzas, anotado e acrescentado por Felgueiras Gayo*. MEIRELLES, Ed. de Agostinho de Azevedo; AFONSO, Domingos Araújo (Eds.). Braga: Imprensa Diplomática do original Ms. Existente na Santa Casa da Misericórdia de Barcelos, 1941.

⁴⁹ Além dos cargos cimeiros – abadessa, priora e subpriora -, destacavam-se nos principais cargos dentro da clausura as religiosas que a elas se juntavam no Conselho da Abadessa, como as deputadas; os restantes cargos que apontámos têm a ver com: domínio da escrita e, logo, presença nos atos contratuais de natureza diversa por parte da escritã, domínio da vida económica do mosteiro (mães bolseiras), acolhimento de novos membros para a comunidade e ensino dos costumes da *Regra* e da Casa por parte da Mestra das Noviças, e o papel assumido pela Cantora-mor, sobretudo de controle no acesso da comunidade às obrigações do Coro. São também estes os ofícios que surgem mais citados na documentação. A todo este grupo, que acompanhava a abadessa, também se designa do por *discretas* do mosteiro, juntavam-se ainda as porteiras, sacristãs, tulheiras, e mesmo enfermeiras e boticárias.

mosteiro tiveram duração de cerca de uma década, sendo normalmente filhas de um mesmo casal ou fruto de segundos casamentos dos pais, atingindo casos como a presença dos Cota Falcão de Coruche que, através de gerações demarcadas, conseguem manter uma relação de preferência com o mosteiro ao longo de quase uma centúria; este caso só é ultrapassado pelos Brito da Silveira, de Montemor, também com gerações distintas. Estas famílias, bem como os Sequeira, encontraram neste mosteiro um espaço ideal para as filhas optarem não só pela religião mas para darem continuidade, mesmo em clausura, a posições de topo e de poder desempenhando cargos de importância principal no mosteiro, nomeadamente abadessas, além de escritvãs, subpriorias, bolseiras e deputadas.

Importa ainda frisar a questão da ligação de familiares de religiosas ao clero secular, especialmente o ligado à Sé de Évora, é uma constante. Já em 1583, quando Inês da Veiga, filha de Lourenço Rodrigues da Veiga e de Ana de Guimarães, oriunda de Lisboa, entrou no mosteiro, seu irmão teve papel fulcral⁵⁰. Este último, Rui Pires da Veiga, era cónego da Sé de Évora e vigário geral da mesma e, como dotador, acompanhou todo o contrato de dote da irmã.

É interessante notar a ligação e o controlo familiares em relação a algumas noviças, em especial quando os seus ascendentes estavam instalados socialmente num grupo compacto e estruturado, como é o caso do aparelho inquisitorial, cuja união ultrapassava muito as dimensões geográficas.

Por outro lado, a existência de familiares no mosteiro poderia influenciar o exercício de cargos no mosteiro, especialmente no cargo cimeiro⁵¹, o de abadessa (havendo naturalmente abadessas que foram eleitas sem que tal se tenha verificado):

⁵⁰ A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 211, Fl. 28v.

⁵¹ CONDE, Antónia Fialho - *O exercício do poder a partir da clausura: o mosteiro feminino de S. Bento de Cástris (Portugal) no contexto pós-tridentino*. In TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita; CORADA ALONSO, Alberto (Eds.) - *La mujer en la balanza de la justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII)*. Valladolid: Castilla Ediciones, 2017, p. 157-180. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/212>

Tabela 1: Abadessas com familiares no mosteiro (1586-1757)

Data de entrada	Nome da religiosa (cargo de abadessa)	Irmã(s) no mosteiro	Tia(s) no mosteiro
1587	Ana de Faria de Almeida	Maria de Figueiredo	
1596	Luísa da Cunha de Abreu		Luísa de Oliveira e Ana de Louredo
1603	D. Vicência Moniz	Ana Moniz	Luísa Correia
1621	D. Maria Pinheiro de Mesquita	Guiomar	
1638	D. Paula Josefa de Figueiredo	D. Maria Helena de Carvalho	
1639	D. Maria da Costa Pimenta	Eugénia Jácome da Costa	
1657	Brígida Botelho Garcês	Catarina da Costa, Ângela Maria e Brites Fróis	
1662	D. Brites Falcão Passanha Coutinho	Maria da Fonseca	
1673	D. Luísa Josefa de Toledo e Meneses	D. Filipa Josefa de Castro Fernandes Sequeira	D. Arcângela Micaela de Castro
1680	D. Maria Francisca d'Orta	D. Isabel Teresa	
1706	D. Joana Teodora de Sousa Mascarenhas	Umbelina e Violante Mascarenhas	

Observamos ainda que são raros os casos em que assistimos à ascensão hierárquica nos cargos. Apenas num caso, o de Teresa Josefa Vasconcelos, e já em meados do século XVIII, se verifica uma evolução sequente no assumir de cargos no mosteiro: de subpriora em 1736, subiu a priora em 1742 e a abadessa no triénio seguinte. Existem mais casos que podemos chamar de

ascensão hierárquica parcial, de priora a abadessa, de subpriora a abadessa ou ainda de subpriora a priora, sem nunca se alcançar o abadesado. Esta circulação de cargos manifesta-se também em sentido descendente, embora com muito menor significado: apenas um caso em que uma ex-abadessa surge como subpriora e outro em que outra ex-abadessa surge como priora.

Em termos de manutenção nos cargos, frisemos que os casos de manutenção sequente (entenda-se triénios consecutivos) nos cargos é muito frequente nas subprioras (7 casos), seguidas das prioras (5 casos) e das abadessas, (dois casos), não sendo respeitado o sexénio intercalar determinado pelas *Constituições* da Ordem; os casos de manutenção interpolada dos cargos (aliás, nem sempre com seis anos de intervalo) observa a ordem inversa à anterior: é muito frequente nas abadessas (10 casos), a que se seguem as prioras (6 casos) e as subprioras (3 casos).

Desta forma, enquanto cabeças de um corpo, as abadessas constituíram um grupo restrito: em 171 anos analisados (1586-1757), já em período pós-tridentino e em que funcionava o processo eleitoral por favas brancas e pretas, correspondendo *grossa modo* a 57 triénios, a que deveriam corresponder outras tantas abadessas, o mosteiro de S. Bento de Cástris conheceu apenas 41 abadessas. O cargo de prioras foi também distribuído por apenas 34 religiosas (algumas delas repetindo triénios) foram ainda 41 as subprioras.

Quanto à questão da coesão das equipas trienais no mosteiro de S. Bento de Cástris, sobretudo observável em relação às abadessas que eram reeleitas, quer sequentemente quer de forma interpolada, e que é verificável na escolha das preladas mais próximas, temos que:

- nos triénios de 1748-51 e de 1751-54, repetiram-se completamente as prelazias, tanto a abadessa eleita como as que escolheu para de perto a coadjuvarem; neste caso, priora e subpriora eram irmãs;

- em apenas dois casos as mesmas abadessas, em abadesados interpolados, escolheram as mesmas prioras (Ana de Faria de Almeida escolheu Paula da Conceição para priora por duas vezes, o mesmo sucedendo em relação a Luísa Antónia de Mesquita ao escolher Brites Falcão Passanha Coutinho).

Procurando a identificação de algum vínculo (especialmente a data de entrada no mosteiro e a origem geográfica) que marcasse a escolha das preladas pelas abadessas, apenas entre 1687 e 1701 houve uma ligeira predominância para as oriundas de Coruche (predominância gerada à volta de 2 irmãs, Paula Josefa de Figueiredo e Maria Helena de Carvalho), e entre 1742 e 1757 para as oriundas de Coimbra (também à volta das 3 irmãs Mascarenhas); as escolhas não eram, pois, geralmente determinadas nem pela proximidade do ingresso no mosteiro nem pela proximidade geográfica.

Gostaríamos ainda de sublinhar que na clausura muitas religiosas familiares entre si partilharam o tempo e o espaço das suas vocações sem nunca terem exercido cargos cimeiros no mosteiro.

As ligações familiares e o espiritual do mosteiro: a praxis musical e a prática devocional

A população monástico-conventual transporta para o claustro a educação e formação adquiridas na família, e as religiosas são uma ponte constante para a perpetuação das relações entre o claustro e o século.

Entraram no mosteiro muitas religiosas oriundas de um mesmo núcleo familiar ligado à prática musical, nomeadamente irmãs tangedoras e cantoras. Tal foi o caso de Clara de St.º António e Isabel de Jesus, que tocavam baixão, tecla e harpa; vindas de Lisboa, entraram no mosteiro em 1609⁵². Também de Lisboa, em 1648, foi a vez de D. Joana e D. Úrsula de Moura, também irmãs, de Lisboa, músicas e tangedoras. Em 1660, e também com vocação para a música, sempre apreciada no mosteiro, entraram as irmãs Isabel e Maria Moreira, de Évora, que cantavam e tocavam órgão e viola d'arco⁵³. Em 1674, entrou no mosteiro Maria do Sacramento (Arraiolos), harpista, e quatro anos depois, Isabel Cecília de S. Bernardo, sua irmã, organista; deveriam tocar sempre que solicitadas, exceto por impedimento físico.

D. Maria de Castro entrou no mosteiro, onde tinha tias, em 1638. Cantava e tangia harpa. Fora uma das tias, Ana de Sá, que a educara e que pagara para ela aprender a cantar e a tocar já no mosteiro; era ainda sobrinha de Inês da Silva⁵⁴.

A música muitas vezes abria caminho para a vida em religião, facilitando a entrada nos mosteiros (com dotes mais baixos ou mesmo sem dote), mas implicando obrigações. Foi o caso de Isabel Batista (Isabel do Espírito Santo, nome em religião), em 1650⁵⁵. O irmão, beneficiado curado na paróquia de S. Mamede, era mestre de capela da Sé de Évora, o P. António Rodrigues Vilalva⁵⁶. A religiosa comprometeu-se a cantar e a tocar harpa, mas também a ensinar a tocar esse instrumento a outras religiosas e a cantar.

Mariana da Silva, de Setúbal, entrou no mosteiro em 1651⁵⁷. Cantava, e era

⁵² B.P.E., *Cód. CXXXII/2-2*, fl. 188 v

⁵³ Este instrumento é citado por Gaspar Frutuoso, na sua obra *Saudades da Terra*, escrita em 1576. Cf. Gaspar Frutuoso, *Saudades da Terra*, Vol. III, Livro 4, p. 117.

⁵⁴ B.P.E., *CXXXII/2-2*, fl. 313

⁵⁵ B.P.E., *CXXXII/2-1*, peça 15; B.P.E., *Livro 17 Fundo S. Bento*, peça 66.

⁵⁶ HENRIQUES, Luís - *As parentelas e a aprendizagem da música entre a cidade de Évora e o Mosteiro de S. VEIA*, António Camões (Dir.) - *O Claustro e o Século: Espaços, Fronteiras e Identidades*. Évora: Publicações do CIDEHUS, 2020, <https://books.openedition.org/cidehus/10803>. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.10803>

⁵⁷ B.P.E., *CXXXII/2-27*, fl. 338.

irmã de Manuel da Silva, organista, que se comprometia a ensinar-lhe a tocar órgão, já no mosteiro.

Juliana do Sacramento, filha de Bartolomeu Jorge, mestre de música e baixão na catedral, era de Évora e entrou no mosteiro em 1660⁵⁸. Era tangedora de vários instrumentos e cantora, e o pai seria obrigado a ensinar a cantar e a tocar os instrumentos que ele sabia tocar e que as religiosas quisessem aprender, ou pagar a mestre que o fizesse; mais uma vez, o recurso a seculares no sentido de enriquecer a formação musical das religiosas.

Estes são alguns exemplos que ajudam à percepção da riqueza do acervo musical deste mosteiro, alvo de interessantes estudos ao longo dos últimos anos⁵⁹. A música fazia parte do quotidiano das religiosas, atingindo também

⁵⁸ B.P.E., *Cód. CXXXII/2-27*, fl. 361v.; A.D.E., *Notariais de Évora*, Livro 827, fl. 228, o contrato data de 1659.

⁵⁹ Estes estudos (além de alguns já citados anteriormente neste trabalho) foram realizados especialmente no âmbito dos Projetos FCT ORFEUS (*A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris*) e PASEV (*Patrimonialization of Évora's Soundscape (1540-1910)*). Sobre a atividade musical no mosteiro de S. Bento de Cástris temos, entre outros: CONDE, Antónia Fialho. - *Paisagem sonora histórica, acervos musicais e espaços monástico-conventuais em Évora no período moderno*. In CONDE, Antónia Fialho (dir); SÁ, Vanda de (dir.); PAULA, Rodrigo Teodoro de (Dirs.) - *Paisagens sonoras históricas: Anatomia dos sons nas cidades*. Évora: Publicações do CIDEHUS. Biblioteca Estudos e Colóquios/26, 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.18337>; CONDE, Antónia Fialho - *Do tanger e do cantar no mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris*. SÁ, Vanda de; (dir.) CONDE, Antónia Fialho (dir.) - *Paisagens sonoras urbanas: História, Memória e Património*. Nouvelle édition [en ligne]. Évora: Publicações do CIDEHUS, 2019. DOI :10 4000/books.cidehus.7002; CONDE, Antónia Fialho - *Ambiência monástica e prática litúrgico-musical pós-tridentinas no mosteiro de S. Bento de Cástris*. In CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *Do Espírito do Lugar - Música, Estética, Silêncio, Espaço, Luz: I e II Residências Cistercienses de São Bento de Cástris (2013, 2014)* [online]. Évora: Publicações do Cidehus, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.1985>; CONDE, Antónia Fialho; LESSA, Elisa - *A prática musical nos mosteiros femininos na segunda metade do século XVIII e princípios do XIX: obras de compositores portugueses e italianos no mosteiro de S. Bento de Cástris (Évora) e no convento da Avé Maria (Porto)*. In «Matria XXI», Santarém: Revista do Centro de Investigação Prof. Doutor Joaquim Veríssimo Serrão, Nº 4, (2015), p. 61-88. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/20113>; CONDE, Antónia Fialho; LALANDA, Margarida Sá Nogueira - *The monastery of St. Benedict of Cástris as a space of assertion and power: from the mystic marriage to musical praxis*. «European Scientific Journal», (ESJ AUGUST 2015 /SPECIAL/ EDITTON), (2015), p. 401 – 408; OLIVEIRA, Filipe Mesquita de - *O espólio musical da Biblioteca Pública de Évora oriundo do Mosteiro de S. Bento de Cástris*. In CONDE, Antónia Fialho (dir); SÁ, Vanda de (dir.); PAULA, Rodrigo Teodoro de (Dirs.) - *Paisagens sonoras históricas: Anatomia dos sons nas cidades*. Évora: Publicações do CIDEHUS. Biblioteca Estudos e Colóquios/26, 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.18337>; HENRIQUES, L.- *O canto ofício na Quaresma e Semana Santa no Mosteiro de S. Bento de Cástris: O manuscrito P-EVad Ms 29 e a sua organização*. In CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *Do Espírito do Lugar - Música, Estética, Silêncio, Espaço, Luz: I e II Residências Cistercienses de São Bento de Cástris (2013, 2014)* [online]. Évora: Publicações do Cidehus, 2016, 47-59; CONDE, Antónia Fialho; HENRIQUES, Luís - *Novos textos musicais para as monjas de Cástris no final de Setecentos*. In *X Residência Cisterciense S. Bento de Cástris na diáspora cisterciense. Desafios actuais e futuros. Mosteiro de S. Bento de Cástris*, 2022, p. 15-16; HENRIQUES, Luís Carlos Fortuna - *O ofício de Matinas para Festa de São Bernardo: O testemunho do manuscrito P-AR Ms 25*. In CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *Do Espírito do Lugar - Música, Estética, Silêncio, Espaço, Luz: I e II Residências Cistercienses de São Bento de Cástris (2013, 2014)* [online]. Évora: Publicações do Cidehus, 2016, p. 226-237, DOI: 10.4000/books.cidehus.2154. A estas publicações juntam-se numerosas comunicações, de que destacamos: HENRIQUES, L. - *O ciclo do Temporale e Sanctorale em dois graduais quincentistas do mosteiro de S. Bento de Cástris: A sua organização e intervenções posteriores*. Seminário Internacional⁷ Arte, Música e Devoção nos Mosteiros da Ordem de Cister”, Universidade do Minho, Casa-Museu de Monção, 2015, 20-2; HENRIQUES, L. - *Lumen ad revelationem: A vivência espiritual da festa da Purificação da Virgem na liturgia musical de S. Bento*

uma dimensão muito espiritual quando se relaciona com a morte de alguma delas. Tal foi o caso de D. Violante de Sousa⁶⁰:

(...) porque ao tempo que expirou, se ouviram por todo o convento musicas tam extraordinarias cá na terra q todos se persuadiram q erão angelicais: ouviramse ellas tambem fora do convento: os de fóra persuadiamse que as musicas erão dentro, e os de dentro que erão de fora: fizeram diligencias huas e outras por saber aonde era a musica, e quais os musicos, entenderam, q tudo era do Ceo e nada da terra. No entretanto da musica se ouviram tambem discantes de instrumentos desconhecidos na terra, e com as mesmas circunstansias de invisiveis, quando assim se deixavão ouvir, sem perturbar a musica aos discantes nem estes áquela.(...)

Além da devoção, também deveriam existir momentos de ócio e entretenimento, daí que haja mosteiros que possuem no seu acervo manuscritos de música profana. Tal poderia ser para uso pessoal de uma religiosa, ou para fins didáticos, ou ainda para ensaio/treino, tanto de momentos individuais (de que são exemplo as profissões, e que também já tivemos oportunidade de trabalhar⁶¹) como coletivos (Festa de S. Bernardo, por exemplo). No caso de S. Bento de Cástris, recordemos a presença de músicos externos ao mosteiro para a festa de S. Bernardo, acompanhando as touradas em agosto no pátio do mosteiro, de acordo com o que se depreende da documentação. Lembremos ainda que cantores externos também entravam no mosteiro para cantar as chamadas Paixões, pois essa interpretação não era permitida às monjas.

De todas as formas, parece existir um contacto entre o mundo exterior (capela da catedral, colegiadas, músicos), além de compositores externos que asseguravam a ligação entre as instituições e as faziam comunicar com as tendências musicais vigentes.

Temos ainda, neste domínio, a relação entre as devoções e expressões de religiosidade no mosteiro e o círculo familiar. Dirigindo-se ao Padre Geral e mais padres do Definitório, a madre Brites Falcão Passanha Coutinho explicitou

de Cástris. V Residência Cisterciense S. Bento de Cástris: Espaços e tempos da vida monástico-conventual, Mosteiro de S. Bento de Cástris, 2017, 15.

⁶⁰ B.P.E., *Cód. CXXX/1-11*, P. Manuel Fialho, Évora Illustrada..., Tomo IV, 1ª Parte fl. 25.

⁶¹ CONDE, Antónia Fialho - *Elementos para o estudo da cerimónia da profissão nos conventos femininos de Évora: dos ditames dos textos escritos ao costume das Casas*. In SÁ, Vanda de; PAULA, Rodrigo Teodoro, CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (editores) - *Sonoridades Eborenses*. Lisboa: Ed. Húmus, 2022, p. 17-40. ISBN: 978-989-755-688-3. Disponível em <http://hdl.handle.net/10174/32231>

que fazia a festa e alumiaava durante todo o ano Nossa Senhora do Socorro, por lhe ter deixado essa obrigação sua irmã Maria da Fonseca Coutinho. Pretendia garantir a continuidade da festa, aplicando os rendimentos de casas que eram sua propriedade, possuindo-as quem tomasse conta da festa e garantisse a lâmpada acesa, de preferência sobrinha ou sobrinhas que já estivessem no mosteiro, o que de facto veio a acontecer, e com permissão do Abade Geral⁶².

Notemos ainda o caso dos *exempla* e as relações familiares. Luísa de Mira é apontada como uma *Fénix renascida*⁶³, fruto das orações e tocada particularmente pela morte da irmã Maria Coelho, também religiosa no mosteiro; Maria teria introduzido o costume de rezar nos coros o Santíssimo Rosário dos mistérios de Maria. Luísa operou uma completa reforma após a morte da irmã, que já em vida lhe chamava a atenção para a sua leviandade: passou a fazer assistência regular no Coro, a ter pontualidade nos Ofícios Divinos, apesar de reconhecer uma principal culpa, a ida às grades. Em relação à experiência desta última religiosa, ficamos com a ideia de uma autogradação comportamental, cada vez mais exigente: começando pela oração, esta tornar-se-ia contínua, num recolhido lugar do Coro; aí terá vivido cerca de três anos, acompanhando a comunidade apenas nos actos estritamente necessários, em extrema dureza; a estas circunstâncias juntava a prática da autoflagelação e jejuns quase contínuos⁶⁴.

Existiram ainda algumas religiosas que instituíram, legaram e sustentaram devoções particulares. Maria Henriques Coutinho terá instituído a irmandade e festa particular do Santíssimo Sacramento no mosteiro, obtendo para isso Breve do Papa. Foi mordoma perpétua desta irmandade, até 1600.

Porém, as devoções também exigiam uma contrapartida material, para sua sustentação. Em 1611, Catarina Viegas, de Serpa, deixou, no seu testamento, bem expressas as suas devoções e cultos, reveladoras da ambiência religiosa coeva, através das numerosas missas que instituíra, mas asseguradas pelo parimónio que geria.

Em relação a restrições a estas práticas, que alimentavam capelas e altares no interior dos mosteiros, a Junta de 1779 foi peremptória ao proibir, com base nos Sagrados Cânones e nas decisões das Congregações, que se erigissem nos mosteiros femininos altares ou capelas sem autoridade ordinária, ou que se renovassem algumas antigas. Tal norma aplicava-se aos diversos locais dos mosteiros, quer fosse na Igreja, no Coro, claustro, ante-coros. Tal só podia ocorrer após licença do Geral e depois de efectuados exames necessários para que o renovar ou o erguer de altares e capelas se tornasse possível.

⁶² B.P.E., *Pasta de Pergaminhos Avulsos* 18, n.º 25, doc. 13.

⁶³ B.P.E., *Cód. CXXXI/1-11*, Fl. 32.

⁶⁴ B.P.E., *Cód. CXXXI/1-11*, Fls. 33, 33v.

A família também acabava por estar presente nas instituições através do patrocínio das obras de arte ou da encomenda artística. Em Évora, os exemplos são vários. A capela-mor da Igreja de Santa Clara estava arruinada no final do século XVI, sendo restaurada e melhorada ao longo do XVII pela família Castro Menezes, que aí se encontra sepultada. A decoração (retábulo, pinturas) foram da responsabilidade de D. Maria da Silveira e da irmã, madre D. Lourença Clara de Castro; tinham herdado o morgado da irmã Isabel Castro Pereira, comendadora-mor de Santos de Lisboa (sendo as três irmãs naturais de Lisboa, a raiz da família estava em Évora)⁶⁵. Também em 1528, na construção/ampliação do Convento do Paraíso, já iniciado no reinado de D.Manuel, D. Álvaro da Costa e seu irmão, D. Brás da Costa, patrocinaram a construção da Igreja, Sacristia, dormitório e claustro, tendo gasto 4 mil cruzados; D. Álvaro ficou como padroeiro perpétuo da instituição⁶⁶. Veja-se ainda a ligação dos Condes de Vimioso à fundação do convento dominicano de Santa Catarina de Sena (1547), através da presença de soror Luísa de Deus, filha de Dom Luís de Portugal e D. Joana de Castro e Mendonça⁶⁷.

Considerações finais

Em S. Bento de Cástris, são diversas as religiosas que constam entre as cistercienses que em Portugal se distinguiram pelo seu exemplo no cumprimento da vida monástica. A comunidade, de fundação mediévíca e que assentou e assegurou a sua existência recorrendo ao apoio familiar, conheceu uma intensa reforma em meados do século XVI, com D. Violante de Souza Chichorro, vinda de Odivelas, num período em que o mosteiro conhecia também um dos seus melhores períodos do ponto de vista arquitetónico e artístico.

Comunidade de interior, muito ligada à ruralidade e à dimensão fundiária do seu património, são escassas ou quase inexistentes as informações sobre os labores, por exemplo; muito aplicadas nas decorações para as festas dos patronos, festas litúrgicas, festas de profissões ou de eleição de nova abadessa, dedicariam o seu tempo livre essencialmente à doçaria, ao cuidado das lãs dos velos que chegavam das herdades, mas também e muito especialmente ao canto

⁶⁵ B.P.E., *Cód. CXXX/ 1-11*, Padre Manuel Fialho, *Évora Ilustrada . Com notícias antigas, e modernas; Sagradas, e profanas*. Tomo 4º, fl.s 82 v. a 83 v. Esta referência do P. Fialho entra em contradição com a tradição da Casa, que dizia que as obras haviam sido feitas a expensas de umas religiosas muito ricas oriundas do Brasil. A.D.E., Fundo não organizado, documento sem cota a 26 de Fevereiro de 2004, fl. 5.

⁶⁶ B.P.E., *Cód. CXXX/ 1-11*, Padre Manuel Fialho, *Idem*, Tomo 4º, fls.205 v., 206 e 207.

⁶⁷ CACEGAS, Luis de; SOUSA, Luís de; SANTA CATHARINA, Lucas de - *Historia De S. Domingos Particular Do Reino E Conquistas de Portugal* . Lisboa: Oficina de António Rodrigues Galhardo, Parte IV, Livro II, Capítulo XXXIII, 1767, p. 380.

e à música, não apenas como intérpretes mas também como tangedoras.

Assim, temos para que esta comunidade feminina de fundação medieva soube, apesar do rigorismo da clausura, estar atenta aos ritmos do *mundo* que a rodeava, um *mundo* particularmente rico sob o ponto de vista cultural⁶⁸.

Bibliografia

Fontes

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 211, Fl. 28v.

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 283, Fl. 19v.

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 311, Fls. 5v., 6, 7.

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 501, fl. 90.

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 816, Fl. 85v.

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 827, Fl. 228.

Arquivo Distrital de Évora, *Notariais de Évora*, Livro 990, Fl. 83.

Arquivo Distrital de Évora, *Fundo não organizado*, documento sem cota a 26 de Fevereiro de 2004, Fl. 5.

Biblioteca Pública de Évora, *Pasta de Pergaminhos de S. Bento 1*, n.º 4, Mss. 56, 83, 84.

Biblioteca Pública de Évora, *Pasta de Pergaminhos Avulsos 18*, n.º 25, doc. 13.

Biblioteca Pública de Évora, *Livro Tombo S. Bento*, Fls. 29, 31, 82, 163, 166, 179, 185

Biblioteca Pública de Évora, *Livro 10 Fundo S. Bento*, Fls. 83, 85, 87, 92

Biblioteca Pública de Évora, *Livro 13 Fundo S. Bento*, Fl. 120v.

Biblioteca Pública de Évora, *Livro 17 Fundo S. Bento*, peça 66.

Biblioteca Pública de Évora, *Livro 20 Fundo S. Bento*, Peça 16.

Biblioteca Pública de Évora, *Livro 23 Fundo S. Bento*, Peça 7.

Biblioteca Pública de Évora, *Cód. CXXXI/1-11*, Fls.. 32, 33, 33v.

⁶⁸ A este propósito, cabe sublinhar a obra de Maria de Mesquita Pimentel, no domínio da escrita, e a presença de artistas no mundo claustral, nomeadamente António de Holanda e Diogo Contreiras. Cf., respetivamente, MORUJÃO, Isabel (coord.); CONDE, Antónia Fialho (coorg.); MORUJÃO, Maria do Rosário (coorg.) - *Em Treze Cantos: Epopeia feminina em recinto monástico. O memorial dos Milagres de Cristo de Maria de Mesquita Pimentel*. Braga: CITCEM/CIDEHUS/CHCS. Coleção Fontes, 2014; CONDE, Antónia Fialho; SERRÃO, Vitor - *A encomenda de retábulo para o mosteiro de São Bento de Cástris em 1534: mecenas, artistas e agentes envolvidos*. «Artis - Revista de História da Arte e Ciências do Património», Lisboa: Ed. Caleidoscópio, 2ª série, nº 3, (2015), p. 8-15; CAETANO, Joaquim de Oliveira - *O pintor Diogo de Contreiras e a sua actividade no Convento de S. Bento de Cástris*. «Revista A Cidade de Évora», Évora: Câmara Municipal de Évora, Anos XLV-L, 1ª série, n.º 71-76, (1988-1993), p. 73-81; CONDE, Antónia Fialho; ARAÚJO, Custódia; GIL, Milene - *Gilders and painters-gilders in the Golden Age of Évora*. «Conservar Património», N.º 22, (2015), p. 59-66. DOI: 10.14568/cp2015016.

Biblioteca Pública de Évora, *Cód. CXXXII/2-1*, Peça 4, Peça 15, Peça 53 (17 fólios).

Biblioteca Pública de Évora, *Cód. CXXXII/2-4*, Fl. 72 (10 fólios inumerados)

Biblioteca Pública de Évora, *Cód. CXXXII/2-2*, Fls. 53, 188v., 243, 243v., 254v., 298v., 313 v., 330v., 306v., 337v.

Biblioteca Pública de Évora, *Cód. CXXXII/2-27*, Fls. 338, 361v., 391, 392, 392v., 393v., 405, 405v.

Biblioteca Pública de Évora, *Cód. CXXX/1-11*, P. Manuel Fialho, *Évora Ilustrada. Com notícias antigas, e modernas; Sagradas, e profanas*. Tomo 4º, 1ª Parte, Fls. 25, 82v., 83, 83v., 205 v., 206 e 207.

Biblioteca Nacional de Portugal, *Fundo Alcobacense 1479*, Fl. 129.

CACEGAS, Luis de; SOUSA, Luís de; SANTA CATHARINA, Lucas de - *Historia De S. Domingos Particular Do Reino E Conquistas de Portugal*. Lisboa: Oficina de António Rodrigues Galhardo, Parte IV, Livro II, Capítulo XXXIII, 1767.

Estudos

BEIRANTE, Maria Ângela Veiga - *Ficha Biográfica dum Magnate de Évora no século XV: João Touregão*. «Boletim da Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais», n.º 3, (1987), p.3-6.

COELHO, António Borges - *A Inquisição de Évora. Dos primórdios a 1668*. Lisboa: Ed. Caminho, 1987, 2 vols.

CAETANO, Joaquim de Oliveira - *O pintor Diogo de Contreiras e a sua actividade no Convento de S. Bento de Cástris*. In «Revista A Cidade de Évora», Évora: Câmara Municipal de Évora, Anos XLV-L, 1ª série, n.º 71-76, (1988-1993), p. 73-81.

CONDE, Antónia Fialho - *Cister a Sul do Tejo. O mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*. Lisboa: Edições Colibri, 2009.

CONDE, Antónia Fialho - *La dote monástica en las comunidades religiosas femeninas de Évora en el periodo post-tridentino*. «Investigaciones Historicas. Época moderna y contemporánea (Áreas de Historia moderna y contemporánea)», Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid. Nº 33, (2013), p. 13-36. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/9694>

CONDE, Antónia Fialho - «*Ver a filha aumentada de Estado*»: os contratos dotais de casamento em Évora no período moderno (1600-1645). «ERASMO: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna», n.º 1, (2014), p. 58-79. Disponível em: http://www5.uva.es/revistaerasmo/?page_id=869

CONDE, Antónia Fialho. *O quotidiano na clausura feminina eborense e a*

presença de população escrava: a fronteira entre o servir das portas adentro e das portas afora no período moderno. «Revista Portuguesa de História», Coimbra: IHES da FLUC, nº 47, (2016), p. 35-53. DOI: https://doi.org/10.14195/0870-4147_47_2

CONDE, Antónia Fialho - *O exercício do poder a partir da clausura: o mosteiro feminino de S. Bento de Cástris (Portugal) no contexto pós-tridentino.* In TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita; CORADA ALONSO, Alberto (Eds.) - *La mujer en la balanza de la justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII).* Valladolid: Castilla Ediciones, 2017, p. 157-180. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/212>

CONDE, Antónia Fialho - *Elementos para o estudo da cerimónia da profissão nos conventos femininos de Évora: dos ditames dos textos escritos ao costume das Casas.* In SÁ, Vanda de; PAULA, Rodrigo Teodoro, CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (editores) - *Sonoridades Eborenses.* Lisboa: Ed. Húmus, 2022, p. 17-40. ISBN: 978-989-755-688-3. Disponível em <http://hdl.handle.net/10174/32231>

CONDE, Antónia Fialho. - *Paisagem sonora histórica, acervos musicais e espaços monástico-conventuais em Évora no período moderno.* In CONDE, Antónia Fialho (dir); SÁ, Vanda de (dir.); PAULA, Rodrigo Teodoro de (Dirs.) - *Paisagens sonoras históricas: Anatomia dos sons nas cidades.* Évora: Publicações do CIDEHUS. Biblioteca Estudos e Colóquios/26, 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.18337>

CONDE, Antónia Fialho - *Do tanger e do cantar no mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris.* In SÁ, Vanda de; (dir.) CONDE, Antónia Fialho (dir.) - *Paisagens sonoras urbanas: História, Memória e Património.* Nouvelle édition [en ligne]. Évora: Publicações do CIDEHUS, 2019. DOI :10 4000/books.cidehus.7002.

CONDE, Antónia Fialho - *Ambiência monástica e prática litúrgico-musical pós-tridentinas no mosteiro de S. Bento de Cástris.* In CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *Do Espírito do Lugar - Música, Estética, Silêncio, Espaço, Luz: I e II Residências Cistercienses de São Bento de Cástris (2013, 2014)* [online]. Évora: Publicações do Cidehus, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.1985>

CONDE, Antónia Fialho; SERRÃO, Vitor - *A encomenda de retábulo para o mosteiro de São Bento de Cástris em 1534: mecenas, artistas e agentes envolvidos.* «Artis - Revista de História da Arte e Ciências do Património». Lisboa: Ed. Caleidoscópio, 2ª série, nº 3, (2015), p. 8-15.

CONDE, Antónia Fialho; LESSA, Elisa - *A prática musical nos mosteiros femininos na segunda metade do século XVIII e princípios do XIX: obras de*

compositores portugueses e italianos no mosteiro de S. Bento de Cástris (Évora) e no convento da Avé Maria (Porto). In «Matria XXI», Santarém: Revista do Centro de Investigação Prof. Doutor Joaquim Veríssimo Serrão, Nº 4, (2015), p. 61-88. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10174/20113>

CONDE, Antónia Fialho; LALANDA, Margarida Sá Nogueira - *The monastery of St. Benedict of Cástris as a space of assertion and power: from the mystic marriage to musical praxis.* «European Scientific Journal», (ESJ AUGUST 2015 /SPECIAL/ EDITION), (2015), p. 401 – 408.

CONDE, Antónia Fialho; ARAÚJO, Custódia; GIL, Milene - *Gilders and painters-gilders in the Golden Age of Évora.* «Conservar Património», Nº 22, (2015), p. 59-66. DOI: 10.14568/cp2015016.

CONDE, Antónia Fialho; HENRIQUES, Luís - *Novos textos musicais para as monjas de Cástris no final de Setecentos.* In *X Residência Cisterciense S. Bento de Cástris: S. Bento de Cástris na diáspora cisterciense. Desafios actuais e futuros.* Mosteiro de S. Bento de Cástris, Book of Abstracts, 2022 p. 15-16.

FONTES, J.L. Inglês – *Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora.* «Lusitânia Sacra», (2015), p. 51-71.

GAYO, Felgueiras - *Nobiliário de Famílias de Portugal.* MEIRELLES, Ed. de Agostinho de Azevedo; AFONSO, Domingos Araújo (Eds.). Braga: Imprensa Diplomática do original Ms. Existente na Santa Casa da Misericórdia de Barcelos, 1938-1942, 33 Tomos.

GAYO, Felgueiras - *Título dos Souzas, anotado e acrescentado por Felgueiras Gayo.* . MEIRELLES, Ed. de Agostinho de Azevedo; AFONSO, Domingos Araújo (Eds.). Braga: Imprensa Diplomática do original Ms. Existente na Santa Casa da Misericórdia de Barcelos, 1941.

HENRIQUES, Luís - *As parentelas e a aprendizagem da música entre a cidade de Évora e o Mosteiro de S. Bento de Cástris: o caso de António Rodrigues Vilalva.* In CONDE, Antónia Fialho; MAGALHÃES, Olga; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *O Claustro e o Século: Espaços, Fronteiras e Identidades.* Évora: Publicações do CIDEHUS, 2020, <https://books.openedition.org/cidehus/10803>. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.10803>

HENRIQUES, L. - *O canto ofício na Quaresma e Semana Santa no Mosteiro de S. Bento de Cástris: O manuscrito P-Evad Ms 29 e a sua organização.* In CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *Do Espírito do Lugar - Música, Estética, Silêncio, Espaço, Luz: I e II Residências Cistercienses de São Bento de Cástris (2013, 2014)* [online]. Évora: Publicações do Cidehus, 2016, 47-59.

HENRIQUES, Luís Carlos Fortuna - *O ofício de Matinas para Festa de São Bernardo: O testemunho do manuscrito P-AR Ms 25.* In CONDE, Antónia Fialho; GOUVEIA, António Camões (Dirs.) - *Do Espírito do Lugar - Música,*

Estética, Silêncio, Espaço, Luz: I e II Residências Cistercienses de São Bento de Cástris (2013, 2014) [online]. Évora: Publicações do Cidehus, 2016, p. 226-237, DOI: 10.4000/books.cidehus.2154.

HENRIQUES, L. - *O ciclo do Temporale e Sanctorale em dois graduais quinhestistas do mosteiro de S. Bento de Cástris: A sua organização e intervenções posteriores*. Seminário Internacional "Arte, Música e Devoção nos Mosteiros da Ordem de Cister", Universidade do Minho, Casa-Museu de Monção, 2015, 20-2.

HENRIQUES, L. - *Lumen ad revelationem: A vivência espiritual da festa da Purificação da Virgem na liturgia musical de S. Bento de Cástris. V Residência Cisterciense S. Bento de Cástris: Espaços e tempos da vida monástico-conventual, Mosteiro de S. Bento de Cástris*, 2017, 15.

IMÍZCOS BEUNZA, José Maria - *Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen*. In IMÍZCOS BEUNZA, José Maria - *Elites, Poder y Red Social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1996, p. 19-20.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo - *Trajectórias sociais e formas familiares: o modelo de sucessão vincular*. In CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco; HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (Ed.s) - *Familias, poderosos y oligarquias*. (1ª ed.), Universidad de Murcia, 2001, p. 17-37.

MORAIS, Cristóvão Alão de - *Pedatura Lusitana em que se contem varias Familias Nobres, e Illustres (Nobiliário das Familias de Portugal*. Porto: Livraria Fernando Machado, 1943-48, 12 Vols.

MORUJÃO, Isabel (coord.); CONDE, Antónia Fialho (coorg.); MORUJÃO, Maria do Rosário (coorg.) - *Em Treze Cantos: Epopeia feminina em recinto monástico. O memorial dos Milagres de Cristo de Maria de Mesquita Pimentel*. Braga: CITCEM/CIDEHUS/CHCS. Coleção Fontes, 2014.

OLIVEIRA, Filipe Mesquita de - *O espólio musical da Biblioteca Pública de Évora oriundo do Mosteiro de S. Bento de Cástris*. In CONDE, Antónia Fialho (dir); SÁ, Vanda de (dir.); PAULA, Rodrigo Teodoro de (Dirs.) - *Paisagens sonoras históricas: Anatomia dos sons nas cidades*. Évora: Publicações do CIDEHUS. Biblioteca Estudos e Colóquios/26, 2021. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cidehus.18337>

TAILLAND, Michèle Janin-Thivos - *Inquisition et Société au Portugal. Le cas du tribunal d'Évora 1660-1682*. Paris : Ed. Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 20011788lha de Fariantompenho de c.

Abreviaturas no texto

A.D.E. – Arquivo Distrital de Évora

B.N.P. – Biblioteca Nacional de Portugal

B.P.E. – Biblioteca Pública de Évora

Cód. – Códice

Fl. – Fólio

Fls. - Fólios

Ms. – manuscrito

Mss. - manuscritos

V. - verso

Artigo recebido em 16/10/2023

Artigo aceite para publicação em 27/11/2023

O DEBATE SOBRE ESPIRITUALIDADE E 'ACCOMMODATIO' NA MISSÃO JESUÍTA NO JAPÃO (SÉC. XVI). ALGUMAS REFLEXÕES

PEDRO LAGE CORREIA

CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30a2>

pedrolcorreia@edu.ulisboa.pt

RESUMO: O presente artigo procura reflectir sobre alguns aspectos da estratégia de acomodação, habitualmente designada de *accommodatio*, da Companhia de Jesus na Ásia e, em particular, no Japão. A lógica de um comportamento integrado em padrões sócio-culturais japoneses é sistematizada pelo Visitador Alessandro Valignano, aquando da sua primeira estadia no Japão (1579-1582). O desconforto sentido por estas actividades adaptativas, não é generalizado, mas é recorrente em diversos missionários. Este texto procura analisar algumas dessas reacções, integrando o debate num contexto mais abrangente associado à identidade e coesão da Companhia de Jesus. Neste âmbito, destaca-se a acção do Geral Claudio Acquaviva e a existência de uma postura mais reservada em processos de adaptação, valorizando ritmos e vivências de espiritualidade nos espaços de missão.

PALAVRAS-CHAVE: *Accommodatio*; Acquaviva; Companhia de Jesus; Japão; Valignano.

ABSTRACT: This article aims to reflect on some aspects of the strategy of accommodation, commonly known as *accommodatio*, of the Society of Jesus in Asia and, in particular, in Japan. The logic of behavior integrated into Japanese socio-cultural patterns is systematized by the Visitor Alessandro Valignano during his first stay in Japan (1579-1582). The discomfort felt by these adaptive activities is not generalized, but is recurrent in several missionaries. This text seeks to analyze some of these reactions, integrating the debate into a broader context associated with the identity and cohesion of the Society of Jesus. In this context, we highlight the thought and action of General Claudio Acquaviva and the existence of a more reserved posture in processes of adaptation, evaluating rhythms and experiences of spirituality in missionary spaces.

KEYWORDS: *Accommodatio*; Acquaviva; Society of Jesus; Japan; Valignano.

O debate sobre adaptação ou espiritualidade na missão jesuíta no Japão em finais do séc. XVI, embora localizado num espaço específico, é o resultado de uma problemática mais abrangente. Para além dos enquadramentos geográficos, a Companhia de Jesus é condicionada por um contexto associado à sua própria essência e identidade. Sendo uma instituição que surge no séc. XVI, no seu carisma original preparada para uma itinerância, acaba por se integrar em múltiplos espaços sócio-culturais. A radicalidade dos desafios colocados provoca um debate intenso sobre metodologias de adaptação. Neste sentido, as diversas tipologias comportamentais em confronto na Ásia estão enquadradas por um âmbito mais alargado, da mesma forma que o debate geral não é indiferente ao contexto específico asiático.

O debate iniciado na missão japonesa a partir das décadas de 70 e 80 do séc. XVI, sobre a tipologia de comportamento dos missionários, é o ponto de partida para esta análise. A presente reflexão será organizada em torno de dois polos: por um lado, observando aquilo que se designa como política de acomodação ou *accommodatio*. Isto é, a integração de elementos sócio-culturais do espaço local no processo de evangelização, de forma a comprovar a capacidade de integração do Cristianismo nessa mesma sociedade. No Japão, esse processo será liderado pela figura máxima da Companhia na Ásia, o representante do Geral, o Visitador Alessandro Valignano.¹

Todavia, existe uma outra corrente, frequentemente negligenciada, que no interior da Companhia de Jesus repudiava esta tipologia de integração, alegando que essa acomodação tornaria a Companhia e o Cristianismo indiferenciados da

¹ Alessandro Valignano (1539-1606) foi nomeado Visitador das Índias Orientais em 1573, o que significava que o seu cargo lhe concedia a autoridade de representar o Geral em território asiático. Formalmente, desde o Cabo da Boa Esperança até ao extremo oriente do continente. Na prática, entre 1574 e 1606, a sua actividade como organizador das missões jesuítas vai desenrolar-se num espaço triangular entre a Índia, Japão e China, Para uma breve biografia v. ÜÇERÇER, M. Antoni J. (S.J.) – *Alessandro Valignano: man, missionary and writer*. In CAREY, Daniel (ed.) – *Asian Travel in the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004, pp. 12-41 e RUIZ DE MEDINA, Juan (S.J.) – *Alessandro Valignano nell'Estremo Oriente*. In IAPPELLI, Filippo (S.J.), PARENTE, Ulderico (ed.) – *Alle origine dell'Università dell'Aquila. Cultura, Università, Collegi Gesuitici all'inizio dell'Età Moderna in Italia Meridionale*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2000, pp. 497-517. V. também MORAN, J. F. – *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan*. Londres: Routledge, 1993. SCHÜTTE, Josef Franz (S.J.) – *Valignano's Mission Principles for Japan*, Volume I: *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582)*. I Parte: *The Problem (1573-1580)*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980; IDEM – *Valignano's Mission Principles for Japan*, Volume I: *From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582)*. II Parte: *The Solution (1580-1582)*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985. Mais recente, TAMBURELLO, Adolfo; ÜÇERLER, M. Antoni J. (S.J.); RUSSO, Marisa di (org.) – *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008. Em 2013, um *fac-simile* da biografia de Valignano da autoria de Ferrante Valignani foi publicada: *Vita del Padre Alessandro Valignani della Compagnia di Gesù, descritta dall'Abbate D. Ferrante Valignani*, Roma, (1698). Chieti: Fondazione Carichieti/Centro Internazionale Alessandro Valignano, 2013.

sociedade que procuravam converter. Estes elementos concluíam que a identidade missionária num contexto de acomodação integrava elementos de mundanidade, sendo necessário reforçar uma dimensão de espiritualidade. Algo que igualmente era considerado indispensável para o equilíbrio interior do missionário num campo de missão. Neste âmbito, destaca-se a figura de Francisco Cabral, Superior da missão japonesa de 1570 até 1581, quando é exonerado por Valignano.²

A tensão entre estas duas tipologias de acção no Japão, embora sejam polarizadas por estas duas figuras, vai para além de ambos e reflecte correntes e perspectivas que perpassam a Companhia de Jesus a uma escala global, desde a Ásia até Roma, convergindo inevitavelmente no Geral Claudio Acquaviva (1543-1615).

Apesar da obrigatória referência a um processo de adaptação, que domina o progresso da missão jesuíta no Japão, este estudo irá sublinhar a vertente que relewa uma necessária dimensão espiritual, que implicaria modos de vida de um maior recolhimento e retracção ao exterior.

A estratégia de *accommodatio*, ainda que seja maioritária, não é absolutamente hegemónica, como frequentemente se supõe. O debate no interior da Companhia é intenso e o estado de desorientação de missionários, embora não seja generalizado, é recorrente. Há um permanente sentimento de desconforto que alimentava a apologia de uma relação mais prudente com o exterior e a valorização prioritária de ritmos de espiritualidade e maior reclusão.

1. Alessandro Valignano e a *accommodatio*: a reconfiguração do comportamento missionário

Com a chegada de Valignano intensifica-se a presença da Companhia na Ásia Oriental e, muito particularmente, na missão japonesa. Em 1575, um ano

² Francisco Cabral nasceu em 1533 nos Açores e parte para a Índia em 1550, tendo entrado na Companhia de Jesus em Goa quatro anos depois. Ainda antes de ser ordenado sacerdote, é mestre de noviços por dois anos (1568-1670). Seguidamente exerce o cargo de reitor em Baçaim (1566) e Cochim (1567-1568). Em 1568 está em Macau, partindo para o Japão em 1570, onde exerce o cargo de Superior da missão até Outubro de 1581, mantendo-se depois como Superior das residências de Bungo. Regressando a Macau, em 1583, exerce o cargo de reitor da casa jesuíta, ficando igualmente responsável pela missão da China. Em Janeiro de 1587 parte para a Índia, onde foi Superior da casa professa de Goa por duas vezes, primeiro de 1587 a 1592 e de 1600 a 1609. Entre 1593 e 1596 exerceu o cargo de Provincial da Índia. V. YUUKI, Diego – «Cabral, Francisco». In O'NEILL, Charles E. (S.J.); DOMÍNGUEZ, Joaquín María (dir.) – *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Vol. I. Roma/Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 590-591; «Cabral, Francisco». In DEHERGNE, Joseph (S.J.) – *Répertoire des Jésuites de Chine, de 1552 a 1800*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973, p. 40; CORREIA, Pedro Lage Reis – *Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): two different perspectives of evangelisation in Japan*. «Bulletin of Portuguese/Japanese Studies». Vol. XV, Centro de História de Além – Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (Dezembro de 2007), pp. 47-77.

após a chegada à Índia existiam 14 elementos. No ano seguinte, 22 jesuítas, para passarem para 35 em 1577. Assim, em 1578, ano em que chega a Macau, a missão japonesa conta já com 43 indivíduos, para no final do primeiro ano de estadia de Valignano, em 1579, serem 55 os jesuítas residentes no Japão. No ano seguinte o contingente jesuíta chega a 65, para além dos cerca de 100 dógicos japoneses que assistiam os missionários³.

Igualmente, o número de conversos japoneses acompanhava o crescimento do contingente jesuíta. No início da década de 70, Gaspar Vilela calculava que o número de cristãos se situasse entre os 20.000 e os 30.000, enquanto que Francisco Cabral afirma que em 1575/1576 foram baptizados pelo menos 50.000 japoneses.⁴ Em 1580, Valignano calculava que o número de cristãos japoneses fosse cerca de 100.000. na ilha de Kyushu e na região de Miyaco, para um crescimento de 150.000 em 1582 e 1583 e cerca de 200 igrejas no Japão.⁵ Sendo que a maior parte da presença jesuíta se concentrava na ilha de Kyushu, onde se tinham convertido os *daimyo* de Arima (Arima Yoshisada, 1576) Bungo (Otomo Yoshishige, 1578) mas, sobretudo, o *daimyo* de de Omura (Omura Sumitada, 1562), cuja concessão do porto de Nagasaki, em 1571, à Companhia de Jesus, foi central para consolidar a presença jesuíta, bem como uma presença mercantil luso-asiática proveniente de Macau.⁶

³ ÜÇERLER, M. Antoni J. – *The jesuit enterprise in Japan (1573-1580)*. In MCCOOG, Thomas (S.J.) (ed.) – *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580*. Roma/St. Louis: Institutum Historicum Societatis Iesu/The Institute of Jesuit Sources, 2004, pp. 850-852; IDEM – *The Jesuit enterprise in sixteenth and seventeenth century Japan*. In WORCESTER, Thomas (S.J.) (ed.) – *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 153-168. Para estas estatísticas, v. SCHÜTTE, Josef Franz – *Introductio ad historiam Societatis Iesu in Iaponia, 1549-1650*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968, pp. 316-318; IDEM – *Valignano's Mission Principles for Japan, Volume I: From His Appointment as Visitor until His First Departure from Japan (1573-1582)*. I Parte: *The Problem (1573-1580)*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1980, pp. 181 e 241 e COSTA, João Paulo Oliveira e – *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipônica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999. O primeiro catálogo, com informação detalhada sobre cada jesuíta é compilado por Valignano em Dezembro de 1579 e encontra-se no Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Goana-Malabarica*, 24-I, ff. 126 – 127v., publicado por SCHÜTTE, Josef Franz – *Monumenta Historica Iaponiae I: Textus catalogorum Iaponiae, 1553-1654*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 109-113.

⁴ V. Carta de Gaspar Vilela para o Geral, 3 de Novembro de 1571, ARSI, *Japonica-Sinica (Jap.Sin.)*, 7-III, f. 73v. e Carta de Francisco Cabral para o Geral, Kuchinotsu, 21 de Setembro de 1576, ARSI, *Jap.Sin.*, 8-I, f. 12.

⁵ *Sumario*, (1580), *Documenta Indica*, Vol. XIII. Ed. WICK, José (S.J.). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1975, pp. 207-216 e [Alejandro Valignano], *Sumario de las Cosas de Japon* (1583). Ed. ALVAREZ-TALADRIZ, José Luis. Tóquio: Sophia University, 1954. (1583), p. 73.

⁶ *Daimyo* é a designação dada ao líder político-militar japonês de uma região (*han*), até à extinção dos *han*, em 1871, após a Restauração Meiji (1868). Para a presença cristã e jesuíta no Kapão, v. também BOSCARO, Adriana – *Ventura e Sventura dei Gesuiti nel Giappone (1549-1639)*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscariana, 2008; BOURDON, Leon – *La Compagnie de Jésus et le Japon (1547-1570)*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/ Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993; BOXER, Charles R. – *The Christian Century in Japan*, 3ª edição. Manchester: Carcanet, 1993; COSTA, João Paulo Oliveira e – *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipônica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999. Para a temática da relação entre a Companhia de Jesus e os *daimyo* cristãos, v. especialmente

Para entender a afirmação de uma corrente céptica a módulos de integração que estavam a ser vividos, é fundamental observar as principais políticas da referida estratégia de acomodação, no modo como foram implementadas pelo Visitador Alessandro Valignano. Esse enquadramento é essencial para entender reacções a nível local, mas também em Roma.

Durante a sua estadia inicial no Japão (1579-1582), o Visitador conclui que o aumento do número de missionários e de cristãos tinha que ser paralelo a um enraizamento na sociedade japonesa. Para Valignano a Companhia até podia conseguir manter-se no Japão, mas essa realidade de modo nenhum significaria que o Cristianismo fosse sentido pelos japoneses como um fenómeno religioso natural. Mais do que acompanhar um crescimento conjuntural, Valignano vai pensar numa presença estrutural da Companhia. Algo que, na perspectiva do Visitador aquando da sua primeira estadia, se definia através da criação de instituições de formação e de um comportamento de integração por parte dos missionários da Companhia.⁷ Releva-se aqui a vertente mais comportamental, associada à vivências do missionário no contexto da sociedade japonesa, pois será esta dimensão a gerar uma maior polémica, tanto no espaço asiático, como no centro romano.

Segundo o Visitador o Cristianismo somente poderia enraizar-se no Japão se não provocasse rupturas com padrões identitários e éticos. Valignano irá ponderar diversas situações, nas quais a prática cristã não demonstre uma incompatibilidade com matrizes sócio-culturais estruturantes. Neste contexto, o eixo de acção que o Visitador vislumbra como mais consequente e igualmente o que irá levantar maior polémica, é a aproximação ao Budismo Zen. Uma forma de Budismo

ELISON, George (como Jurgis Elisonas) – *Christianity and the daimyo*. In HALL, John Whitney (ed.) – *The Cambridge History of Japan*. Vol. IV, *Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 301-372; IDEM – *The Cross and the Sword: Patterns of Momoyama History*. In ELISON, George; SMITH, B. L. (ed.) – *Warlords, Artists and Commoners. Japan in the Sixteenth Century*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1981, pp. 223-244 e RIBEIRO, Madalena – *Samurais Cristãos: Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2009. Sobre a tipologia de relacionamento de Valignano com os *daimyo* cristãos, v. LUCA, Renzo De (S.J.) – *The politics of evangelization: Valignano and his relations with the Japanese rulers of the Sixteenth Century*. In TAMBURELLO, Adolfo; ÜÇERLER, M. Antoni J. (S.J.); RUSSO, Marisa Di (ed.) – *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp.145-156.

⁷ Sobre Valignano e a definição das instituições de ensino v. ÜÇERLER, M. Antoni (S.J.) – *The jesuit enterprise in Japan (1573-1580)*. In MCCOOG, Thomas (S.J.) (ed.) – *The Mercurius Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580*. Roma/St. Louis: Institutum Historicum Societatis Iesu/The Institute of Jesuit Sources, 2004, especialmente a parte denominada 'Jesuit education in Japan', pp. 859-861. V. igualmente THANH, Hélène Vu – *Entre accommodation culturelle et maintien de la tradition éducative: les établissements scolaires jesuites au Japon (XVIe-XVIIe siècles)*. In DIDIER, Hughes; LARCHER, Madalena (ed.) – *Pédagogies missionnaires. Traduire, Transmettre, Transculturer*. Paris: Éditions Karthala, 2013, pp. 277-290.

particularmente valorizada pelas elites militares que dominavam o Japão.⁸

Esta orientação também é definida durante a primeira estadia e codificada pelo Visitador no "Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão" (1581), frequentemente conhecido como o *Cerimonial*, reflexo da dimensão prática que esta obra deveria ter no comportamento dos missionários.

O Visitador concebe o *Cerimonial* como um manual de *praxis*, estabelecendo um parâmetro adaptativo por aproximação ao Budismo Zen, o que implica um total reordenamento comportamental dos missionários. É estabelecida uma nomenclatura interna a partir da hierarquia Zen. Igualmente, são alterados os hábitos alimentares, de higiene e todo um modo de apresentação e ritualística, agora inspirados no Budismo Zen. Deste modo, adoptando conceitos e procedimentos dessa corrente budista, a Companhia criava uma linguagem perceptível para o exterior, procurando provar a compatibilidade da presença jesuíta/cristã com a sociedade japonesa.⁹

Para perceber a génese desta lógica de acomodação é necessário entender a

⁸ Sobre a relação da Companhia no Japão com o Budismo Zen, v. COOPER, Michael – *The early jesuits and Zen. «The Month», New Series*, vol. 27, 5 (1962), pp. 261-274. Para uma análise mais abrangente da problemática Companhia de Jesus/Budismo no Japão, v. IDEM – *The early jesuits in Japan and Buddhism*. In *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*. Tóquio: Embaixada Portuguesa no Japão, 1993, pp. 146-161; HISASHI, Kishino – *From Dainichi to Deus*. The Early Christian missionaries discovery and understanding of Buddhism. In ÜÇERLER, M. Antoni (S.J.) (ed.) – *Christianity and Cultures. Japan and China in comparison, 1543-1644*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, pp. 45-60; TOLLINI, Aldo – *Le descrizioni del Buddhismo nei primi scritti dei missionari cristiani nel Giappone del XVI secolo*. «Quaderni di Asiatica Venetiana», 1 (2005), pp. 101-125.

⁹ V. VALIGNANO, Alexandro – *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*. Ed. SCHÜTTE, Josef Franz (S.J.). Roma: Edizioni Storia e Letteratura, 1946. Esta publicação foi reeditada pela mesma editora em 2011 com um importante estudo introdutório de CATTO, Michela – *Per una conquista dell'autorità religiosa. Alessandro Valignano tra 'buone maniere' e accommodatio gesuitica*, pp. VII-XXV. V. igualmente os dois grandes estudos de referência para o *Cerimonial*: VENTURI, Pietro Tacchi (S.J.) – *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*. «Civiltà Cattolica», II (1947), pp. 526 – 531 e BOSCARO, Adriana – *Valignano interpreta il Giappone: Il Cerimoniale*. In TAMBURELLO, Adolfo; ÜÇERLER, M. Antoni J. (S.J.); RUSSO, Marisa Di (ed.) – *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 217-229. Para a percepção desta temática também é importante a leitura de KENJI, Igawa – *Descriptions of Japanese society in Valignano's writings*. In TAMBURELLO, Adolfo; ÜÇERLER, M. Antoni J. (S.J.); RUSSO, Marisa Di (ed.) – *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp.185-201; LOPEZ-GAY, Jesús (S.J.) – *Il gesuita Alessandro Valignano e la missione in Giappone (1579-1606). L'inculturazione della Chiesa in Giappone*. In VACCARO, Luciano (ed.) – *L'Europa e l'Evangelizzazione delle Indie Orientali*. Milão: Centro Ambrosiano, 2005, pp. 89-140; LOUREIRO, Rui Manuel – *Jesuit textual strategies in Japan between 1549 and 1582*. «Bulletin of Portuguese/Japanese Studies». Vol. VIII, Centro de História de Além – Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (Junho de 2004), pp. 39-63; PIROTTE, Jean – *Pédagogie du 'croire' et travail du paysage. La gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires*. In DIDIER, Hughes; LARCHER, Madalena (ed.) – *Pédagogies missionnaires. Traduire, Transmettre, Transculturer*. Paris: Éditions Karthala, 2013, pp. 9-26 e RADULET, Carmen M. – *O 'Cerimonial' do P. Alessandro Valignano: encontro de culturas e missão no Japão*. In CARNEIRO, Roberto; MATOS, Artur Teodoro de (org.) – *O Século Cristão do Japão. Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1453-1993)*. Lisboa, 1994, pp. 55-69.

matriz original da Companhia de Jesus, que abre espaço para esta plasticidade adaptativa.

Originalmente, Inácio de Loyola e os seus companheiros vão pensar num quadro conceptual que permita responder à diversidade do mundo e aos consequentes desafios colocados ao Cristianismo.

Nos textos fundacionais da Companhia, as Constituições (1556) e mesmo previamente na *Formula Instituti*, há a valorização de uma formação intelectual, mas que não deverá ficar encerrada num plano abstrato erudito.¹⁰ A sua validade advém de fornecer instrumentos de conhecimento que permitam discernir sobre signos do espaço onde se está inserido, encontrando assim as soluções mais adequadas para a evangelização.

A matriz interpretativa inicial, que define a relação entre conhecimento/erudição e o espaço de apostolado, encontra-se nas Constituições da Companhia de Jesus, em particular no nº 307. Inácio de Loyola, a propósito da relação entre saber e *praxis* de conversão, afirma que: "O fim dos estudos na Companhia é ajudar, com o favor de Deus, as almas dos seus membros e as do próximo. Esta será a norma para determinar em geral e em particular, as matérias que os nossos devem estudar, e até que ponto devem avançar nelas."¹¹

Um conhecimento que, como Loyola refere nas Constituições, não deve ser um fim em si mesmo, mas um instrumento que permita o discernimento na interacção com o 'outro'. O conhecimento atinge assim uma dimensão eminentemente prática, numa validade que é determinada e condicionada pela relação com o próximo.

Esse esforço de redimensionar o conhecimento em prática, seria redentor para o próprio missionário. Com a finalidade de escapar a um quadro de erudição que podia ser claustrofóbico e inconsequente, o missionário teria que entrar num designado processo de 'abaixamento' e de tornar o saber e conhecimento perceptível e tangível. Assim, esse processo conduziria a uma necessária consciência de humildade que implicaria a própria redenção do missionário.

Neste contexto, muitos missionários nas suas actividades de integração vão

¹⁰ Esta questão da utilidade do conhecimento já está presente na génese da Companhia: imediatamente, na *Formula Instituti*, redigida por Inácio de Loyola em 1539 para apresentar a nova ordem à Santa Sé. Num documento que será aprovado por Paulo III, é já dada uma relevância entre uma sólida formação teórica e erudita e uma actividade de conversão. Para documentos associados à fundação da Companhia de Jesus, v. a página de internet da Companhia de Jesus em Itália, particularmente: <https://gesuiti.it/formula-dellistituto-della-compagnia-di-gesui-approvata-da-giulio-iii/>

¹¹ Para a análise das Constituições foi seguida a edição: SANTO INÁCIO DE LOIOLA – *Constituições da Companhia de Jesus*. Trad. ABRANCHES, Joaquim Mendes, S.J. Lisboa, 1975. Sobre este ponto particular, v. nesta edição: IV Parte, preâmbulo, nº 307, p. 123. V. também GIARD, Luce – *Relire les «Constitutions»*. In GIARD, Luce ; VAUCELLES, Louis de (ed.) – *Les Jésuites à L'Âge Baroque, 1540 – 1640*. Grenoble : Jérôme Millon, 1996, pp. 37-59.

tomar esta matriz original como legitimadora das suas acções de acomodação, afirmando que não estavam em ruptura, mas em coerência com o 'espírito da Companhia'. O mesmo sucede com Valignano que, no aprofundar do seu conceito de acomodação, considera que se está a movimentar no quadro conceptual original.

Mas como se poderá constatar, é igualmente este quadro referencial de origem da Companhia que irá também fundamentar uma reacção mais reservada na relação com o exterior. Porque, na realidade, não são estabelecidos os limites dessa adaptação, se deve ser suficiente ou intensa. O fundo original adaptativo da Companhia de Jesus preparara uma apetência para desafios heterogéneos, mas não fixara os limites dessa capacidade integrativa.

Tanto aqueles que defendiam uma prática mais orante e reclusiva, como os apologistas de uma acomodação intensa, sentiam-se legítimos herdeiros do 'espírito original da Companhia'. Um debate que perpassa múltiplos contextos geográficos, incluindo o próprio espaço europeu. Assim, surgem tendências como as defendidas por Francisco de Toledo (1532-1596) ou Juan Maldonado (1533-1583) que afirmavam uma *libertas opinandi*, a legitimidade de não estar submetido a regras dogmáticas e ter a capacidade de adaptação a cada situação. Noutro sentido, uma corrente menos maleável, defendida especialmente por Diego de Ledesma (1519-1575) que, do Colégio Romano da Companhia, se opunha a que a prática condicionasse a doutrina, sob pena de se ficar num vazio de referências teológicas.

2. Resistências no contexto asiático

Esta configuração da Companhia num ajustamento a padrões sócio-culturais locais, implicava um reordenamento da própria identidade missionária. Se esta conduta era aceitável por uma maioria do efectivo jesuíta, igualmente era fortemente perturbadora para muitos. Não era raro encontrar indivíduos que se sentissem desamparados e sem rumo, entre as expectativas que haviam criado e a radical reconversão identitária e comportamental que agora lhes era exigida.

Este reordenamento a partir do exterior é uma matriz imposta por Valignano no seu espaço de acção na Ásia, não somente no Japão, mas também na Índia. Será, por isso, habitual encontrar focos de desconforto perante a reconversão missionária exigida pelo Visitador. Ines Zupanov refere alguns destes indivíduos que, na Índia, se sentiam desorientados e fortemente perturbados por uma vivência prioritariamente determinada por uma inserção na sociedade local.

Um dos casos mais conhecidos é o de Giovanni Battista Loffreda, irmão jesuíta que em 1574 parte com Valignano para a Índia, em muito valorizado pela

sua formação médica. O embate com o Visitador decorre de expectativas opostas sobre o que deve ser o trabalho missionário. Loffreda mostra-se determinado em aprofundar a sua formação doutrinal, requisitando a possibilidade de estudar teologia em Goa. Procurando contornar a resistência do Visitador, que o orientava para actividades mais práticas, enquadra a sua formação no desejo de ser ordenado sacerdote, mas Valignano consegue uma dispensa papal para que, apesar de sacerdote, possa exercer prioritariamente funções médicas. Sendo sistematicamente contrariado por Valignano, pede refúgio ao arcebispo de Goa, sendo finalmente enviado de regresso à Europa¹². Igualmente conhecido o caso de Francisco Dionísio, missionário entre os cristãos de São Tomé que, em 1578, perante o que considerava uma excessiva vida de empenho missionário no exterior, decide entrar num convento cartuxo: “determinei de me passar à Cartuxa pera nesta religião, servir a Deos e tirar-me das ocasiões que por minha fraquesa tenho pera o mal, e nestas primeiras naos determimo de me ir.” Elucidativo, o que acrescenta imediatamente a seguir: “Nem por isso cuido que o instituto da Companhia não seja útil pera a salvação, antes o tenho por de summa e altíssima perfeição, e cheio de muito lume e ajudas de Deos N. S., mas os tempos, lugares e pessoas e outras circunstâncias causão muitos perigos.”¹³

A matriz original da Companhia, quadro de segurança para os desafios colocados ao missionário, parecia estar em desagregação, perante as reconfigurações a partir do exterior. O estado de desorientação ainda que não fosse generalizado, era recorrente.

Na correspondência para Roma, a partir do Japão, também se regista um sentimento de desconforto pelas opções do Visitador. O argumento de contestação partia sempre da recusa que os fundamentos originais da Companhia legitimassem as orientações de Valignano.

É comumente aceite que Francisco Cabral, em finais da década de 80 foi o primeiro, no Japão, a opor-se à metodologia implementada pelo Visitador. Todavia, no final da década de 80, início dos anos 90, emergem outras figuras, sem o protagonismo do antigo Superior, mas igualmente consistentes na sua contraposição a Valignano.

Analisando a documentação chegada ao Geral nesse período, para este estudo são destacadas duas figuras, habitualmente secundarizadas nesta polémica mas que, de forma contundente, fazem sentir a Acquaviva o quanto Valignano no

¹² ZUPANOV, Ines – *Correnti e controcorrenti. La geopolítica gesuita in Asia (XVI secolo)*. In BROGGIO, P.; CANTÙ, F.; FABRE, P.-A.; ROMANO, A. (dir.) – *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, Religiose e Culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Morcelliana, 2007, pp. 213-215.

¹³ Carta de Francisco Dionísio a Nuno Rodrigues, Cochim, 23 de Agosto de 1578, *Documenta Indica*, Vol. XI. Ed. WICK, José, S.J. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1970, pp. 211-212.

seu critério adaptativo se afasta do espírito original da Companhia. Giovanni Francesco Stefanoni e Francisco Calderón são particularmente assertivos na correspondência enviada ao Geral. Em ambos, a ideia que a relevância que o Visitador pretende para os jesuítas, consubstanciada em práticas sociais entendíveis para os japoneses, estava a tornar a Companhia tendencialmente mundana. Segundo Calderón e Stefanoni, a conversão viria pelo impacto da diferença e não por uma assimilação de processos sócio-culturais exógenos. O alerta é dado por ambos, sublinhando que a estratégia de Valignano se orienta irreversivelmente para uma lógica de notoriedade da Companhia, afastando-se de um espírito de humildade fundamental para uma verdadeira acção de evangelização.¹⁴

É perceptível que o cerne da contenda está na interpretação dos textos fundadores. Calderón considera que, naquilo que é o processo adaptativo, Valignano está a ter uma interpretação maximizada das Constituições. A divergência interpretativa e a necessidade de uma leitura mais estrita das Constituições, leva mesmo Calderón a advertir o Geral para que tenha este pressuposto como fundamental na designação de Visitadores: “es necessário ser advertidos de V. P. los que tuvieren officio de Visitadores o tuvieren este governo que adviertan mucho con nuestro instituto y Regolas y modos de proceder se observe en su entereza y que este sea el principal cuidado.”¹⁵ As Constituições afirmavam uma abertura ao diverso, mas não ao ponto de significar uma cedência a todos os ritmos de vida externos algo que, segundo Calderón, estava a suceder com Valignano. O Visitador, no seu critério de acomodação, tinha ultrapassado a margem de adaptação que era concedida pelas Constituições. Calderón exorta o Geral a definir limites, sob pena de se viver um Cristianismo irreconhecível no Japão. As Constituições, enquanto núcleo referencial do comportamento jesuíta deveriam, assim, projectar uma sensibilidade reservada e contida em relação ao exterior.

Neste contexto, para Calderón, os espaços de periferia eram potencialmente perturbadores de uma ordem interna. O centro original e normativo tinha a obrigação de impor limites, sob pena da Companhia perder os seus vínculos de unidade e desmontar-se em parcelas ingovernáveis. A principal ameaça vinha precisamente da periferia japonesa, que sob o pretexto da radicalidade dos desafios se desarticulava numa incontrolável cedência ao exterior. Calderón, por isso, exortava Acquaviva a não ceder à suposta excepcionalidade da situação japonesa: “ny la diversidad de costumbres y dificultades que hay en esta tierra se oponen a esto como ni tampoco se oponen al modo apostólico de proponerles el Evangelio

¹⁴ V. Carta de Giovanni Francesco Stefanoni para o Geral, Amakusa, 4 de Janeiro de 1589, ARSI, *Jap.Sin.*, 11-I, ff. 44 – 44v e duas cartas de Francisco Calderón para o Geral: [Japão], 7 de Setembro de 1589, ARSI, *Jap.Sin.*, 11-I, ff. 132 – 132v e outra escrita de Amakusa, Setembro de 1592, ARSI, *Jap.Sin.*, 11-II, ff. 309 – 309v.

¹⁵ Carta de Francisco Calderón para o Geral: [Japão], 7 de Setembro de 1589, ARSI, *Jap.Sin.*, 11-I, f. 132.

como se ha propuesto en las demás provincias del mundo, las quales se bien se mira no tuvieron menos dificultades ni son menos diferentes en costumbres entre si que lo es Japón respecto de las provincias de Europa.”¹⁶

Todavía, Calderón ainda alertava para a extrema gravidade de outro aspecto que, tal como sucedia na Índia, também ocorria no Japão: esta *effusia ad exteriora*, a disseminação da Companhia sobre a realidade externa era fortemente perturbadora da consciência individual do missionário, que perderia a noção da fronteira entre o que deve ser relativizado e o que se mantém como absoluto. O quadro referencial das Constituições, que somente era válido numa relação controlada com o exterior, era o único mecanismo de orientação e equilíbrio interior do missionário: “pues solo en esto hay seguridad y fuera desto no hay sino grandes inconvenientes que con el tiempo se irán más descubriendo.”¹⁷

3. Claudio Acquaviva: reacção à *accommodatio* de Alessandro Valignano

As opções a seguir no Japão não são um debate estritamente local, nem o resultado de contendas ou rivalidades pessoais. Significam uma problemática que afecta a identidade da Companhia e o bem estar espiritual dos seus elementos. Consequentemente, com um impacto sobre o próprio centro nevrálgico romano e a sua capacidade regulatória.

As Constituições e o carisma original da Companhia eram postos à provas na liderança de Claudio Acquaviva.¹⁸ A magnitude dos desafios encontrados desencadeava reacções múltiplas que ultrapassavam o âmbito específico local e convergiam em Roma. Neste contexto, o centro nuclear romano da Companhia era dilacerado por tendências antagónicas, que procuravam legitimar as suas

¹⁶ Idem. Nesta divergência sobre a estratégia de Valignano, o apelo para uma intervenção do Geral era tanto mais urgente, quanto a orientação do Visitador era irreversível e exclusiva. Tanto que o próprio Stefanoni pede ao Geral para não referir a sua discordância a Valignano, nem lhe reenviar a carta que escreve, sob receio de represálias e de expulsão: “e prego che non mandì questa al Padre Visitatore perche non mi butti della Compagnia”, Carta de Giovanni Francesco Stefanoni para o Geral, Amakusa, 4 de Janeiro de 1589, ARSI, *Jap.Sin.*, 11-I, ff. 44v.

¹⁷ Carta de Francisco Calderón para o Geral: [Japão], 7 de Setembro de 1589, ARSI, *Jap.Sin.*, 11-I, f. 132.

¹⁸ Claudio Acquaviva (1543-1615) nasceu em Atri, na região de Abruzzo, então integrada no Reino de Nápoles. Após ter sido ordenado em 1574, começa a exercer as funções de docente de Filosofia no Colégio Romano. Imediatamente no ano seguinte está como reitor do Colégio Massimo de Nápoles. É no espaço da Província napolitana da Companhia que Acquaviva inicia a sua ascensão no interior da hierarquia jesuíta, sendo nomeado Provincial em 1577. Exerce o mesmo cargo dois anos mais tarde, em 1579, na Província Romana, ficando, assim, às portas do generalato. No dia 15 de Fevereiro de 1581, no primeiro escrutínio da congregação jesuíta, é eleito como o quinto Geral da Companhia de Jesus, cargo que exerce até à sua morte, em 1615. V. FOIS, Mario (S.J.) – *Acquaviva, Claudio*. In O’NEILL, Charles E. (S.J.); DOMINGUEZ, Joaquín María (dir.) – *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesus. Biográfico-Temático*. Vol. II. Roma/Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 1614-1621 e ainda GUERRA, Alessandro – *Un generale fra le milizie del papa: La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*. Milão: Franco Angeli, 2001 e ROSA, Mário – *Acquaviva, Claudio*. In *Dizionario biografico degli Italiani*. Volume 1, Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1960, pp. 168-178. (Acessível em: ACQUAVIVA, Claudio in “Dizionario Biografico” (treccani.it) .

opções evocando/cativando a cumplicidade do Geral. O tempo de Acquaviva, por isso, não é unicamente um tempo expansivo de triunfo. O crescimento que era alimentado pela apetência adaptativa das Constituições era proporcional a um debate intenso. Sob a autoridade do Geral Claudio Acquaviva emergia o desafio urgente de evitar que uma presença global em inúmeras periferias correspondesse a uma implosão interna da Companhia. Acquaviva era assim confrontado com um cenário dramaticamente contraditório, no qual um percurso de crescimento parecia conduzir a um horizonte de finitude. Perante os processos de ajustamento às realidades locais, era elevado o risco de uma implosão interna

Neste contexto, as soluções de integração de Valignano pareciam particularmente preocupantes não somente pelo grau de desorientação que podiam provocar, mas também por potencialmente colocarem a Companhia num grau de indiferença no interior da sociedade japonesa. Para Acquaviva, a radicalidade de uma acomodação poderia esbater uma consciência de diferença indispensável para uma ação de regeneração sobre uma sociedade que se procurava converter.

Um dos documentos mais elucidativos das preocupações do Geral é uma carta que redige ao Visitador em finais de 1585. De forma a valorizar o seu conteúdo, Acquaviva sublinha que não é apenas uma das cartas que regularmente envia ao Visitador. Antes, é a materialização de uma profunda reflexão sobre a primeira estadia de Valignano no Japão (1579-1582). O Geral refere que o texto agora redigido resulta de um recolhimento no noviciado de Sant'Andrea al Quirinale, com a finalidade de meditar sobre as soluções encontradas por Valignano, a partir de uma leitura dos textos mais relevantes que o Visitador enviara: "mi ritirai per alcuni giorni a posta a Santo Andrea e lessi diligentemente tutti due questi libri [*Cerimonial e Sumario*], notando cosa per cosa quel che mi occorreva."¹⁹

Na perspectiva do Geral, parecia particularmente preocupante o modo como Valignano queria fazer reflectir a compatibilidade com a sociedade japonesa através do seguimento de procedimentos associados ao Budismo Zen.

As palavras não podiam ser mais claras: "sento gran difficultà et temo di danno in alcuna cosa, cioè in quel che V. R. dice che quanto agli honori et modo di trattarsi con riputatione dobbiamo conformarci co' i Bonzi, per non diventare

¹⁹ Carta do Geral a Valignano, Roma, 24 de Dezembro de 1585, ARSI, *Jap.Sin.*, 22, f. 87. Este documento não é original, mas uma cópia sob a designação "Copia d'una del R. N. Padre Generale al P. Alessandro Valignano del 24 di Dicembre 1585", ff. 87-92v. O *Sumario* refere-se ao *Sumario de las Cosas de Japon*, sùmula da experiência de Valignano na sua primeira estadia no Japão (1579-1582) e cuja redacção foi terminada em Cochim, em 1583. V. VALIGNANO, Alejandro – *Sumario de las Cosas de Japon*. Ed. ALVAREZ-TALADRIZ, José Luis. Tóquio: Sophia University, 1954 e LOPEZ-GAY, Jesús (S.J.) – *El Sumario de las Cosas de Japon (1583): una delle opere principali di Alessandro Valignano*. In TAMBURELLO, Adolfo; ÜÇERLER, M. Antoni J. (S.J.); RUSSO, Marisa Di (ed.) – *Alessandro Valignano S.J., Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 231-246.

contentibili et noi et la nostra legge,”²⁰ Invariavelmente, a *praxis* imposta levaria a um afastamento da essência original: “bisogna che noi teniamo luogo di prelati, pastori etc. Et conserviamo la dignità ecclesiastica;”²¹ O Geral afirmava que este sincretismo aplicado por Valignano era uma solução errada e ilusória, criando uma tipologia de missionário totalmente afastada da identidade da Companhia. A reprovação era óbvia: “che se i Bonzi camminano per altra strada, vanno conformi alla dottrina che insegnano, ma noi che insegniamo dottrina molto differente, bisogna che camminiamo per altra strada.”²²

O Geral ainda evoca o famoso aforismo de Loyola “entrar com a deles para sair com a nossa”, que legitimava a adaptação como instrumento de integração, reconhecendo que está genuinamente presente em Valignano: “è necessario accomdarsi a loro e entrar con la loro per uscir poi con la nostra. Questo Padre mio, sino a un certo segno mi par consiglio molto prudente.”. Indubitavelmente, como se constata, Acquaviva considera que o Visitador está consciente de manter-se fiel à matriz original. Todavia, o Geral a partir da sua posição e responsabilidade tem a noção que na realidade essa pertença à matriz original está desvirtuada, pois após evocar o aforismo de Loyola, escreve: “Ma che i nostri, per confermarsi coi Bonzi, premano in certi punti di honori, habbino d’andar accompagnati con numero di gente, tenghino in casa chi gli serve, et per occasione di vestimenti polito gli habbiano anche et tenghino come proprii, questo teniamo che possa col tempo apportar gran pregiuditio alla Compagnia.”²³

Neste sentido, a crítica mais severa a Valignano é não ter tido a consciência que ao iniciar-se uma integração tão acentuada seria impossível controlar o próprio processo missionário. Por isso, o Geral recomenda: “temperi dunque la cosa in modo che si condescenda sí, ma senza nostro pregiuditio et senza transformarsi in altra forma.”²⁴ Segundo o Geral, a metodologia adaptativa de Valignano iria conduzir a uma fatal degeneração da Companhia no Japão. No processo original de discernimento sobre a realidade, o conhecimento devia permitir uma capacidade de controlo sobre o exterior e uma percepção dos signos que permitissem encontrar os mecanismos certos para uma conversão. Acquaviva agora concluía que a complexidade e diferença dos padrões chave da sociedade japonesa, tinha levado a Companhia, através de Valignano, a ficar presa nesses padrões de comportamento: como consequência, esse mesmo apostolado de adaptação surgia como uma mera caixa de ressonância do mundo exterior.

²⁰ *Ibidem*, f. 87v.

²¹ *Idem*.

²² *Ibidem*, f. 88v.

²³ *Ibidem*, f. 87v.

²⁴ *Ibidem*, f. 88v.

A *accommodatio* deveria usar o discernimento e consequente conhecimento para garantir um controlo da actividade de apostolado por parte do missionário. Para o Geral, a metodologia do Visitador alterara esse sentido: era a realidade externa dos complexos padrões sócio-culturais japoneses que ordenava a Companhia. Neste âmbito, abrindo graves fissuras na coesão interna, algo inadmissível para o Geral. Para mais, a sensação de se estar a chegar a um ponto de não retorno e irrecuperação: “questa dispensatione che addeso per aventura pare ad alcuni necessaria, sarà con l’uso radicata et fatta legge, niun Superiore o Visitatore con qualunque ordine di Generale havrà mano a poterla ridurre alla forma della Compagnia.”²⁵

A Companhia assumiria, como refere Acquaviva, uma ‘altra forma’, não reconhecível e que, por essa diluição no exterior, seria indiferente do próprio espaço que procurava converter, provocando uma desorientação e uma crise de consciência do missionário.

Para reforçar o seu cepticismo, o Geral receia o impacto destas orientações adaptativas sobre um futuro clero jesuíta japonês. Segundo Acquaviva, a absorção de modos comportamentais associados ao Budismo iria provocar uma grave crise de identidade nos futuros jesuítas japoneses, os quais perderiam a noção do sentido da sua necessária diferença perante a sociedade. Como escreve a Valignano, sobre os futuros jesuítas japoneses: “se questi poi, quandí cominciano a uscire ne’ collegi, veggono in molte cose le nostre Regole poco praticate (...), o che le nostre Regole servono per tenerle scritte, poi che la pratica corre d’altra maniera.”²⁶

Para o Geral, a imersão no mundo exterior pensada no modo intenso como estava a ser implementada por Valignano, significaria a anulação de todo o esforço missionário. Somente mantendo um grau de distinção seria possível iniciar um processo de regeneração sobre a sociedade. O Geral chega mesmo a ir mais longe afirmando que o caminho trilhado pelo Visitador iria conduzir a uma auto-anulação da actividade de conversão, sendo posteriormente obrigatório iniciar um novo processo de evangelização: “fra poco tempo sarà pur bisogno chiamare altri operaii o siano preti secolari o religiosi o di tutte le due sorte.”²⁷ As palavras de Acquaviva são contundentes e, na gravidade do cenário que apresentam, podiam ter sido escritas pelos franciscanos que, uns anos mais tarde, irão contestar a tipologia de presença jesuíta no Japão.²⁸

A partir desta intervenção, Acquaviva espera corrigir excessos que podem ser

²⁵ Idem.

²⁶ *Ibidem*, ff. 87v.-88.

²⁷ *Ibidem*, f. 88.

²⁸ V. CORREIA, Pedro Lage Reis – *A Conceção de Missionação na ‘Apologia’ de Valignano. Estudo sobre a presença jesuíta e franciscana no Japão (1587 – 1597)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2008.

destrutivos para a própria Companhia e repor equilíbrios na relação com o exterior. A intenção do Geral parece clara, pelos termos em que aconselha Valignano: “pero V. R. veda di lasciar in modo la condescendenza et l’accomodarsi con loro (che di questo mi rimetto alla sua prudenza) che non solo non crescano, ma ne anco restino certi abusi.”²⁹ No discurso de Acquaviva é interessante destacar o verbo que utiliza para caracterizar a necessária relação da Companhia com a realidade japonesa: “temperi dunque la cosa in modo che si condescenda/veda di lasciar in modo la condescendenza et l’accomodarsi con loro.” O verbo ‘condescender’ reflecte a relação entre missionário e o espaço de conversão que é ponderada pelo Geral. Sem dúvida que no pensamento de Acquaviva era necessária uma inter-acção com o exterior com impacto no tipo de apostoloado. Todavia, imanente a esta lógica de ‘condescendência’, está a retenção de um controlo sobre a intensidade na cedência a padrões exógenos. Deverá existir uma atitude de complacência que, mantendo uma abertura a padrões locais, garante/salvaguarda, no entanto, a persistência de uma linha de diferenciação segura. Na interpretação de Acquaviva, esta situação não estava a ocorrer nos padrões de acção implementados por Valignano. A partir de Roma, o Geral concluía que o Visitador definira um enquadramento potencialmente degenerativo, que levaria a um descontrolo sobre o processo de conversão, com os consequentes impactos nocivos sobre a consciência do missionário.

A resposta de Valignano a este importante texto de Acquaviva será dada um ano mais tarde, numa das cartas que escreve em Dezembro de 1586. Perante os vários relatos de desorientação que chegavam ao centro romano, o próprio Valignano admite perante o Geral que a intensa imposição de ritmos e comportamentos associados ao Budismo, levou a uma degeneração no comportamento missionário. Há a assumpção, pela parte do Visitador, que o enquadramento comportamental dado pelo *Cerimonial* atirou os missionários jesuítas para patamares de integração ainda desconhecidos, levando a interpretações divergentes do que tinha sido teoricamente estipulado por Valignano. O próprio Visitador aceita que o contexto de adaptação indicado escapou ao seu controlo: “Y así cometer yo en el principio de los dichos *Avisos* [*Cerimonial*] los grados y dignidades que tenían los bonzos en Japón, encomendando que los nuestros los supiesen para, conforme a ellos, se haber en el escribir, hablar y negociar con los japones, pareció a algunos conforme a lo que entendí después que yo me vine para acá [Índia], que quería dar grados y dignidades a los nuestros, conforme a lo que tenían los bonzos, y en todo yo las que ía entender y calificar conforme a lo que ellos hacían (...). Hay en ellas algunas otras cosas que fueran mal interpretadas, como que cada Padre tuviese su proprio

²⁹ Carta do Geral a Valignano, Roma, 24 de Dezembro de 1585, ARSL, *Jap.Sin.*, 22, f. 89v.

dógico y dos mozos de servicio de quien se serviese.”³⁰ A admissão que, de facto, a situação não teria sido inteiramente controlada, indo ao encontro dos receios do Geral, está bem expressa quase que em modo de confissão, quando declara a Acquaviva: “Mas mi intención no fue esta, ni tal se platicaba cuando yo estaba en Japón.”³¹ Nesta mesma missiva, também a consciência que muito do ambiente de perturbação demonstrado pelo Geral, decorria da correspondência de vários missionários. Novamente Valignano não perde oportunidade de mencionar o seu alvo preferido, acusado de dramatizar o cenário vivido no Japão: “es verdad que el padre Francisco Cabral de la China repara en muchas cosas encareciendo estas honras y dignidades y diciendo que podrían hacer mucho mal a los nuestros.”³²

3.1. Claudio Acquaviva e o ‘apostolado espiritual’

Nos primeiros anos do seu generalato, que correspondem à década de 80, Acquaviva tem a clara noção da urgência em encontrar uma solução que evite que o sucesso da Companhia se torne fatal. O caminho a seguir é particularmente delicado: uma anuência a soluções de integração plena em espaços de periferia podia levar a uma segmentação irrecuperável da instituição jesuíta. Por outro lado, a opção oposta de uma acentuada retracção em relação ao exterior, eliminaria qualquer hipótese de consolidar vivências de cristandade em diferentes espaços sócio-culturais. A solução seria encontrar um equilíbrio entre polos inconciliáveis.

O Geral irá procurar desatar a solução a partir do que considera o núcleo central da mobilidade jesuíta: o próprio missionário e o modo como a sua consciência se articula com um apostolado em itinerância. Consequentemente, era fundamental estancar esta degeneração interna a partir da raiz, isto é, do próprio elemento missionário. Como foi referido acima, seria no interior da particularidade do indivíduo, no âmago da sua consciência, que o Geral iria procurar encontrar os vínculos e os elos que suportassem a identidade jesuíta perante os desafios colocados. Desde a génese do seu generalato, e ao longo da década de 80, Acquaviva irá pensar numa intensa vida espiritual como protectora da consciência missionária.

Se as metodologias de harmonização com as sociedades de fronteira são discutíveis, a dimensão espiritual torna-se no nódulo inegociável para o Geral da Companhia. A vida interior, como justamente Certeau referiu no seu artigo³³, é

³⁰ Carta para o Geral, Cochim, 20 de Dezembro de 1586, ARSI, *Jap.Sin.*, 10-II, ff. 205-205v.

³¹ *Ibidem*, f. 205v.

³² *Ibidem*, f. 208.

³³ CERTEAU, Michel de – *La réforme de l'intérieur au temps d'Acquaviva*. In *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*. Paris/Roma : Beauchesne/Centrum Ignatianum, 1974, pp. 53-109.

o mecanismo preventivo que impede a desarticulação da identidade missionária perante os desafios do mundo exterior.

A impressão imediata é que, perante a volatilidade da presença jesuíta em espaços de periferia, com Claudio Acquaviva há uma retracção do núcleo romano, como que obsessivamente sublinhando uma vertente de reclusão espiritual por contraposição a uma dinâmica de expansão e harmonização com o mundo. Todavia, a retracção para um vector de espiritualidade, que ocorre no generalato de Acquaviva, somente se consegue entender perante a pressão que as dinâmicas externas colocavam sobre a actividade missionária. Igualmente, esse núcleo visava garantir um equilíbrio para a existência no exterior: perante a ineficácia do conhecimento original/tradicional surgia como um salvo-conduto para sobreviver nas diversas realidades.

Este designado 'apostolado espiritual' começa a tomar forma logo no início da década de 80 e vai consolidando a sua relevância até ao final do generalato através de cartas e documentos normativos que circulavam do centro até às periferias da Companhia.

Acquaviva, no exercício do seu generalato, é sempre tomado por uma constante inquietação que visa inquirir e diagnosticar as causas de preocupantes fissuras internas. Na organicidade da sua acção, logo em 1585 encomenda ao seu secretário Lorenzo Maggio a elaboração de uma informação sobre as principais carências e problemas da Companhia. Da entrega deste relatório ao Geral, resulta a redacção de um memorial, designado *De naevis Societatis et remediis*, no qual se concluiu que as diversas fracturas internas seriam melhor sanadas com um reforço da dimensão meditativa e orante.

Este ritmo inquisitivo do generalato de Acquaviva converge num diagnóstico massivo iniciado pelo próprio Geral, entre 1605-1606, que visava continuar a aferir sobre os principais obstáculos à coesão interna da Companhia. A designação deste magno inquérito é por si elucidativo: *De Detrimentis Societatis* e resultava de um inquérito a todas as províncias e casas da Companhia. No início do séc. XVII, a opinião maioritária apontava para uma débil vida interior e espiritual como causa do desconcerto interno e desorientação de grande parte dos membros da Companhia. As responsabilidades eram assacadas ao topo das hierarquias locais, os superiores que organizavam a vida dos seus subordinados em torno dos métodos que pareciam mais eficazes para uma perene permanência no mundo real. Paralelamente, estes tinham contraído os tempos de oração, muitas vezes reduzidos a uma liturgia orante formal. Neste contexto, o ritmo de inquéritos e diagnósticos a partir do centro romano acompanha uma crescente noção por parte de Acquaviva de que a perda de vínculos internos na Companhia, devia muito à gradual degeneração de uma vida interior e espiritual.

Os desafios colocados à coesão interna da Companhia, sem dúvida que estimularam o Geral a valorizar o recolhimento meditativo e orante como núcleo de segurança para a identidade missionária. No entanto, esta fase expansiva da Companhia de Jesus e o contacto com realidades potencialmente desconcertantes permitem interpretar a linha de orientação do Geral não como uma situação isolada, mas numa tendência mais abrangente no mundo jesuíta europeu e que procurava destacar a vida espiritual num tempo de expansão em múltiplas realidades. São exemplo: Pedro Sánchez, com *Libro del Reino de Dios y del camino por donde se alcanza dirigido a Padres y sacerdotes de la Compañia de Jesús* (1594), Achille Gagliardi (1537-1607) *Commentarii seu Explicationes in Exercitia spirituali*, Antonio Cordeses (1518-1601) *Itinerario de la perfección espiritual*, Bernardino Rossignoli, *De disciplina christianae perfectionis* (1600), Diego Álvarez de Paz, *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608) e Alonso Rodríguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (1609).³⁴

O próprio Acquaviva, ao longo da década de 80, emana documentos que, pelo reforço da componente de vida interior, procuravam atenuar o impacto da integração no mundo exterior. Uma orientação que, igualmente, visava disciplinar a múltipla frente jesuíta que pugnava por um aprofundamento da vida espiritual e clarificar os vectores nos quais se devia proceder a um renascimento interior.

O Geral faz sentir esta tendência que marca todo o seu generalato logo em 1581 com a carta *De Societatis felici progresso* na qual exorta os superiores da Companhia, em todas as casas e províncias, a não descuidarem a grave responsabilidade de zelarem pelo aperfeiçoamento interior dos seus subordinados. Esta linha de orientação é reforçada ao longo da década de 80 com documentos normativos como *De renovatione spiritus* (1583) e *De studio perfectionis et caritate fraterna* (1586), nas quais se afirma um apostolado de qualidade e a prática de virtudes em associação a uma intensa vida espiritual. Esta cadência de valorizar tempos de recolhimento e meditação no âmbito da actividade missionária mantém-se ao longo da década com *De jubilaee et missionibus* (1589) e *Quis sit de orationes et poenitentiarum usus*

³⁴ FÉDOU, Michel – *Les Théologiens Jésuites. Un courant uniforme ?*. Bruxelas : Éditions Lessius, 2014, especialmente "La théologie morale" e "la théologie "ascétique" e "mystique.", pp. 44-56; GUIBERT, Joseph de – *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1953; IPARRAGUIRRE, Ignacio – *Élaboration de la spiritualité des jésuites, 1556-1606*. In *Les jésuites. Spiritualité et activité. Jalons d'une histoire*. Paris/Roma : Beauchesne/Centrum Ignatianum 1974, pp. 29-52; RUIZ JURADO, Manuel (S.J.) – *Teología Espiritual*. In GARCÍA DE CASTRO, José (coord.) – *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Vol. II. Bilbao/Madrid: Ediciones Mensajero/Sal Terrae, pp. 1685-1694; LETURIA, Pedro de – *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*. In *Estudios Ignacianos*. Vol. II: *Estudios espirituales*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957, pp. 269-331; MOTTA, Franco (dir.) – *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*. «Annali di Storia dell'Esgesi», vol: 19/2, 2002 (19/2), em particular os textos: MOTTA, Franco – *Cercare i volti di un'identità plurale*, pp. 333-345; PAVONE, Sabina – *Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, pp. 347-355.

(1590).³⁵ Esta última carta é particularmente importante, marcando o culminar de quase dez anos de configuração da identidade missionária, entre um quadro de recolhimento e a actividade de conversão na realidade exterior. Efectivamente, neste importante documento o Geral esclarece que a vida espiritual não deve remeter para uma reclusão abstracta e fuga ao exterior. As práticas de espiritualidade devem existir paralelamente às exigências de apostolado e de trabalho de campo. Contudo, sublinha que os tempos e momentos de oração e contemplação são nucleares e indispensáveis para o sustento da identidade missionária e para uma actividade válida no exterior.³⁶

Conclusão

O debate em torno da missão jesuíta na segunda metade do séc. XVI é, em última análise, revelador de dinâmicas de conhecimento do séc. XVI, num contexto de contacto com diferentes orgânicas sócio-políticas e padrões culturais e religiosos distintos. Trata-se de um cenário que desafia quadros mentais e padrões identitários formados no espaço europeu, mesmo os que se tentam conceptualmente preparar para esta realidade múltipla. Era esse o caso da Companhia de Jesus, consequência de um mundo europeu que era confrontado com o diverso, configurada como um instrumento de conversão que pudesse integrar espaços ainda pouco conhecidos. O discernimento, conceito determinante na racionalidade de acção da Companhia de Jesus, procura encontrar no mundo elementos que, devidamente potenciados, permitissem valorizar uma mensagem de conversão. O alargamento dos espaços de conhecimento tornava ainda mais complexa esta necessária demonstração da universalidade do Cristianismo, fim último que tinha levado à criação da Companhia. Originalmente, as Constituições da Companhia, enquanto texto normativo, concebiam uma instituição com capacidade de difusão na diversidade, contendo em si os mecanismos que permitiam um reordenamento do missionário a partir de realidades externas. Se as

³⁵ V. COEMANS, Augustus – *La lettre du P. C. Acquaviva sur l'oraison*. «Revue d'Ascétique et de Mystique», XVII (1936), pp. 313-321. Esta insistência numa dimensão espiritual da vida missionária continuaria na passagem para o séc. XVII com as cartas *De modo instituendarum missionum* (1599) *De renovatione spiritus et correspondentia cum Deo* (1604).

³⁶ Sobre a relevância de uma vida meditativa durante o generalato de Claudio Acquaviva, v. as obras anteriormente referenciadas sobre a teologia espiritual na Companhia de Jesus, pois em todas se destaca a acção do Geral. Depois v. também MOTTA, Franco – *Jesuit Theology, Politics and Identity: The Generalate of Acquaviva and the Years of formation*. In FABRE, Pierre-Antoine; RURALE, Flavio (dir.) – *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva Generalate SJ (1581-1615) and the emergence of modern Catholicism*. Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017, pp. 353-374; GUERRA, Alessandro – *La Compagnia di Acquaviva: riflessioni su memoria e identità gesuitica*. In MOTTA, Franco (dir.) – *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*. «Annali di Storia dell'Esegesi». Vol: 19/2 (2002), pp. 385-399.

Constituições afirmavam uma abertura ao diverso e uma apetência para desafios heterogêneos, por outro lado, não legitimavam uma total cedência a todos os ritmos de vida externos. A ambiguidade do enquadramento era mais sentida em espaços extra-europeus, em particular em sociedades da Ásia Oriental. O Japão, na segunda metade do séc. XVI, pela radicalidade dos desafios que coloca, emerge como uma referência nos processos de adaptação e dos impactos que os mesmos têm na consciência do missionário, bem como na coesão interna da Companhia.

A responsabilidade do cargo de Acquaviva, obrigava o Geral a estar atento aos modos de integração da Companhia e como as soluções encontradas não poderiam conduzir a uma diluição indiferente da Companhia sobre o mundo exterior. Uma vivência da Companhia em parcelas auto-centradas sobre dinâmicas diversas, encerrava o perigo de criar um mosaico multicolor sem um reconhecimento comum interno. Se num primeiro nível as adaptações a padrões locais surgiam como uma solução para as lideranças provinciais da Companhia, para Acquaviva, na sua visão abrangente da instituição, podiam gerar um problema. Igualmente, a intensidade dos processos adaptativos podia convergir em crises de consciência do missionário, entre a percepção do que era absoluto e o que era lícito relativizar.

Desde o início do seu generalato, que Acquaviva encontrava num reforço da vida espiritual e interior, uma solução para a estabilização da Companhia e salvaguarda da consciência missionária. Este designado 'apostolado espiritual' será uma constante ao longo do generalato de Acquaviva. E, como foi referido, toma forma através de cartas e documentos normativos. Na perspectiva do Geral, não estaria uma reconfiguração da identidade da Companhia, num reforço de uma dimensão excessivamente interior. A valorização de ritmos de espiritualidade visava introduzir um equilíbrio perante múltiplos desafios, que podiam causar rupturas no interior da Companhia. Em primeiro lugar, como forma de disciplinar diversas propostas de espiritualidade internas e que poderiam remeter a Companhia para um excessivo hermetismo reclusivo. Em segundo lugar, na relação com o exterior, a dimensão de uma maior espiritualidade visava atenuar o impacto de uma necessária adaptação, independentemente da intensidade da mesma.

Artigo recebido em 03/11/2023

Artigo aceite para publicação em 30/11/2023

SENHORA DA ROCHA E “SENHORA DA TERRA” NO PROCESSO RESTAURACIONISTA DA VILAFRANCADA. NO BICENTENÁRIO DE NOSSA SENHORA DA APARECIDA (S. FINS DO TORNO, LOUSADA, ANTIGO CONCELHO DE UNHÃO)

PEDRO VILAS BOAS TAVARES
CITCEM – UNIVERSIDADE DO PORTO
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30a3>
ptavares@letras.up.pt

RESUMO: Neste artigo, no quadro da tradicional devoção mariana popular do norte do país, evoca-se o bicentenário do descobrimento de uma pequena imagem da Virgem Maria, «aparecida» numa cova, coberta de terra, junto à capela de Nossa Senhora da Conceição de S. Fins do Torno (Lousada, antigo concelho de Unhão), ao mesmo tempo que se estabelece uma conexão de significado, com base documental segura, inexplorada e inédita, entre a imagem anteriormente «aparecida» nas grutas de Carnaxide, da Senhora da Conceição da Rocha, vista como providencial prenúncio dos acontecimentos da Vilafrancada, e a descoberta desta outra imagem (pelo menos até 1833 popularmente invocada como «Senhora da Terra»), epocalmente interpretada como sinal feliz de consolidação de uma terceira Restauração da monarquia portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Devoção mariana; Senhora da Conceição; Senhora da Terra; Senhora da Aparecida; romaria; Vilafrancada; Restauração; Unhão

ABSTRACT: In this article, within the framework of traditional popular Marian devotion in the north of the country, the bicentenary of the discovery of a small image of the Virgin Mary, “appeared” in a grave, covered with earth, next to the chapel of Our Lady of Conceição de S. Fins do Torno (Lousada, former municipality of Unhão), is evoked, at the same time that a connection of meaning is established, with a secure, unexplored and unprecedented documentary base, between the image previously “appeared” in the caves of Carnaxide, of «Senhora da Conceição da Rocha», seen as a providential harbinger of the events in Vilafrancada, and the discovery of this other image (at least until 1833 popularly referred to as

«Lady of the Earth»), epochically interpreted as a happy sign of the consolidation of a third Restoration of the Portuguese monarchy.

KEYWORDS: Marian devotion; Our Lady of Conceição; Our Lady of Earth; Our Lady of Aparecida; pilgrimage; Vilafrancada; Restoration; Unhão

1. De ermida a santuário.

O Santuário de Nossa Senhora da Aparecida, hoje simplesmente um dos principais centros marianos de romaria das Terras de Sousa e do norte de Portugal, outrora uma simples capela filial da freguesia de S. Pedro Fins do Torno¹, da invocação de Nossa Senhora da Conceição, «situada no alto de hum monte, asima da igreja, fabricada pellos fregueses»², permite-nos a evocação da memória local de um eremitismo popular tardio, documentando outrossim a pervivência de expressões religiosas marianas, características dos finais do Antigo Regime, embora com seculares e extensíssimas raízes anteriores.

Segundo o testemunho do próprio pároco, em 1758, os moradores da freguesia, a quem a ermida pertencia, andavam-na «reedificando *a fundamentis*», por se haver arruinado a antiga. Com um só altar, a imagem da Senhora da Conceição, nela venerada, era definida como «perfeitíssima e miraculosa», e aqui acudiam já as gentes das freguesias vizinhas, implorando seu «patrocínio para remédio de suas necessidades», vindo também delas mesmas, «em dias determinados, com clamores», embora não havendo então «romagem certa»³. Mas, pelo menos desde os anos vinte de setecentos, tinha todos os sábados da Quaresma «sermão e missa cantada de canto de órgão», e «no dia da Senhora, a 25 de Março [solenidade da Anunciação], se celebrava na mesma forma»⁴.

Como se sabe, o culto à Imaculada Conceição, tendo por centro a sua festa litúrgica, nascida no Oriente nos fins do século VII e no Ocidente no século XI, foi-se afirmando na cristandade medieval e, depois das discussões próprias da reflexão teológica sobre o privilégio mariano, nomeadamente em sede

¹ Em 1758 a imagem do mártir S. Felix permanecia no altar-mor da igreja paroquial e era festejado este santo como orago da freguesia, mas o seu culto fora prejudicado pelo facto de a festa litúrgica de S. Pedro *ad Vincula*, introduzida com o rito romano, coincidir no dia 1 de Agosto com a sua. Guardando memória do primitivo orago da freguesia, o povo «fez a fusão» dos dois e passou a referir-se a S. Pedro Fins (de S. Fins < *Sancti Felicis*). Recordámo-lo no caso da freguesia de Santa Eulália de Margaride (cf. Pedro Vilas Boas Tavares e Maria Cristina Cunha, *Felgueiras: A terra e seu fonal no cinzel da história*, Ed. da C. M. de Felgueiras, 2014, p. 18-19), remetendo para COSTA, Avelino de Jesus – *O Bispo D. Pedro e a organização da Diocese de Braga*. Vol. I. Coimbra, 1959, p. 319.

² Cf. CRAESBEECK, Francisco Xavier da Serra – *Memórias Ressuscitadas da Província de Entre Douro e Minho no ano de 1726*. Tomo II. Ponte de Lima: Ed. Carvalhos de Basto, 1992, p. 196.

³ Cf. SILVA, José Carlos Ribeiro da – *A Casa Nobre no Concelho de Lousada*. Diss. de Mestrado em História da Arte em Portugal. Vol. III. Porto: FLUP, 2007, p. 131.

⁴ CRAESBEECK, Francisco Xavier da Serra – *Op. cit.*, t. II, *ibid.*

universitária, por ambas as vias da devoção popular (*lex orandi, lex credendi...*) e do progresso teológico, foi-se a doutrina consolidando e consensualizando na catolicidade, nas épocas moderna e contemporânea, tudo culminando na definição dogmática de Pio IX de 8.12.1854⁵.

A proclamação por D. João IV de Nossa Senhora da Conceição como «padroeira do Reino», em 25.3.1646, no quadro de recuperação da soberania portuguesa sob o cetro da Casa de Bragança, eleição essa posteriormente confirmada pelo Papa Clemente X (8.5.1671), trouxe, como é evidente, um grande impulso ao apego popular a esta invocação, a partir de então ligada à memória dos difíceis tempos das guerras da Restauração. Assim terá acontecido com o culto em volta da nossa evocada ermida da freguesia de S. Pedro Fins do Torno, alegadamente aí jazendo «desde tempos imemoriais».

Erguida «no cume do primeiro outeiro situado a nascente da igreja paroquial», era a ermida «tão venerada dos fiéis» que, em meados de setecentos «lhe renovaram ahi hum grande capela com hum grande adro terraplanado ao redor, serquado de hum muro ou soqualco» de setenta e sete varas e meia de circunferência e catorze palmos e meio de alto na maior altura, «e nas mais partes á proporção do declive do monte»⁶.

Mas tiveram os fregueses muitas contrariedades com a capela. Foi arrombada e roubada várias vezes e reforçaram-se as portas «com valentes chapas de ferro»; pois mesmo assim tornou a ser arrombada e até lhe roubaram uma «imagem lindíssima do Menino Jesus». Fez-se-lhe «hua grande e engraçada torre com dois grandes sinos»; «hum raio alagou parte della». Tornou-se a compor; «outro raio a veio arruinar, de forma que no lugar della se fez hum grande Capella Mor e ao outro lado se fez hum bom Torrião para os sinos», de modo a tentar que escapasse aos raios que anteriormente acometiam a torre⁷.

Não só os devotos não desanimaram como prosseguiram com iniciativas de atratividade do templo: colocou-se-lhe um «relógio de sino», alcançou-se-lhe a graça pontifícia de jubileu perpétuo com indulgência plenária para todas as pessoas que confessando-se e comungando por onde pudessem, visitassem com devoção «nossa Senhora da Conceição da dita Capella depois das duas oras da tarde de sete de Setembro athe o dia oito ao por do Sol, dia da Natividade da mesma Senhora, e desde as duas oras da tarde do dia quatorze athe ao por do Sol do dia quinze de Agosto da asunção da mesma Senhora, e em outro equal

⁵ Cf. ALDAMA, J. A. de – *Imaculada Conceição*. In *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. Vol. 10.º. Lisboa: Ed. Verbo, s/d, cl. 950-953.

⁶ Arquivo Municipal de Felgueiras (=AMFLG), Câmara Municipal de Unhão, *Sessões dos deputados das câmaras de Unhão* (sic), Lv. n.º 2003, *Auto da milagrosa Aparição da Imagem de Nossa Senhora debaixo do Adro da Capella de Nossa Senhora da Conceição na Freguesia de Sam Fins, Concelho de Unhão, Comarca de Penafiel*, fl. 24v.

⁷ AMFLG – *Auto da milagrosa Aparição...*, fl.25r.º

espaço de cada ano» que cada um a seu arbítrio escolhesse, «com as mesmas dispoziçoens de ganhar a dita indulgencia plenaria para si, ou por modo de sufragio aplicada pella alma de algum defunto, rogando a Deos, em todos os ditos cazos, devotamente, pella concordia dos Principes christãos, extirpação das heresias e exaltação da Santa Madre Igreja» – *sic* .

Depois da concessão deste jubileu passou a haver uma grande festividade e romaria nos dias 15 de Agosto, das mais marcantes da região, que cumpre hoje situar ao lado das dos grandes santuários de Santa Quitéria e do Bom Jesus de Barrosas e dos cultos pastoralmente promovidos nas igrejas e capelas do Vale do Sousa⁸.

Dado o grande afluxo de fiéis por ocasião desta festividade, a partir de então o governador de armas da província do Minho passou a mandar tropa para o local, ao que nos é oficialmente garantido com os melhores resultados, pois contendo «o povo na melhor ordem» e «sem ferido algum», tudo «*só pella constante devoção dos fiéis agradecidos aos prodigios desta Senhora da Conceição Padroeira do Reino*».

Segundo o documento da edilidade de Unhão que vimos seguindo, a Senhora da Conceição «*athe quis dar o gosto extremo aos seus devotos deste concelho [de Unhão] de nelle se ouvirem defronte desta Padroeira os primeiros brados da feliz Restauração do nosso amado Rei Senhor Dom João Seisto, dados pello Dezembargador da Relação do Porto, José de Macedo Ferreira Pinto, e seu genro Antonio de Macedo; e de nelle serem os repiques dos sinos desta Senhora os primeiros que deram signal a todo o Concelho e a toda a Ribeira da mais desejada e portentosa Restauração do mesmo Senhor e do Reino inteiro*»⁹, tornada efetivamente possível em virtude dos sucessos políticos concomitantes à depois depreciativamente chamada “jornada da poeira”, nos quais as forças militares da capital, sob liderança do Infante D. Miguel, impugnada legitimidade própria ao regime da Constituição de 1822, devolveram pessoalmente ao monarca reinante, que pela mesma estrada se lhes viera juntar em Vila Franca, a plenitude do poder, proclamando então D. João a dissolução *de jure* das cortes, que por si mesmas «se haviam dissolvido de facto»¹⁰.

Como é evidente, tratava-se aqui, muito naturalmente e sem esforço, de, na

⁸ Cf. ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Confrarias, Crenças e Cultos na Terra de Felgueiras (Século XVIII)*. In TAVARES, Pedro Vilas Boas (coord.) – *Felgueiras: 500 anos de Concelho (dados e perspectivas)*. Felgueiras: Ed. do Município, 2015, pp. 94-107.

⁹ AMFLG – *Auto da milagrosa Aparição...*, fl.25v.º

¹⁰ Conforme facilmente se compreende, além da imprescindível alusão ao contexto e aos factos da trama política, cujo conhecimento se pressupõe, não cuidamos aqui de reconstituir cronologicamente os diferentes, sucessivos e detalhados passos do processo político da *Vilafrancada*. Sobre este ponto, vale a pena juntar à bibliografia historiográfica corrente a apreciação (que nem sempre comungamos, mas sempre arguta e pertinente) de VALENTE, Vasco Pulido – *O Fundo da Gaveta*. Lisboa: D. Quixote, 2018, pp. 15-41.

lógica das abundantíssimas efusões patrióticas de lealismo realista da esmagadora maioria dos súbditos de D. João VI, desencadeadas pelo “golpe” político-militar da Vilafrancada (27-31 de Maio de 1823)¹¹, associar a Padroeira do Reino a uma nova «Restauração», a do regresso à fórmula das «Leis Fundamentais da Monarquia» tradicional, algo tornado possível pela «libertação» de um monarca «coacto»¹², dessa feita restituído, pela arrancada vitoriosa do Infante D. Miguel, aos seus «inauferíveis direitos», com a dissolução das cortes e abolição da Constituição de 1822.

Exatamente a um mês de ser feito Conde de Suberra, com um *curriculum vitae* problemático na esfera política, sendo mesmo figura ideologicamente suspeita à nova ordem, o próprio Inácio Martins Pamplona, por então ministro assistente ao despacho, escrevendo ao arcebispo de Nazianzo, Giacomo Filippo Frasoni, recém nomeado para a nunciatura de Lisboa, em expediente datado de Vila Franca, de 2 de Junho de 1823, usava – como não poderia deixar de ser – as “canónicas” fórmulas da nova situação política emergente, encomiando que agora D. João VI se achava «felizmente colocado no throno com aquela Dignidade com que já o occuparam Elle e os Seus Maiores, e isto em virtude dos heroicos esforços de seu Augusto Filho, o Sereníssimo Infante D. Miguel, e do desenvolvimento dos sentimentos de Lealdade do Exercito e de toda a Nação

¹¹ Se nos lembrarmos que a fixação da história se faz sempre pelo lado dos vencedores, talvez compreendamos como se escamoteou geralmente esta avassaladora realidade sociológica, mas, ainda assim, bastante evidente. A recente perda do Brasil e consequente culpabilização das cortes liberais, alienando-lhes simpatia, foram um fator decisivo. Com pensamento reservado ou não, há-de reparar-se que personalidades liberais moderadas, como Palmela ou Manuel Inácio Martins Pamplona Corte Real aderiram à «feliz Restauração». Dela, com expressões de marcado júbilo, o primeiro informa oficialmente o novel núncio apostólico, arcebispo de Nazianzo, dos sucessos da «Restauração» consumada em Vila Franca; o segundo, como ministro assistente ao despacho, organiza o regresso de D. João VI a Lisboa, *Te Deum* e correspondentes festejos pela «restituição da coroa ao seu devido e antigo esplendor» – cf. *Archivio Segreto Vaticano (=ASV), Arch. Nunz. di Lisbona, n.º 43 (2), Div. I, Pos. XXVI, Sezione 1.ª, n.º 2, fls. 51 e 52*. Não interessando aqui com que grau de sinceridade, sentido de oportunidade ou taticismo político atuaram estas e outras personalidades “moderadas”, remetemos de novo para *O Fundo da Gaveta* de Vasco Pulido Valente, pp. cit. e pp. 43-52.

¹² A alegada coação régia, tornando-se embora, a partir daqui, também um pretexto e um argumento político dos quais se abusaria instrumentalmente, na verdade foi uma realidade a que D. João VI numerosas vezes teve de se submeter, uma vez que, pelo menos desde início da Revolução do Porto de 24 de Agosto de 1820 até ao seu desembarque em Lisboa, no Terreiro do Paço, a 4 de Julho de 1821 (mesmo nesse ato, tão minuciosamente preparado e temido pelo governo vigente), sempre fora confrontado com factos consumados, cercando-lhe os poderes régios, nas esferas executiva e legislativa, e baldadamente tentando diminuir a expansão do enorme afeto, lealismo e ascendente popular votados à sua pessoa. Na realidade, aquando da chegada da notícia ao Rio de Janeiro, por parte do Governo da Regência, dos factos da Revolução de 24 de Agosto de 1820, D. João VI, com grande sentido de estado, prudência e moderação, mas também coerência política, subscrevera uma Carta Régia de resposta, datada de 27 de Outubro, em que impugnava a ilegitimidade política de quem se arrogara a iniciativa de convocação de cortes, «prerrogativa inseparável da Realza», que só poderia «emanar imediatamente» de si, chamando outrossim à sua «Real Sanção» as propostas das Cortes, «conforme aos usos, costumes e Leis Fundamentais da Monarquia», uma pretensão, conforme é evidente e bem sabido, completamente ignorada. Cf. José Manuel Lopes Cordeiro, *1820. Revolução Liberal do Porto*, Câmara Municipal do Porto, 2020, p. 394.

Portuguesa»¹³.

A Padroeira, invocada com anterioridade não apenas na primeira, mas também na «Segunda Restauração» da independência do reino e da coroa brigantina¹⁴, no quadro do termo das «invasões» e expulsão dos franceses, era agora penhor de um novo regozijo público, o de uma terceira «Restauração», com o concelho de Unhão acompanhando a generalidade do país¹⁵.

Da autoridade hierárquica eclesiástica, num tempo em que as paróquias do concelho de Unhão integravam a *Visita de Sousa e Ferreira (2.ª parte)* da Arquidiocese de Braga, vinham agora, com clareza, consoladoras palavras de enquadramento e “bênção” aguardadas, sem dúvida em sintonia com os mais veementes sentimentos do internúncio em Lisboa, Mons. Giuseppe Cherubini¹⁶. D. João José Vaz Pereira, bispo de Charres, provisor e vigário-geral do arcebispado de Braga, até aí constrangido por sucessivos ofícios governamentais a impor aos párocos a necessidade de explicarem ao povo o dever de obediência ao governo constitucional e as vantagens do sistema representativo¹⁷, perante a *Vilafrancada*, alargava-se agora em clangoroso edital:

«Souo a voz do Nosso Augusto Soberano Rei e Senhor livre da coação a que imperiosas circunstâncias o tinham sujeitado, e dissiparam-se os erros invencíveis e culpáveis e os enganos com que nos tinha iludido hum governo

¹³ Cf. *ASV, Arch. Nunz. di Lisbona*, *ibid.*, fl. 54. Sobre o significado nacional desta iniciativa política, continua estimulante a leitura – no seu tempo “não alinhada” – de António Sardinha, *A «Vila-Francada», in Ao ritmo da ampulheta*, Lisboa, 1978 (2.ª edição), pp. 89-98.

¹⁴ A expressão «Segunda Restauração» está consagrada em numerosas obras e panfletos apologéticos da legitimidade brigantina, de que é exemplo o conhecido *Compêndio Histórico* de autoria de Frei Joaquim Soares (O.P.), saído dos prelos da Real Imprensa da Universidade, Coimbra, 1808.

¹⁵ No Norte, ao terem conhecimento do resultado da *Vilafrancada*, os capitães-mores e os oficiais de ordenanças dos concelhos não deixaram de escrever a D. João VI, manifestando-lhe o seu regozijo pela «aclamação d'El Rei livre» – cf. *ANTT – Ministério do Reino*, Maço 30, Doc. 5330, datado de Basto, 25 de Julho de 1823. No mesmo sentido oficiaram as câmaras, enviando certidões de autos das suas reuniões extraordinárias de inícios de Junho de 1823, em resposta a um ofício do governador de armas do Minho a elas remetido; davam conta de grandes multidões de dentro do termo dos respetivos concelhos, reunidos junto às casas da câmara para proclamarem «a El Rei Absoluto», e ao mesmo tempo requererem se não admitisse a continuidade das câmaras vigentes, antes se regressasse às imediatamente anteriores a 1820, eleitas de acordo com as regras então em vigor (cf. *ANTT, Ministério do Reino*, Maço 31, Doc. 5550). Para se ter ideia da vastidão desta onda, basta lembrar que no Porto, futuro «baluarte do liberalismo», também se reuniu a respetiva câmara, elaborando-se auto de idêntico teor, com saudação do juiz e vereadores a D. João VI, D. Carlota Joaquina e D. Miguel, outrossim aproveitando a câmara para declarar que o seu apoio ao 24 de Agosto de 1820 fora extorquido pela coação militar. Cf. CORDEIRO, José Manuel – *A reacção absolutista*. In *A memória da Cidade*, jornal «Público», 17.12.2000, p. 52. Sobre o ambiente social portuense, favorável à *Vilafrancada*, vide TAVARES, Abel Sampaio – *O movimento contra-revolucionário de Maio de 1823 (Vilafrancada)*, *O testemunho de uma senhora portuense, coeva dos acontecimentos*, Sep. de «O Tripeiro», 7.ª Série, Ano XII, n.º 6 (Junho 1993).

¹⁶ Cf. AZEVEDO, Carlos A. Moreira – *A leitura vaticana da Revolução Liberal: Mons. Giuseppe Cherubini (1820-1823)*. In ABREU, Adélio Fernando; AMARAL, Luís Carlos (coord.) – *Da Igreja do Antigo Regime à Igreja na Época Liberal*. Porto: CEHR, UCP, 2022, pp. 71-97.

¹⁷ Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas (coord.) – *Presidentes de Câmara e Eleitos do Conselho de Felgueiras 1834-2017*. Felgueiras: Município de Felgueiras, 2017, p. 44.

intruso, tirânico e despótico, filho de uma facção rebelde que pretendeu destruir a Autoridade do Rei Soberano Independente, em nome do mesmo Rei»¹⁸.

2. Descoberta da «Senhora da Terra»

Em Outubro de 1823, provavelmente com a Câmara já recomposta de acordo com o modo de eleição e o provimento de cargos imediatamente anterior à data da revolução liberal de 1820¹⁹, dentro do termo do concelho de Unhão como um pouco ao longo de todo o país, faziam-se sentir as tensões e esperanças de um povo causticado pelas duras provações de inícios de oitocentos e ansiando febrilmente pela regeneração da monarquia e da sociedade, regeneração essa que uma onda de simplicidade ingénua e fagueiras esperanças lhe diziam estar para breve, ao alcance da sua militância empenhada, dentro da fórmula política e do quadro de valores que, providencialmente, teriam assistido às glórias passadas da sua pátria²⁰.

Não estará esse estado anímico de tensão expectante e patriotismo realista, por parte de uma sociedade visceralmente sacral e crente, espelhado no *Auto da milagrosa Aparição da Imagem de Nossa Senhora debaixo do Adro da Capella de Nossa Senhora da Conceição na Freguesia de Sam Fins, Concelho de Unhão*?

Parece-nos que sim, e de toda a evidência. Este notável documento²¹, já aqui citado, com elaboração promovida pelo pároco da freguesia e pela Câmara de Unhão, resultou de um reconhecimento público e solene, assinado por numerosas e qualificadas pessoas, relativamente às circunstâncias do referido achado, considerado miraculoso, de uma imagem de Nossa Senhora, inicial e muito compreensivelmente chamada «Senhora da Terra», e mais tarde «Senhora da Aparecida».

Declara-se no documento que no dia 12 de Outubro de 1823, no sítio da capela de Nossa Senhora da Conceição, confluíram o juiz ordinário Cristóvão de Almeida Soares, Fidalgo da Casa de Sua Majestade, o magistrado «seu assessor», Doutor Manuel da Silva Telles, o vereador mais velho, Manuel José Salgado, o vereador mais novo, António Joaquim Vieira, o procurador do concelho, Alexandre da Cunha Meirelles, os escrivães Domingos Borges da Fonseca e Gervásio José de Sousa, o meirinho José Luís Pereira Machado e o

¹⁸ Cf. Arquivo Paroquial de Santa Marinha da Pedreira, *Capítulos de Vezitação*, Livro 119, fl. 61r.º (Edital datado de Braga, de 14 de Junho de 1823).

¹⁹ Cf. nota 15.

²⁰ Sobre esta área de ideias, no campo constitucional ou no campo realista, vide PROENÇA, Maria Cândida – *A Primeira Regeneração. O Conceito e a Experiência Nacional (1820-1823)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2009.

²¹ Aproveitamos para agradecer à Senhora Dr.ª Manuela Lobo Melo, do Arquivo Municipal de Felgueiras, ter-nos chamado a atenção para este documento, entre os fundos do antigo concelho de Unhão aí guardados.

inquiridor Custódio José Teixeira, todos servindo no concelho de Unhão «por sua Magestade Fidelíssima»²². Ali vieram também o reverendo Tomás Pinto de Magalhães, vigário daquela freguesia, o cura, seu coadjutor, António José de Souza Lima, e «as pessoas do clero, nobreza e povo» que assinariam também aquele auto²³, depois de lavrado lhes ter sido lido.

Reconheceram todos que na manhã de 4 de Fevereiro do ano em curso de 1823, naquele local, apareceu um aluimento dentro do adro da capela de Nossa Senhora da Conceição, com particularidades dignas de especial registo, por se manter o soalco firme.

Ali, «entre duas antigas oliveiras, dentro do suqualco, ficou hum boqueirão de treze palmos e meio de diametro e vinte e dois de profundidade, que fes espanto a todos, por verem tal aluimento no adro firme e onde por ser ahi mais largo se costumava não só borquar, mas athe amontoar muntos carros de pedra, das grandes carriadas que tinham vindo para se fazerem tantas obras, e deixar libre a passagem ao rodor da capella, para andarem os romeiros e as procisoens» – *sic*²⁴.

Segundo se lê no *auto*, assim esteve o dito boqueirão seis meses, causando admiração a «milhares de pessoas e a todos que concorriam ao dito santuário», por verem que se submergira a terra «naquele adro firme, e que tinha sido combatido por tanto peso de pedra, e por tantas vezes», e não compreenderem o motivo nem verem onde se metera «a terra do aluimento». Explica-se então:

«Isto fez recordar ter ahi morado hum ermitam em huma cova debaixo da terra, como todos os velhos deste pais ouviram contar e ha mais de sem annos; porque o dito muro ou soqualco já não lembra fazer-se senão aos mais velhos, e já coando se fes não lembrou a murada do dito ermitam, por se ver que ella ficou de dentro do suqualco, e que este tinha ahi doze palmos e meio de alto, e que passou perpendicularmente por sima do vão da mesma porta da cova delle, asentado em o salão que mediava só de hum athe dois palmos entre todo o vão da porta e o asento delle, e que se não procurou profundar o alicerce no vam della para tam grande soqualco, por já nessa antiguidade estar a porta tam tapada de terra que não deixou lembrar a existência de tal cova ou murada do ermitam» – *sic*.

²² Também presentes, porque assinam o documento entre estes magistrados, os almotacés do concelho de Unhão, José António de Barros Silva e João Caetano de Souza.

²³ Algumas assinaturas do clero local são apostas logo a seguir às dos magistrados municipais de Unhão, entre elas a do Reitor de Unhão, Domingos Dias. Mas há significativo número de assinaturas de clérigos disseminadas entre as de leigos de diferentes freguesias da região. As competências grafológicas são extremamente eloquentes da condição social e profissional dos subscritores. Há, naturalmente, muitas assinaturas inábeis e rudimentares e dois grupos de assinaturas de cruz de paroquianos de S. Fins, mas o documento propicia a impressão de uma extensa capacidade, ou de escrita, ou, pelo menos, de assinatura.

²⁴ AMFLG – *Auto da milagrosa Aparição...*, fl.26v.º

Entrou o zelo de uns e curiosidade de outros a ansiar que se fizesse uma rota por baixo do socalco para sair ao direito do aluimento e se verificar a situação dos fundos, se haveria outros vãos, «lá por baixo da terra», que ameaçassem «mais aluimentos ao adro, ou ao mesmo santuário, e perigo aos fiéis».

Em nova lauda do documento esclarece-se que o Padre Tomás Pinto de Magalhães, vigário da freguesia, quis compor o adro «atupindo o boqueirão, por nada importar naturalmente a cova sub-terranea de hum ermitão», mas «para satisfazer ao desejo de todos», à missa conventual da manhã de Domingo, 3 de Agosto daquele corrente ano, deu a seguinte voz: que pelas onze horas desse mesmo dia «se juntassem no sitio pedreiros e homens de enxada e piqueta da freguesia, e vezinhas, que tivessem devoção para se hir alagar o socalco fronteiro ao boqueirão e fazer a rota em direitura ao aluimento».

Juntou-se imenso povo, não só da freguesia de São Fins, «mas também da freguezia de Santa Maria de Vilar do Torno e da freguezia de Sam Mamede de Alentem, e algum da freguesia de S. João de Aião para travalharem, alem de muntas pessoas que forão só ver e outras que, sem saberem da obra, hião só vezitar a Nossa Senhora da Conceição»²⁵.

A ninguém passou certamente despercebido o termo «santuário» com que então se designava já, oficialmente, este espaço sacro, bem como o aspeto multitudinário com que a ele acorriam os devotos, particularmente tratando-se de discutir e custear obras ou de oferecer o próprio trabalho e concurso, em prol da dignificação e afirmação do mesmo.

Vale a pena reter o teor da obra realizada nesse dia, relatada no auto com significativas preocupações de exatidão e rigor, dado o sentimento de sobrenatural experimentado pelos circunstantes, de que se queria dar testemunho. Façamo-lo *ipsis verbis*, atualizada apenas a grafia.

Os trabalhadores, alagando o socalco fronteiro, principiaram a rota na descida do monte, a nove varas de distância, e na mesma direitura perpendicular do assento do socalco se achou o sitio da porta da morada do ermitão, virada para a Torre de Vilar, com o rasgo onde esteve a couçoira aberto no salão da parte de nascente, a qual porta tinha sete palmos e meio de alto e cinco de largo, ficando só de um até dois palmos de salão entre o assento do socalco e todo o vão dela; e tirando-se a terra do aluimento, que era negra e pulverizada, como do pó da pedra das ditas obras da capela, se achou uma cova de vinte palmos de comprido da parte do meio-dia para a parte da segunda janela grande da capela, e sete palmos e meio de largo

²⁵ AMFLG – Auto da milagrosa Aparição..., fl. 27r.º

de nascente a poente; e dêo o meio de alto, tudo em salão forte e mal aprumado, sobre cuja cova aconteceu o aluimento; e no meio do lado do poente desta primeira cova, se achou outra semelhante porta, pela qual se entra para outra cova, que tem de comprido catorze palmos e meio de nascente a poente, e nove de largo, de norte a sul, e oito palmos e uma polegada de alto, mais bem aprumada, e o teto plano, e tudo em o mesmo salão forte, por baixo do adro²⁶.

Foi então que ocorreu o achamento da «Senhora da Terra»:

Nesta segunda cova, onde a terra do aluimento chegou a menos altura, achou o trabalhador José Ribeiro, do lugar de Massa, da mesma freguesia de S. Fins do Torno, deste concelho de Unhão, uma massa de terra como petrificada, que lhe picou o pé, e saindo com ela na mão para fora, à clara luz do dia, viram todos nela as extremidades de uma como coroa de metal, de uma parte, e uma como base de peanha, da outra parte, e tudo o mais coberto de terra, como petrificada do lustre do salão das ditas covas, e não da terra negra do aluimento. E ficando todos pensativos, se entrou zelosamente a raspar a terra como petrificada, até que se descobriu a face de Nossa Senhora, e a sua mão direita para o peito, e as faces de alguns serafins sobre a peanha. Assentaram de a deixar assim revestida da terra, que lhe parecia bem, até passar o dia da romaria de quinze desse mês, para osromeiros verem e examinarem a verdade toda, como examinaram, pasmando todos, e cada vez mais que se examine²⁷.

É uma inteligência sagaz e refletida, de um clérigo habituado à retórica sacra, que inspira este documento, no qual se ordenam, racionalmente, as razões justificativas da admiração pública. Embora escrito em «livro corrente» da Câmara de Unhão, dada a importância caucionante destes «prodígios» no alargamento da popularidade do santuário, e a sua leitura como sinal de regeneração cristã em tempos revoltos de luta contra a “hidra maçónica” e a “impiedade”, é texto singularíssimo. Vale pois a pena – apesar da extensão – facultar aqui, com o mesmo critério de estrita fidelidade e atualização gráfica, a transcrição das laudas finais do *auto*. As razões de pasmo relevam de acentuado sentido providencial e miraculoso, e de uma já muito enraizada devoção mariana e imaculatista:

²⁶ AMFLG – *Auto da milagrosa Aparição...*, fl. 27v.º

²⁷ Cf. AMFLG – *Auto da milagrosa Aparição...*, fl. 28r.º

Primo: por se ver a dita imagem de onze polegadas, livres da sua pia-nha da pau e da sua coroa de prata, ser um assombro de perfeição em tudo, e que decerto há mais de cem anos está debaixo da terra, sem se corromper o pau, de que pelo seu peso parece ser feita, nem o seu encarnamento, nem a sua pintura; mostrando constantemente tudo perfeição e [a] mais veneranda antiguidade.

Secundo: por se verem e acharem todos os lados de ambas as covas onde não subiu a terra negra do aluimento tão resplandecentes e tão frescos como se fossem feitos nesse mesmo ato.

Tercio: por se verem os rasgos da primeira porta no salão, e que o socalco tinha aí doze palmos e meio de alto, e assentava perpendicularmente sobre todo o vão dela, só em uma tez de salão, sem mais alicerce nem segurança alguma, e não se ter alagado; há mais de sessenta ou setenta anos que será socalco, e que tão combatido aí tem sido; quando mais para a parte do poente se alagou parte do mesmo socalco, de menos altura, e assentado na maior firmeza do salão central, e sem ser aí tão combatido;

Quarto: por se achar a dita imagem entre a terra, a vinte e dois palmos de profundidade da superfície do adro, e não ter sido procurada, e achada e guardada, quando faltou esse ermitão, e ficou essa morada ou cova sem habitante, exposta ao público e desafiando a natural curiosidade de lá irem todos ver e procurar tudo;

Quinto: por verem todas as circunstâncias, todas maravilhosas, da aparição desta imagem, que lhe apropriam o título de – SENHORA DA TER-RA –, e se convencerem a si próprios de que Deus guardou a imagem desta MÃE DA DIVINA GRAÇA para agora, no abismo das trevas palpáveis com que lutam os ímpios, lhes mostrar, debaixo da terra da sepultura dum século, o clarão da sua face imaculada e perfeição em tudo desta ROSA MÍSTICA, e com sucessivos milagres prodigiosos trazer os pecadores à luz verdadeira do seu amor, que neles obrará prodígios de Graça. Reconheceram igualmente, em terceiro lugar, que também é certo ter-se visto dantes²⁸, subir de noute, do mesmo adro pelo ar acima, por várias vezes, uma como estrela, cujo fenómeno atribuíam então à matéria que atrai os raios ao

²⁸ AMFLG – *Auto da milagrosa Aparição...*, fl. 28v.^o. Aqui, à linha 9, uma nota marginal, adverte: «factos para pensar». Além de *Senhora da Terra*, os títulos de Maria, tirados da *Ladainha de Nossa Senhora*, que aparecem no texto, estão grafados em letras de maior tamanho, pelo que optamos pela sua transcrição em maiúsculas. Não é um detalhe de menor significado. Conforme muito bem enfatizou AZEVEDO, Carlos – *Iconografia da Imaculada Conceição: Novas Interpretações e Simbologia das Ladainhas Loretanas* (in «Imagem Brasileira», 09, 2018, p. 10), por um lado, «as preces cheias de emoção do lirismo medieval cristalizam desde o século XII em litanias, que reduzem o calor da devoção a uma série de invocações, quer laudativas, quer suplicantes», por outro lado, «as frases simples e incisivas, com respostas repetidas, eram adequadas para a oração em comum e acessíveis a todos os fiéis».

santuário; e agora se pode atribuir à Graça desta ESTRELA MATUTINA, por se achar na profundidade do mesmo adro esta ARCA DA ALIANÇA da Terra para o Céu; e que também é certo que há dezoito anos se comprou uma vidraça ótima, que custou trinta mil trezentos e vinte réis, para a imagem alta de Nossa Senhora da Conceição da capela, e ficando lindamente dentro dela, aconteceu que a imagem se não visse debaixo, por causa de reverberar a luz na vidraça e na vista; de forma que foi preciso tirar-lhe a vidraça, e há tantos anos se tem guardado sem servir de nada, e sem se ter vendido a muitos que, com todo o empenho, a queriam comprar pelo mesmo custo; parecendo que a Divina Providência assim a urdiu e conservou até agora, só para servir prontamente de trono mais brilhante a este ESPELHO DE JUSTIÇA, na sua arca subterrânea logo que se dignou aparecer aí.

E para que constassem «as maravilhosas circunstâncias da Aparição desta Senhora da Terra», se fez o auto, subscrito por uma centena de confirmantes, não apenas das freguesias mais circunvizinhas. Assim, entre as testemunhas, assina, com letra clara e segura, Manuel André de Souza, antigo juiz ordinário e vereador da Câmara de Unhão, e junto dele, com letra bem desenhada e feminina, D. Leonor Maria Xavier, sua mulher, moradores na Casa do Souto de Baixo, freguesia de Santa Marinha da Pedreira, sendo esta a única assinatura de senhora que no auto se consegue lobrigar.

A invocação à «Senhora da Terra» ainda durou algum tempo. Pela referência aí feita a este local de culto como inserido na comarca de Penafiel (em 1833 passaria a integrar a comarca de Amarante), pelo menos até finais do reinado de D. Miguel, segundo vemos de uma gravura com a imagem de Nossa Senhora da Terra, desenhada por António Joaquim de Sousa Vasconcellos e gravada por Santos, com a seguinte legenda: “Verdadeiro retrato da milagrosa imagem de N. Senhora da Terra, descoberta debaixo do ádro da capella de N. S. da Conceição na freguezia de S. Pedro Fins do Torno. Concelho de Unhão. Comarca de Penafiel. O S[enhor] Arcebispo de Braga concedeo 30 dias de indulg[ncia] de cada vez q[ue] se rezar a salve rainha diante de sua imagem ou estampa rogando a deos pela paz do reino e da Sta. Igreja Católica²⁹.”

Como se torna patente, o tempo e as circunstâncias aproximam esta «milagrosa aparição» da de outra «Senhora Aparecida»: Nossa Senhora da Conceição da Rocha, uma pequena imagem de Nossa Senhora da Conceição, Padroeira do Reino – dessa feita de barro policromado –, pouco antes achada, «prodigiosamente», bem perto de Queluz e da capital, mais precisamente no interior de uma gruta do Vale

²⁹ Cf. Arquivo Municipal do Porto, PT-CMP-AM/PRI/FGD/ENV:FG.M:9:323

do Jamor, Carnaxide³⁰, em 31 de Maio de 1822, em consequência de inocente passatempo cinagético de um grupo de pastorinhos da região que descobriu a entrada para a dita gruta³¹.

Num país muito tenso, dividido e politicamente desiludido, a descoberta desta imagem foi facilmente lida como sinal de esperança no futuro e prenúncio de final da experiência liberal vintista em curso. A imediata adesão devocional fez concorrer em Carnaxide, «de toda a parte, inumerável multidão de povo», de Lisboa, do seu termo, e um pouco de todo o país, «grandes e pequenos, ricos e pobres, bispos e prelados das religiões e a primeira nobreza de corte», dando – na expressão do cronista régio – «o mais sincero culto à Mãe de Deus»³². Na efervescência política de então, percebem-se os receios do governo e que, apesar dos protestos locais, a imagem tenha sido mandada recolher, com solenidade, à Sé Patriarcal, onde estaria sessenta anos. Mas a devoção, como se sabe, impôs-se e haveria de traduzir-se, mais tarde, em templo próprio no local do descobrimento da imagem, um santuário concorrido com irmandade favorecida da família real.

A devoção a Nossa Senhora da Conceição da Rocha tendeu a expandir-se imediatamente, no país em geral e no norte em particular, num claro horizonte de lealismo realista. Temos marcas tipográficas dessa expansão³³ e é bem conhecido o apego de D. Miguel a esta invocação da Padroeira do Reino, sobejamente demonstrado nas posteriores vicissitudes da sua realza³⁴.

Poderemos admitir algum “mimetismo” na «aparecida» Senhora da Terra, relativamente à «aparecida» Senhora da Conceição da Rocha? Sem dúvida, quanto aos traços essenciais. Mas sobretudo há, de uma «aparecida» para a outra, a complementaridade de uma idêntica ambiência, quadro contextual e significado sócio-político, imediatamente legível em chave religiosa providencialista. É evidente que não nos podemos focar apenas na comum tipologia de “achamento” ou de um culto referido aos signos e representações mentais comuns de «lapa», «gruta», ou «cova» (no caso de S. Fins do Torno), relativamente frequente ao longo

³⁰ Cf. v.g. [CONCEIÇÃO, Cláudio da (O.F.M. Cap.)] – *Memória de uma Lapa, descoberta em 28 de Maio de 1822, na Ribeira do Jamor, freguesia de Carnaxide, e mais acontecimentos que depois se lhe seguiram*. Lisboa: Imp. Régia, 1822, 13 pp. in 8.º

³¹ [CONCEIÇÃO, Cláudio da (O.F.M. Obs.)] – *Memória de uma Lapa, descoberta em 28 de Maio de 1822, na Ribeira do Jamor, freguesia de Carnaxide, e mais acontecimentos que depois se lhe seguiram*. Lisboa: Imp. Régia, 1822, 13 pp. in 8.º

³² CONCEIÇÃO, Cláudio da – *Gabinete Histórico*. Lisboa: Imprensa Régia, 1823, pp. 231-232.

³³ V.g. CONCEIÇÃO, Cláudio da – *Novena da Milagrosa Imagem da Senhora da Conceição da Rocha*, Lisboa: Imprensa Régia, 1825; *Narração da Descoberta da Imagem de N. S.ra da Conceição da Rocha em o dia 31 de Maio de 1822, na Ribeira do Jamor, Freguesia de Carnaxide, Termo de Oeiras, a duas leguas de Lisboa: com a Descrição do que se tem passado até 29 de Agosto de 1824 em que na Cidade do Porto se collocou humna copia da mesma milagrosa Imagem na Igreja do Real Colegio da Graça e Meninos Orfãos*. Porto: Impr. do Gandra, 1824.

³⁴ Cf. v. g. SILVA, Armando Malheiro da – *Ideologia e Mito no Miguelismo*. Braga: Universidade do Minho, 1989, p. 575.

do país e com outros momentos históricos de afirmação. Mais: ao contrário do caso de Carnaxide, no caso do concelho de Unhão, há já um santuário pré-existente, com um culto estruturado, e há entre as duas «aparecidas» uma grande diversidade de narrativas de descobrimento. É todavia notória uma perfeita coincidência nas lógicas de oportunidade, momento e interpretação soteriológica, coincidentes com a tensão “messiânica” à época vivida pelo país. O fortuito “achamento” da imagem da *Senhora da Rocha* de Carnaxide, a 31 de Maio de 1822, é interpretado como um sinal e prenúncio de acontecimentos felizes próximos – com efeito concretizados (sempre na leitura do providencialismo realista) – exatamente um ano depois, com a vitoriosa consolidação do movimento político-militar da *Vilafrancada*, libertando o rei e a nação da “hidra jacobina” e maçónica, enquanto a Norte, a pesquisa e “achamento” popular da *Senhora da Terra*, em S. Fins do Torno, concelho de Unhão, a 3 de Agosto de 1823, vinha confirmar e consagrar, sempre sob proteção sobrenatural da Imaculada Conceição, a nova e terceira «Restauração» do Reino, de que ela secularmente detinha o Padroado.

Em S. Pedro Fins do Torno a designação de Aparecida prevaleceu sobre a muito sugestivamente original de *Senhora da Terra*. A pequena imagem de «onze polegadas», despida da terra empedernida que a envolvia na «cova» onde jazia e foi encontrada, passou ao culto e aos esplendores processionais, e hoje é processionalmente levada, anualmente, a 14 de Agosto, véspera da festa litúrgica da Assunção de Nossa Senhora, uma réplica sua, naquele que por aqui se ufana de ser o mais alto andor do país e quiçá do Mundo!

Ainda não há muito tempo, na sua romaria anual, alguns peregrinos, no cumprimento das suas promessas, ritualizavam, sem consciência disso, a sua identificação pessoal com a situação de passagem da «cova»/morada dos mortos para a “luz do dia”, evocando, muito concreta e dramaticamente, os perigos, ameaças e variadas formas de iminência da morte, de que, por particular proteção sobrenatural de Maria, teriam logrado sair, passando à relativa segurança da vida quotidiana habitual. Em nome de compreensível purificação da religiosidade popular, desapareceu essa «procissão dos caixões» (conduzidos na rua com os beneficiários das graças lá dentro, por familiares ou amigos, até ao adro da capela da Senhora da Conceição)³⁵, ritual também ele, no passado ainda recente, presente no Santuário de Nossa Senhora da Graça, em Mondim de Basto, e aí originalmente vivido como identificação com o mistério pascal da morte e ressurreição de Cristo³⁶.

³⁵ CARVALHEIRAS, José Carlos – *A Procissão dos caixões na Senhora da Aparecida. «Oppidum»*, n.º 1 (2006), pp. 105-115.

³⁶ Em meados de setecentos, aí, no Monte Farinha, na Sexta-Feira Santa, celebrava-se a antiga «procissão do enterro do Senhor», e uma congregação heterodoxa de leigos, homens e mulheres, enterrava-se «em palha e cisco»

A gruta onde foi encontrada a pequena imagem de *Nossa Senhora da Terra* foi transformada num pequeno templo a que o povo chama a «ermidinha», assim o distinguindo da capela da Senhora da Conceição, que lhe fica cimeira, e cujas vicissitudes o leitor já conhece. Nem falta hoje, do lado de fora do recinto, uma expressiva escultura alusiva à pessoa do ermitão.

Segundo a tradição oral, este homem vivera ali, nas ditas «covas» subterrâneas ao solo da capela, pela qual deveria zelar, rezando e esmolando de lugar em lugar nas terras das redondezas, frequentemente acompanhado de um pequeno oratório com a imagem de Nossa Senhora³⁷. Até que um dia saiu e não mais regressou... Desse tempo – talvez finais de seiscentos, pelas indicações do auto –, ficou a pequena imagem da Senhora, guardada naquela pobre morada talhada em saibro. Repare-se que realmente, quando fora socalcado o adro da capela de Nossa Senhora da Conceição, não fora então tida prudentemente em conta, com intuítos de segurança, a memória daquela morada subterrânea. Mas essa memória de factos com «mais de cem anos» estava longe de estar perdida e era convocável, pois nos é solenemente garantido que «todos os velhos» da região tinham ouvido falar da história desse ermitão e da sua cova...

A imagem, apesar das evidentes diferenças materiais e formais, não apenas pela designação, mas até pelo tipo de manto de que está hoje adornada e, sobretudo, pelo papel que necessariamente tiveram no incremento do seu culto fiéis regressados da emigração brasileira³⁸, leva-nos naturalmente a pensar naquela outra Senhora Aparecida, cujo achamento teve lugar no rio Paraíba no distante ano de 1717...

Hoje, as excelentes condições materiais do Santuário de Nossa Senhora da Aparecida da freguesia de S. Pedro Fins do Torno são grande ajuda para que osromeiros e fiéis em geral possam beneficiar de uma pastoral mariana ajustada às linguagens dos novos tempos pós Vaticano II.

A natural admiração e o apego popular a esta «senhora pequenina» são idênticos aos votados a outras imagens pequenas e vetustas da virgem em santuários nortenhos de monte, alguns, como o da Senhora da Graça, daqui

na Sexta-Feira Santa. Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Religiosidade Popular e Inquisição em Terras de Basto*. «*Via Spiritus*», n.º 21 (2014), pp. 151-165.

³⁷ Direção Geral do Património Cultural, DPI/IMC, *Romaria da Senhora da Aparecida*, Ficha de Património Imaterial, MatrizPCI_DEMO_INPCI_02

³⁸ Por vezes, como sucede em Basto, na capela de Nossa Senhora da Aparecida de Petimão, apesar de o benemérito promotor do culto ser “brasileiro”, neste caso João José de Magalhães, Visconde de S. Clemente, a imagem cultuada é “metropolitana”. Havia disponível a oferta iconográfica desta, do antigo concelho de Unhão, ou as da Aparecida de Balugães (Barcelos) e do Oratório de Braga. Sobre o papel da emigração brasileira neste culto, cf. MAIA, Fernanda Paula S.; MONTEIRO, Isilda Braga da Costa – *Impactos da emigração portuguesa para o Brasil no norte de Portugal – Finais do séc. XIX e inícios do XX*. «*Navegar*», vol. 1, n.º 1 (Jul.-Dez. 2015), pp. 135-136; com mais detalhe, MONTEIRO, Isilda Braga da Costa; MAIA, Fernanda Paula Sousa – *Em defesa dos interesses da Senhora Aparecida – os “brasileiros” e o desenvolvimento local*. «*Oppidum*», Ano 4, n.º 3 (2008/2009), pp. 195-207.

do Torno localizáveis no horizonte, por isso a expressão é por vezes a mesma, transposta e adaptada a este específico local e invocação:

*Nossa Senhora Aparecida / Senhora Tão pequenina. /
Comadre da minha mãe, / Senhora minha madrinha. /
Nossa Senhora Aparecida / É pequenina e airosa. /
Vai lá gente de tão longe / Só p'ra ver tão linda rosa³⁹.*

Portugal é ainda hoje «Santuário Mariano»⁴⁰ e «Terra de Santa Maria», sendo legítimo supor que continue a poder assumir a impressiva letra do hino «Salve Nobre Padroeira», que milhares de peregrinos continuam a cantar, em Fátima ou em santuários como o da Aparecida⁴¹.

Aqui, neste santuário, quantas lágrimas de súplica e ação de graças, de aflição e alegria! Assim, na Primeira Guerra e durante a guerra do Ultramar traziam-se à Senhora da Conceição os problemas da incorporação e do regresso a salvo e com saúde à terra natal. Da primeira conflagração mundial ficou, entre outras, esta quadra:

*A Senhora Aparecida / Mora debaixo do adro. /
Eu hei-de dar-lhe uma prenda / Se me livrar de soldado.*

Hoje, no dia da procissão, a Senhora da Aparecida vai tão alto que, num Agosto fresco, talvez o manto pareça ser-lhe de préstimo, apesar da quadra antiga:

*A Senhora d'Aparecida / S' tá em cima do andor /
Coberta com o seu manto, / Não tem frio nem calor⁴².*

No fim da romaria todos regressam a suas terras e casas. As quadras populares falam das promessas cumpridas e de um novo ânimo para arrostar com o dia-a-dia. E, naturalmente, das estradas e caminhos a percorrer:

³⁹ CASTRO, António Borges de – *Cancioneiro Popular de Mondim de Basto*. Porto, 1982, p. 122.

⁴⁰ Referência à monumental obra de SANTA MARIA, Agostinho de (O.S.A.D.) – *Santuário Mariano, e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente apparecidas, em graça dos p'regadores, e dos devotos da mesma Senhora*, 10 volumes impressos entre 1707-1723.

⁴¹ Entre outros autores, cf. CLÉMENTE, Manuel – *Maria na devoção dos Portugueses: uma devoção nacional?*. In IDEM – *Portugal e os Portugueses*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p. 70; e DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *A devoção do Povo Português a Nossa Senhora nos Tempos Modernos*. «Revista da FLUP / História», Série II, vol. 4 (1987), p. 256.

⁴² Cf. ANDRADE, Constança Vieira de – *Romaria da Senhora da Aparecida*, in *Vale. Património imaterial de Tamega e Sousa*. Ed. do Centro de Estudos do Românico e do Território, pp. 77- 79.

*Adeus ó Vila Real, / Adeus estrada seguida; / Adeus, ó Torre dos Mouros
/ Da Senhora Aparecida*⁴³.

Como frequentemente acontece no cancionero popular⁴⁴, o percurso da natureza é assumido como expressão de um percurso sentimental que a romaria facilitou:

*Eu não torno a Amarante / Que escorrego no Covelo; / Só se for
agarradinho / Às ondas do teu cabelo...*⁴⁵

Das *Cantigas de Romaria* e das *Cantigas de Santa Maria* medievais até ao presente século, percebem-se facilmente as constantes históricas, antropológicas e sociológicas, da «fé nacional»⁴⁶. Deveremos advertir que, por altura do Concílio de Toledo de 656, com exceção de Dume, as sés episcopais do território que viria a ser Portugal estavam dedicadas a Nossa Senhora, e que os templos restaurados na reconquista sob invocação de Santa Maria já o eram antes da invasão dos árabes. Ainda assim, ao chegar ao poder, Afonso Henriques quis tomar *Santa Maria de Braga* como padroeira e rainha do país nascente. Face ao Islão, a invocação da Virgem superiorizava-se à do Apóstolo *Matamouros*. De resto, *Nossa Senhora da Oliveira*, em Guimarães, não tardaria a tornar-se um grande centro regional e nacional de peregrinações⁴⁷. A colegiada, fundada ainda na época condal, acompanhará, como sabemos, todas as grandes vicissitudes da monarquia nascente, num fio condutor justificativo de grandes desígnios nacionais, fio esse sempre retomado e renovado a cada dinastia reinante.

Seria pensável que este “ADN” não estivesse efetivamente patente em Santa Maria de Vilar e S. Pedro Fins do Torno, como genericamente nas diferentes paróquias da terra de Unhão?

Artigo recebido em 01/11/2023

Artigo aceite para publicação em 30/11/2023

⁴³ Cf. CARVALHEIRAS, José Carlos - Art. cit., Anexo 1, p. 115.

⁴⁴ Cf. PASCOAES, Teixeira de - *Arte de Ser Português*, Cap. VI.

⁴⁵ Cf. BALMACEDA, Carlos de Sousa Machado e Ernesto de - *Celórico de Basto*. Porto, 1951, pp. 21-22 (*Cancioneiro de Celórico de Basto*).

⁴⁶ Expressão de Alberto Pimentel na sua obra *História do Culto de Nossa Senhora em Portugal (1899)*, retomada criticamente por CLEMENTE, Manuel - *O culto de Nossa Senhora: da fundação à restauração da nacionalidade*. In *Portugal e os Portugueses*. Ed cit., pp. 35-62, onde benemeritamente se divulga e analisa a principal bibliografia sobre o tema.

⁴⁷ Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Os Lóios em Terras de Santa Maria*. Município de Santa Maria da Feira, 2009, p. 10, sobre informações de COSTA, Avelino de Jesus - *A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média*. Lisboa, 1957, *passim*.

OS LEIGOS E OS «SANTOS VIVOS»: REDES E PRÁTICAS DEVOTAS NO PORTUGAL MODERNO

PAULA ALMEIDA MENDES

CITCEM – UNIVERSIDADE DO PORTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30a4>

pmendes@letras.up.pt

RESUMO: Tendo como pano de fundo a problemática em torno das relações e dos diálogos entre leigos e «santos vivos», em Portugal, entre o final do século XV e o século XVII, este artigo chama a atenção para alguns casos que ilustram esta moldura, realçando a construção de redes de comunicação e de devoção.

PALAVRAS-CHAVE: Leigos; «Santos vivos»; Portugal; Séculos XV-XVII.

ABSTRACT: Having as a backdrop the issues surrounding relationships and dialogues between lay people and “living saints”, in Portugal, between the end of the 15th century and the 17th century, this article draws attention to some cases that illustrate this framework, highlighting the construction of communication and devotion networks.

KEYWORDS: Lay people; «Living saints»; Portugal; 15th-17th centuries.

1. Pensar a história da espiritualidade no Portugal moderno implica considerar dimensões de natureza diversa. Um desses eixos diz respeito ao papel exercido por muitos leigos que, almejando novas formas de vivência cristã e espiritual, sem renunciar ao seu estado, pretenderam escapar a uma prática religiosa «rotineira». Todavia, como é sabido, as relações entre os leigos e o clero nem sempre foram pacíficas: com efeito, a vida pública e profissional, assim como a vida conjugal, configuravam-se como obstáculos que condicionaram o progresso da vida espiritual e um itinerário que visava atingir a perfeição¹. Na época feudal, havia-se difundido a ideia de que a vida «no século» dificilmente era compatível, na prática, com a perfeição cristã², e ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de «santificação» dos casados, que foram alterando

¹ VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

² VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome: École Française de Rome. VAUCHEZ, 1988, 1988, p. 410.

profundamente as representações de santidade³, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado⁴. No entanto, foram surgindo meios privilegiados, tais como certas confrarias, as ordens terceiras e algumas experiências de reclusão⁵ e de beguinagem⁶, direccionadas para os leigos que buscavam um caminho de perfeição.

Como uma ampla bibliografia já realçou, as relações entre clérigos, religiosos e leigos, ao longo da Idade Média, caracteriza-se por uma ambivalência: por um lado, encontramos casos de leigos que reflectem uma clara reacção contra a Igreja, não raras vezes violenta, que está na origem da emergência de movimentos heréticos⁷; de outra parte, manifesta-se uma vontade de apropriação de práticas específicas do mundo dos clérigos e religiosos⁸. A título de exemplo, André Vauchez lembra como, nos séculos XIV e XV, os flagelantes se apropriaram de uma prática ascética que, até esse momento, estava reservada aos religiosos⁹.

Esta problemática tem sido também equacionada em estudos que realçaram como, na moldura da *Devotio moderna*, se criou um enquadramento permeável à emergência de novas vias para a concretização de práticas espirituais e devotas de feição mais intimista e privada. Com efeito, a busca de uma relação mais afectiva com Deus e de vias de comunicação mais «eficazes» com o Divino assumirá, na sua esteira, uma ampla variedade de representações e modalidades, que foram, sobretudo, propondo métodos para ajudar a orar fora do espaço da liturgia e do ofício divino, mas que foram estimulando também práticas espirituais

³ Veja-se, a propósito: CONTAMINE, Philippe – *La piété quotidienne dans la haute noblesse à la fin du Moyen Âge: l'exemple de Charles d'Orléans (1463-1465)*. In DUBOIS, Henri; HOCQUET, Jean-Claude; VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, vol. I. Paris: Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 35-41; VAUCHEZ, André – *Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma: Viella, 2003, pp. 15-26. Valerá a pena lembrar os casos de Homebon de Cremona, comerciante, casado e pai de filhos, canonizado em 1199, e de Facio de Cremona, estudados por VAUCHEZ, André – *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et "père des pauvres"*. In DUBOIS, H.; HOCQUET, Jean-Claude; VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, I vol. Paris: Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 115-122; VAUCHEZ, André – *Saineté laïque au XIII^e siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1272)*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes», t. 84, n° 1 (1972), pp. 13-53, enquanto exemplos do ideal de *contemptus mundi*, orientando-se já num sentido de «emancipação» espiritual dos leigos.

⁴ VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, ob. cit., pp. 446-448.

⁵ PAPI, Anna Benvenuti – *Velut in sepulchro: cellane e reclusa nella tradizione agiografica italiana*. In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1984, pp. 367-455.

⁶ DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra/Centro de Estudos Filosóficos, 1960, p. 65.

⁷ DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Ob. cit.

⁸ VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge*. Ob. cit., p. 9.

⁹ VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge*. Ob. cit. p. 10.

de vária natureza¹⁰. Esta «abertura» propiciada pela emergência da *Devotio moderna* constituiria, efectivamente, uma via fundamental para muitos leigos que almejavam uma participação mais activa e visível no domínio da piedade e da espiritualidade, ainda que, nos séculos anteriores, se tivessem já registado exemplos que atestavam essa intenção: a título de exemplo, lembremos a fundação de mosteiros, igrejas, capelas, hospitais, recolhimentos ou em práticas assistenciais aos pobres¹¹. Aproximando-se das tendências gerais europeias, ao longo dos séculos XIV e XV, a devoção privada e pessoal, em Portugal, declina-se no recurso a objectos devocionais, tais como representações iconográficas ou livros¹². Por outro lado, haverá que lembrar os círculos domésticos de oração, como aquele que foi promovido por Francisco de Sousa Tavares e sua mulher, D. Maria da Silva, que privilegiou a comunicação com os capuchos da Caparica¹³.

Em vários estudos, Maria de Lurdes Rosa sublinhou já algumas características da(s) espiritualidade(s) na corte portuguesa de finais da Idade Média (c. 1450-c. 1520), tendo como foco central os cortesãos leigos, à luz de recentes perspectivas historiográficas¹⁴. Nesta moldura, valerá a pena lembrar que, já nos finais da Idade Média, a vida eremítica acabou mesmo por fascinar certos sectores da nobreza de corte¹⁵, reflectindo, assim, de certo modo, o sucesso que este tipo de santidade vinha conhecendo desde largo tempo. Com efeito, a «fuga para o ermo» conheceu, no início do século XVI, em Portugal, uma significativa recepção em alguns círculos cultos, visível, já em 1515, com a edição de uma tradução do

¹⁰ Sobre a Reforma católica e os seus antecedentes, veja-se: DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Ob. cit.; HUERGA, Alvaro – *La vida cristiana a los siglos XV-XVI. In Historia de la Espiritualidad. Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romântica y contemporánea*. Vol. II. Barcelona: Juan Flors, 1969, pp. 15-139; DELUMEAU, Jean – *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: PUF, 1973; DELUMEAU, Jean; COTTRET, Monique – *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1996; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-38; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Antes de Lutero. A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV: anseios e limites*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2016.

¹¹ FOLZ, Robert – *Les saintes reines du Moyen age en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1992.

¹² RUBIN, Miri (ed.) – *Modus Vivendi. Religious Reform and the Laity in Late Medieval Europe*. Roma: Viella, 2020.

¹³ DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. Ob. cit., p. 377-390; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Os capuchos da Caparica no Portugal de meados do século XVI: entre círculos aristocráticos devotos e (re)leituras espirituais*. «Lusitania Sacra», nº 44 (julho-dezembro 2021), pp. 59-76.

¹⁴ ROSA, Maria de Lurdes – *Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450-c. 1520): que leituras, que sentidos?*. «Anuario de Historia de la Iglesia». Universidad de Navarra. Vol. 26 (2017), pp. 217-258.

¹⁵ ROSA, Maria de Lurdes – *Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religioso (fins do século XIV-século XV)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. I. Lisboa: Temas & Debates, 2004, pp. 492-495; ROSA, Maria de Lurdes – *D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça*. In CURTO, Diogo Ramada (ed.) – *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, pp. 325-329. Cf. também SUSI, 1993. SUSI, Eugenio – *L'Eremita Cortese: San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993.

Boosco Deleitoso, impressa por Hermão de Campos¹⁶, que aproveitava, em boa medida, o *De Vita Solitaria*, de Petrarca.

As fontes produzidas ao longo da Época Moderna permitem-nos, na medida do possível, auscultar várias dimensões relacionadas com as práticas devotas dos leigos, entre as quais se contam as suas relações com os «santos vivos», que, como é sabido, tanto marcaram o contexto espiritual e cultural português, entre o século XVI e a primeira metade do século XVIII. Desse modo, compreender em que moldes se declinam os diálogos estabelecidos entre os devotos e os «santos vivos», assim como as práticas espirituais que são alimentadas por estas interações e os objectos – livros, imagens, relíquias, etc. – que lhes servem de suporte revestem-se de uma importância fundamental, no sentido da compreensão do contexto espiritual e cultural do Portugal moderno.

2. A obra *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna* (1990) de Gabriella Zarrì¹⁷ exerceu uma influência significativa na moldura dos estudos polarizados em torno da história da espiritualidade, mais concretamente de dimensões relacionadas com a santidade¹⁸. A autora mostrou como esta dimensão se configura como um processo dinâmico, condicionado pelas coordenadas de tempo e espaço, e que se reflecte no contexto religioso, social, histórico, cultural e até mesmo político. Em Portugal, à semelhança do que se observou em outros territórios de matriz católica, é possível rastrear os casos de vários «santos vivos» que, pela excepcionalidade das suas virtudes ou capacidades proféticas e visionárias, lograram reunir em seu torno grupos de devotos que constituíram comunidades que contribuíam para a criação de relações dinâmicas em torno dessas figuras. A hagiografia, a biografia devota e a historiografia religiosa são tipologias textuais que nos fornecem vários dados que nos permitem conhecer muitas dessas figuras que compunham este «mundo devoto» que tanto marcou Portugal entre os finais da Idade Média e a Época Moderna. As potencialidades deste campo de investigação foram já demonstradas nos estudos de José Adriano

¹⁶ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Boosco Deleitoso. Notícias de apresentação*. In *Boosco Deleitoso*. Anónimo do século XV. Ed. e notas de CARVALHO, José Adriano de Freitas; FARDILHA, Luís de Sá; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2022, pp. XXI-XLII.

¹⁷ ZARRI, Gabriella – *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

¹⁸Veja-se esta recente publicação: *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*. Vol. XXXIII: “Sante vive in Europa (secoli XV-XVI) / Santas vivas en Europa (siglos XV-XVI)”. Ed. Alessandra Bartolomei Romagnoli. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

de Freitas Carvalho¹⁹, Maria de Lurdes Correia Fernandes²⁰ ou Ana Isabel Buescu²¹. Os trabalhos destes autores atestam a importância destas figuras, na moldura da história da espiritualidade e da história cultural, na medida em que protagonizaram um «fenómeno» transversal aos outros territórios europeus que se mantiveram fiéis à matriz católica. O aumento do número de «santos vivos» em Portugal foi tão exponencial, que motivou o “irónico” comentário de Pero Roiz Soares, no seu *Memorial*, composto entre finais do século XVI e inícios do século XVII, segundo o qual, por essa época, «não avia já çidade, vila nem aldeia onde não houvesse uma santa»²².

O elenco de fontes consultadas permite-nos respigar um conjunto significativo de exemplos «corporizados» por personagens medievais e modernas. Um desses casos é o de Joane, o Pobre, de origem catalã e pertencente à casa dos condes de Urgel²³. Como nos conta Jorge Cardoso, «Vindo em romaria a San-tiago de Galliza, tocado da diuina graça [...] fez vida eremítica em lugar solitário, junto a N. Senhora da Varsea do mesmo districto: onde fabricou Oratorio, no qual com grande aspereza, vestido de grosseira, i esfarrapada túnica de burel, & tam curta, que lhe não cubria joelhos, nem cotouelos, passava a vida dormindo na terra fria, hũa pedra por cabeceira, sustentandose de secca broa. [...] attrahidos pelo cheiro de suas virtudes, o vinhão visitar, & comunicar o Arcebispo de Braga²⁴, & o primeiro Duque de Bragança, & outras graues pessoas, aos quaes fazia spirituaes praticas inflammadas no amor de Deos, dando-lhes sanctos conselhos»²⁵.

Se, por um lado, vale a pena não perder de vista a recuperação de um exemplo que diz respeito a um «santo vivo» medieval, não deixa de ser sintomático o facto de aquele ser procurado por pessoas pertencentes a altos estamentos, reflectindo a coagulação de redes de «solidariedade» entre personagens a quem se reconhecia um significativo prestígio e figuras que desempenharam papéis e funções activos

¹⁹ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Um profeta de corte na corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o “Sapateiro Santo” (1516-1576)*. «Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas – Anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII», Porto, 1993, pp. 233-260; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *“Vida e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha”: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*. «Via Spiritus», 3 (1996), pp. 81-161; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Um beato vivo: o P^o Antônio da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II*. «Via Spiritus», 5 (1998), pp. 13-52.

²⁰ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Recordar os “santos vivos”: Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português*. «Via Spiritus», 1 (1994), pp. 133-155.

²¹ BUESCU, Ana Isabel – *Os santos na Corte de D. João III e de D. Catarina*. «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo XXVIII (2013), pp. 49-72.

²² SOARES, Pero Roiz (1953) – *Memorial* (leitura e revisão de M. Lopes de Almeida). Coimbra: Universidade de Coimbra, 1953, p. 274.

²³ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e varoens illustres do reino de Portugal, e suas conquistas*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1652, p. 118.

²⁴ Tendo em conta as datas, seria D. Fernando da Guerra?

²⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e varoens illustres do reino de Portugal, e suas conquistas*. Tomo I. Ob. cit., p. 118.

no contexto político ou religioso.

Joane, o Pobre, era também visitado por D. Constança de Noronha, segunda mulher de D. Afonso, I duque de Bragança, que apreciava «em sua alma os interesses de conversar gente santa»²⁶. Desta comunicação «veio a adquirir hũa grande conformidade com vontade de Deos, por cujo respeito a cortou menos o golpe da morte de seu marido na villa de Chaves, ao qual amaua muito»²⁷. Como nos conta Fr. Manuel da Esperança, D. Constança de Noronha retirou-se para o paço de Guimarães, «onde viuueo muitos annos no estado de viuua, com grande recolhimento»²⁸; com efeito, o seu comportamento, escorado em práticas espirituais e devotas, na frequência dos sacramentos, no exercício da virtude da caridade e no amor aos pobres – e solidificado com a tomada do hábito da Terceira Regra de São Francisco – contribuirão para lhe granjear a fama de «santa viva», na medida em que «dispendia com os pobres a maior parte da renda, mas também curaua por suas mãos aos que eram enfermos. Pelo que a sua casa mais era hospital de miseraeis, do que Paço de Senhora, & Duqueza. Mas pera dar algum disfarce à virtude de curar as suas enfermidades, que Deos lhe communicaua, vsaua de lauatorios, & cozimêtos d’hũa herua, a qual nascia no terreiro do mesmo paço, & ainda se chama, *herua da Duqueza Santa*»²⁹.

D. Constança de Noronha faleceu em 1480 e foi sepultada na capela-mor do convento de São Francisco de Guimarães. Mais tarde, o corpo foi trasladado para «o presbitério da parte da epistola no qual á face da terra aparece só a pedra, com que estaua coberto; & nella se ve a sua figura com habito, cordão, & toalha sobqueixada ao modo de Terceira, & hum liuro aberto entre as mãos em sinal de deuação. Vese mais nesta pedra hum buraco, pelo qual co as contas, & outros taes instrumentos tocauão suas reliquias»³⁰.

De acordo com Fr. Manuel da Esperança, «Co a morte desta insigne Matrona se confirmou o bom nome, & opinião de santa, que teue em sua vida. Acodia muita gente a visitar o seu sepulchro, trazião ofertas, mandauão dizerlhe missa, leuauão da sua terra, a qual lançauam ao pescoço em nominas. Todos lhe chamauão Santa. Clamauão os cegos, coxos, quebrados, leprosos & enfermos, que por seus merecimentos lhes era dada saude. E querendo mostrarse agradecidos vinhão

²⁶ ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1656, p. 180.

²⁷ ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Ob. cit., p. 180.

²⁸ ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Ob. cit., p. 180.

²⁹ ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Ob. cit., p. 180.

³⁰ ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Ob. cit., p. 181.

depois oferecer as insígnias de suas enfermidades, muitas das quaes pendião em glorioso trofeu sobre huns varões de ferro, que pera isso cercauão a sepultura. [...] O guardião frei Pedro, com outros religiosos, pedirão ao juiz ordinário, chamdo Ioão Afonso, que fizesse inquirição por testemunhas juradas aos santos euangelhos das marauilhas, que se contaúo da veneraue! Duqueza», diligência feita a 23 de Junho de 1488³¹.

Um outro exemplo que poderemos evocar é o do «beato» Fr. Bernardo Arnaut do Rivo († 2 de Maio de 1502), conhecido como Fr. Arnaut. Era filho de Guilherme Arnaut, cavaleiro inglês que integrou o séquito que acompanhou a vinda de D. Filipa de Lencastre para Portugal, em 1387. Este religioso dominicano, que viveu a maior parte da sua vida no convento de São Domingos de Benfica, em Lisboa, era considerado, pelos coevos, um «santo vivo». Com efeito, como relata Fr. Luís de Sousa, na *Segunda Parte da História de S. Domingos*,

*el-Rei d. João segundo, por seu respeito folgou de fazer mercê a este Convento de huma boa fazenda, que possui, junto á villa da Eiriceira, que chamão os Casais de Ilhas, e rendem quasi vinte moios de pão: e pola mesma rezão continuava mais com os Frades. A Rainha D. Leonor lhe tinha tanta devação, que todas as vezes que o via, o tratava, e honrava como a grande Sancto. [...]*³².

Também aqui estamos perante o caso de um «santo vivo», cujo prestígio, em boa medida, se deve à estima e ao crédito que o rei D. João II e a rainha D. Leonor de Lencastre lhe votavam. Efectivamente, a excepcionalidade das suas virtudes e o fervor das suas práticas espirituais e devotas granjearam-lhe fama de santidade: por outro lado, os fiéis, reconhecendo nele essa excepcionalidade, consideravam que, por seu intermédio, poderiam obter favores divinos. Neste sentido, lembremos a seguinte passagem da *Segunda Parte da Historia de São Domingos*:

Os doentes, que o conheciam, se lhe encomendavão: e era com tão bom successo, que Rodrigo Affonso da Autouguia, senhor de Bellas, e instituidor d'aquelle morgado, não se contentou com menos, que mandal-o retratar em hum pãinel do retabolo da capella, que ali tem. Foi a causa, que estando apertado de huma perigosa doença, e sentenciado á morte polos médicos, que tinham desconfiado d'elle, mandou hum amanham, que fossem correndo a

³¹ ESPERANÇA, Fr. Manuel da – *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na provincia de Portugal. Primeira Parte*. Ob. cit., p. 182.

³² SOUSA, Fr. Luís de – *Segunda Parte da História de São Domingos*. In *História de S. Domingos*. Vol. I. Porto: Lello & Irmão Editores, 1977, p. 847.

*visitar o Sancto, e pedir-lhe socorro diante de Deos. Era conjunção, que sabia pera celebrar: prometeo lembrança, e foi ella tal, que, quando o mensageiro tornou a casa, estava o doente não só melhorado, mas inteiramente são, ou pera melhor dizer ressuscitado: e fez-se pintar também a si, posto de joelhos aos pés do Sancto, dando-lhe graças da saude*³³.

As obras consultadas permitem-nos respirar também alguns casos que dizem respeito a senhoras da alta nobreza que nutriram uma clara devoção por «santos vivos». Um desses exemplos é o de D. Isabel, filha de D. Jaime, IV duque de Bragança, e de sua primeira mulher, D. Leonor de Gusmão, e casada com o infante D. Duarte. Ficando viúva ainda jovem, grávida do seu terceiro filho, D. Duarte, esta senhora vestiu-se «de melancólicos trages», praticando a virtude da caridade, e fez erigir o convento de Santa Catarina de Ribamar, «querendo, que as joyas, que tinham servido de lisonja à sua fermosura, se applicassem agora com melhorado emprego à fabrica delle, e ornato de seus altares»³⁴.

Se a faceta espiritual e devota se revela uma dimensão fundamental na construção de um retrato modelar de D. Isabel, este não ficará completo se ignorarmos a forte devoção que esta senhora nutria por Fr. Francisco da Gata, religioso franciscano, nascido em Castela, que se destacou no exercício das virtudes, nomeadamente na Pobreza e na Caridade. Com efeito, o seu modelo de vida era tão exemplar, que muitos, à semelhança daquela grande senhora, reconheceram nele um «santo vivo»: a título de exemplo, lembremos a estima e reverência que lhe dedicava Fr. João Soares, bispo de Coimbra³⁵. Fr. Francisco da Gata faleceu em 1550, em «odor de santidade», no convento do Bosque, próximo de Borba, e, de acordo com Fr. Manuel de Monforte, quando a notícia começou a circular na região,

Todos o aclamavão por santo, e bemaventurado, e quem podia haver alguma reliquia, ou cousa sua, a levava em grande estima, contentando-se os que tanto não podião alcançar, com tocarem nelle Rosarios, e Medalhas. Seu habito e manto forão pedidos com muita instancia, e devoção da Infante Dona Isabel, filha do Duque D. Jaime, e mulher do Infante D. Duarte, filho de ElRei D. Manoel, e da Duqueza Dona Joanna, desejava de ser por sua

³³ SOUSA, Fr. Luís de – *Segunda Parte da História de São Domingos*. In *História de S. Domingos*. Vol. I. Ob. cit., p. 847-848.

³⁴ PIEDADE, Fr. António da – *Espelho de penitentes, e Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrabida, da regular, e mais estreita observância da Ordem do Senfco Patriarcha S. Francisco, no Instituto Capucho*. Tomo I. Lisboa: na Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1728, p. 182.

³⁵ MONFORTE, Fr. Manuel de – *Chronica da Provincia da Piedade, primeira capucha de toda ordem, e Regular Observancia de nosso Senfco Padre S. Francisco*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1751, p. 372.

*morte naquele habito enterrada*³⁶.

Fr. Francisco da Gata foi sepultado no claustro do convento de Borba, junto à porta da capela, e «sendo depois renovado este Convento [...] havendo-se de fazer naquele lugar da sepultura os alicerces de huma escada, por onde agora se sobe para a varanda, forão seus ossos tirados donde estavão, e juntamente com os de Fr. Pedro de Melgar, postos cada huns em sua caixa, os tornarão a meter debaixo do alicerce da dita escada para os terem ali mais seguros. Deixarão porem em o pano do claustro descuberta huma pequena parte da sepultura, em que esteve o corpo do santo Fr. Francisco, e nella huma arca de pedra, com sua portazinha, que se levanta por huma argola de ferro, de tal maneira que, metendo-se por ella huma mão, se póde facilmente tirar terra da sepultura. E he tão grande a devoção da gente, e fé, que tem nos merecimentos deste santo Religioso, que continuamente estão pedindo desta terra para enfermos, remedio, com que muitos delles em diversos males alcançõ a desejada saude»³⁷.

No mosteiro das Chagas de Vila Viçosa, onde foi sepultada D. Isabel, «com religiosa, e pia decencia, e com particular veneração se conservõ em huma caixa hum cilicio, em forma de colete, e hum manto do Veneravel Fr. Francisco da Gatta [...] e por não ser ainda declarado pela Igreja, se lhe permitem somente culto particular; e assim são procuradas, como reliquias estas prendas, para varias enfermidades»³⁸.

D. Isabel nutria também uma singular devoção pelos religiosos da província da Arrábida: disso é boa prova o convento de Santa Catarina de Ribamar que lhes fundou, em 1551. Os arrábidos vinham «com muita continuação a casa da senhora Infanta, e mais que todos o veneravel Fr. Jacome Peregrino, o *Tio*, filho da villa de Pinhel na Provincia da Beira, cuja conversão he das mais admiráveis que se lê, pois nasceo da singular curiosidade de ir ver o sitio da Arrabida»³⁹.

À semelhança de sua mãe, D. Catarina, duquesa de Bragança, nutriu também uma forte devoção por «santos vivos», tais como Fr. Francisco de Esposende, frade leigo do convento de Nossa Senhora da Assunção de Azurara, falecido em 1610. No primeiro tomo da *Chronica da Santa Provincia de Nossa Senhora da Soledade*, Fr. Francisco de Santiago exalta o rigor da vida ascética de Fr. Francisco

³⁶ MONFORTE, Fr. Manuel de – *Chronica da Provincia da Piedade, primeira capucha de toda ordem, e Regular Observancia de nosso Serafico Padre S. Francisco*. Ob. cit., p. 375.

³⁷ MONFORTE, Fr. Manuel de – *Chronica da Provincia da Piedade, primeira capucha de toda ordem, e Regular Observancia de nosso Serafico Padre S. Francisco*. Ob. cit., p. 375.

³⁸ BELÉM, Fr. Jerónimo de – *Chronica Seráfica da Santa Provincia dos Algarves da Regular Observancia de nosso Serafico Padre S. Francisco. Parte Quarta*. Lisboa: Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1758, p. 553.

³⁹ QUADROS, P: José Caetano de Mesquita e – *Vida do venerável padre Fr. Agostinho da Cruz, religioso da província da Arrabida*. Lisboa: na Regia Officina Typographica, 1793, p. 8.

de Esposende, assim como as suas virtudes e tentações demoníacas, no sentido de sublinhar a excepcionalidade do seu carácter e do seu comportamento. Conta-nos também que D. Catarina, «como era muito espiritual, solicita de sua salvação, e inclinada a gente virtuosa, gostava tanto da conversação do servo de Deus, que muito a miudo fallava com elle horas inteiras, e á sua petição esteve elle seis annos morador nos Conventos do Bosque de Borba, e da Piedade de Villa-Viçosa»⁴⁰.

D. Catarina manteve também uma grande proximidade e estima pelo Padre Manuel do Rego, natural de Alter do Chão. Por imposição paterna, este seguiu a via do matrimónio, do qual nascerá uma filha, mas, na sequência do falecimento da mulher, decide optar pelo estado religioso, sendo ordenado sacerdote: de acordo com Fr. João do Sacramento, «lhe chamavam vulgarmente o Clerigo santo. Era nos officios da Igreja de tanta perfeição, como quem trazia o primeiro cuydado em ser Ministro seu. Sem que outras conversações lhe gastassem instáte, passava os dias, & noytes em rezar, celebrar, & orar mentalmente. Sua caza, & fazenda era de Religiosos, peregrinos, & pobres; a huns, & outros lavava os pés com devotissima humildade, & servia à meza. Buscava com suas esmolos os que o nam buscavam por vergonhosos, & nam se queria rogado para socorrer miserias alheas»⁴¹. Ingressa na Terceira Ordem de São Francisco; mais tarde, torna-se carmelita descalço⁴².

Um outro exemplo que podemos evocar é o do trinitário Fr. António da Conceição (†1655), por antonomásia *o Contemplativo*, cuja «Vida», intitulada *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*, foi escrita, compreensivelmente, por outro trinitário, Fr. António Correia, e editada em 1658⁴³.

Fr. António da Conceição inicia a sua vida religiosa no convento da Santíssima Trindade de Lisboa, onde toma o hábito em 1594⁴⁴. Após frequentar a Universidade de Coimbra, como nos narra o biógrafo, «buscou a solidão em o Convento de Cintra, lugar apto para a contemplação, aonde recolhido em huma Ermida», que foi construída a expensas de uma sua «filha espiritual», D. Maria Manuel⁴⁵. Depois de uma passagem pelo convento dos trinitários de Lagos, como «todo o seu desejo era a solidão», alcançou licença para viver no mosteiro de Lousa, em Trás-os-Montes, mas acabou por regressar ao convento da sua ordem,

⁴⁰ SANTIAGO, Fr. Francisco de – *Chronica da Santa Provincia de N. Senhora da Soledade da mais estreita, e regular observância do Serafico Padre S. Francisco do Instituto dos Descalços no Reino de Portugal*. Tomo I. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1762, p. 368.

⁴¹ SACRAMENTO, Fr. João do – *Chronica de Carmelitas Descalços, particular da Provincia de S. Filippe do Reyno de Portugal & suas Conquistas*. Tomo II. Lisboa: na Officina Ferreyrenciana, 1721, p. 263.

⁴² SACRAMENTO, Fr. João do – *Chronica de Carmelitas Descalços, particular da Provincia de S. Filippe do Reyno de Portugal & suas Conquistas*. Tomo II. Ob. cit., p. 264.

⁴³ Imprensa em Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira.

⁴⁴ CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., pp. 7-9.

⁴⁵ CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., p. 30.

em Lisboa. A sua «Vida», no seu travejamento narrativo, não se afasta dos topoi «institucionalizados» pelo género hagiográfico: com efeito, Fr. António Correia exalta, em boa medida, a «heroicidade das virtudes» de Fr. António da Conceição, nomeadamente a sua castidade, pobreza e humildade, relatando que a cela do trinitário era pobre e sem ornato, tendo aquele apenas os livros de sua devoção e «hum Manicordio, a que mui summissamête cantava, no breve espaço de seu alívio, ao Mínino Jesus, & a Virgẽ Santissima endexas Sanctas»⁴⁶, assim como as suas práticas penitenciais e mortificatórias e uma quase obsessão pela prática da oração. Todos estes aspectos contribuíram para que fosse consedirado um «santo vivo» pelos coevos.

Na terceira parte da *Fama Posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição*, Fr. António Correia destaca, muito significativamente, as redes de devoção que se foram tecendo no mundo dos leigos, que muito contribuíram para a coagulação da sua fama de «santo vivo». Estes laços de devoção e solidariedade são alimentados e estimulados por D. Maria Manuel⁴⁷, viúva de Manuel de Melo de Magalhães, governador de Malaca. Jorge Cardoso incluiu esta «virtuosa matrona» e «filha espiritual» de Fr. António da Conceição entre o número de «santos» do reino de Portugal «e suas conquistas»: com efeito, conta-nos que «a virtude que nella campeou mais aos olhos de Deos, & do mundo, foi a inflamada caridade, que (por merce do ceo) contraio para pobres, i enfermos, empenhando-se muitas vezes para remediar àquelles em suas quotidianas necessidades, & pera acudir a estes nos maiores perigos, com a solicitude necessária, & dispêndio considerauel. Euidente proua são desta verdade os religiosos da Trindade, os quaes acharão nella piedosa mãe, & caritatiua enfermeira por espácio de quarenta annos [...]. Não paraua aqui sua comiserção, adiante passaua, sabendo que algum necessitaua de habito, & não tinha posses para o comprar, lho mandaua dar graciosamente. Nem se esquecia de trazer nas mangas algúas cousas comistiueis para consolar os nouiços»⁴⁸. A proximidade entre D. Maria Manuel e Fr. António da Conceição plasma-se, de resto, na troca epistolar que marcou os seus diálogos espirituais. Nesse conjunto de cartas, poderemos encontrar exemplos que se inscrevem no contexto da morte recente de Manuel de Melo de Magalhães, em que o trinitário exorta D. Maria Manuel a perseverar no estado da viuvez – que, como é sabido, era considerado uma espécie de «segunda virgindade» - e, assim, recusar possíveis propostas de um novo casamento. Efetivamente, a carta (assim como outras, muito provavelmente) terá funcionado como um instrumento que norteou o

⁴⁶ CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., p. 53.

⁴⁷ CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., pp. 94-95.

⁴⁸ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude o reino de Portugal, e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 476.

comportamento de D. Maria Manuel, que permaneceu, até ao final da vida, no estado de viúva: neste sentido, valerá a pena recordar o panegírico tecido por Fr. Luís de Mértola: «Sua vida foi tal, sua modéstia, seu recolhimento, em todos os 33 annos que viueo no estado de viuua, que chegou a dizer hũ certo Prelado Bispo, que se se lera hũa cadeira de bons procedimentos, ás donnas & senhoras de Portugal, ninguẽ a poderã ler com mais satisfação que Dona Maria Manoel»⁴⁹.

Efectivamente, a fama e o prestígio de Fr. António da Conceição são, em larga medida, fomentados e sustentados pela estreita proximidade que este mantinha com importantes figuras da alta nobreza e do clero da época, entre as quais se contavam o bispo e inquisidor-geral D. Francisco de Castro, D. Francisco da Gama, conde da Vidigueira, D. Leonor de Meneses, condessa de Serém⁵⁰, D. Isabel de Castro⁵¹, ou a Família Real⁵². De resto, parece-nos possível auscultar aqui uma rede de devoção que congrega pessoas ligadas por laços de parentesco: atente-se que D. Isabel de Castro era tia de D. Fernando Mascarenhas, I conde de Serém e marido de D. Leonor de Meneses

A ligação de Fr. António da Conceição e da ordem da Santíssima Trindade aos condes de Serém justificará a dedicatória da *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*, que Fr. António Correia dirigiu a D. Jorge Luís Mascarenhas de Menezes, II Conde de Serém, «do Conselho de Sua Magestade, Marichal dos reynos de Portugal, senhor das villas de Cerèm, & Prestimo Commendador das villas de Pusos, Casais do Porto de Mendo, São Salvador do Campo de Neiva, Villa Cova, Santo Estevão d'Aldroins, São João de Brito, Sam-Tiago de Torres Vedras, Montalvão, & Alcaide mòr da mesma Villa»⁵³, filho de D. Leonor de Meneses.

⁴⁹ MÉRTOLA, Fr. Luís de – *Extracto dos processos que se tirarão por ordem dos illustrissimos ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do veneravel padre Antonio da Conceição, religioso da congregação de S. João Evangelista*. Lisboa: por Antonio Alvares, 1647, p. 98.

⁵⁰ SOUSA, D. António Caetano de – *Historia Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XI. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1745, p. 755. CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., pp. 113-114, conta-nos que Fr. António da Conceição, em uma ocasião, tinha ido a casa desta senhora para confessá-la; à saída, montaram o religioso numa mula, para que esta o transportasse até ao convento, mas, entretanto, começou a cair uma chuva tal que parecia um dilúvio. A condessa D. Leonor de Meneses, preocupada com o religioso trinitário, mandou um dos seus lacaios até ao convento para saber se aquele havia chegado bem: qual não foi o seu espanto ao ouvir que Fr. António nem sequer se tinha molhado!.

⁵¹ D. Isabel de Castro era filha de D. Francisco Mascarenhas e de D. Jerónima de Castro e irmã de D. Jorge Mascarenhas, I marquês de Montalvão e pai de D. Fernando Mascarenhas, I conde de Serém. Casou com D. João Soares de Alarcão, alcaide-mor de Torres Vedras, e foi mãe do «insigne Mestre, o Padre Doutor Francisco Soares», da Companhia de Jesus. Conta-nos Fr. António Correia que esta senhora «todos os dias de sua vida, tomou (...) disciplina, & sempre trouxe silício, & quando já na velhice, por causa dos annos, não podia com tanta asperza, mudou d'elle em outro de esparto, por se livrar do scrupulo: era muito dada à oração, & à esmola, & tão cuidadosa sempre em ir à Igreja a ouvir Missa, que indo hũa vez pera as caldas, angustiada de a não poder ouvir em hũ Domingo, a sentio hũa criada, que com ella hia em hũa liteira, toda absorta, dando atenção às ceremonias do sacrificio, & às acções do sacerdote, como se ella a algũa Missa estivesse presente» (cf. CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., pp. 95-96).

⁵² CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Ob. cit., pp. 112-114.

⁵³ D. Jorge Mascarenhas, II conde de Serém, era filho único de D. Fernando Mascarenhas, I conde de Serém, e de

Neste paratexto, o autor acentua o facto de ter sido este senhor o mandatário da obra, pois este «ensaíou os primeiros alentos de sua vida» com «os dictames» da «espiritual doutrina» daquele virtuoso religioso, ainda que a sua pouca idade não lhe permitisse «imitar exemplos alheios».

Um outro exemplo que poderemos evocar é o de Fr. José de Santo Ambrósio, religioso carmelita no convento da Vidigueira, que se destacou-se na virtude da Pobreza e na penitência – como nos relata o cronista, «assistia em huma apertada cella, que mais parecia jazigo de hum cadaver, do que habitação de pessoa viva. Nas paredes totalmente nuas, só pendião alguns horrorosos instrumentos de penitencias, e no pavimento estava estendida em lugar de cama huma rude cortiça»⁵⁴ e da Castidade.

A excepcionalidade do seu comportamento moral e espiritual granjearam-lhe, ainda em vida, fama de santidade. Com efeito, como nos conta Fr. José Pereira de Sant'Ana, «Com especialidade o venerou a Marqueza de Nisa Dona Brites de Vilhena, filha de D. Vasco Mascarenhas, I Conde de Obidos, e da Condessa Dona Joana de Vilhena sua segunda mulher. Conservando o antiquíssimo costume da esclarecida casa dos Senhores da Vidigueira; em se achando nesta villa, hia em todos os Sabbados, e dias festivos visitar a Virgem Nossa Senhora das Reliquias. O mesmo executava indispensavelmente o Marquez seu Esposo D. Francisco Luiz Balthasar Antonio da Gama, acompanhado de seus ilustríssimos filhos. Todos estimavão muito ao nosso Veneravel Irmão; porque universalmente na Vidigueira, e seus distritos o conhecião por *homem Santo*. A Marqueza, por estar certa na sua sublime virtude, se lhe mostrava afeiçoada, e fazia diligencia por ouvir os seus conselhos. Quando hia a Igreja, lhe entregava as espécies aromáticas, e outros donativos pertencentes ao culto da Mãe de Deos; parecendo-lhe que esta Soberana Senhora aceitaria melhor as taes ofertas pelas mãos daquelle benemérito filho, por cujas supplicas, era constante, que obrava superiores maravilhas. Também o Marquez tinha grande consolação de lhe comunicar alguns negócios de importância, não só por lhe achar capacidade para reflectir com acerto nas suas ponderáveis consequências»⁵⁵.

Valerá a pena equacionar também as relações que a rainha D. Luísa de Gusmão foi estabelecendo com muitos santos vivos do Portugal moderno. Se alguma

D. Leonor de Meneses. Foi marechal do Reino (1650), senhor das vilas de Serém e de Albergaria e do morgado de Aitão. Morreu solteiro e s.g. (ZUQUETE, Afonso Eduardo Martins ZUQUETE – *Nobrezza de Portugal e do Brasil*. Vol. III. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 1989, p. 371).

⁵⁴ SANTANA, Fr. José Pereira de – *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular observância nestes reynos de Portugal, Algarves, e seus domínios*. Tomo II. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galvão, 1751, p. 398.

⁵⁵ SANTANA, Fr. José Pereira de – *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular observância nestes reynos de Portugal, Algarves, e seus domínios*. Ob. cit., pp. 398-399.

bibliografia tem realçado o seu papel no contexto político da Restauração⁵⁶, outros testemunhos sublinham facetas da sua vida moral e devota, tais como o seu comportamento recitado – bastará lembrar o elogio tecido por D. Francisco Manuel de Melo, em *A Visita das Fontes*, através das palavras da «Fonte Velha», que afirma que «é hũa das mais recolhidas e caseiras Princesas do mundo», pois «raras vezes deixa o seu Paço, e essas só a visitar os templos e quem os habita»⁵⁷ -, o exercício das virtudes e até mesmo a sua «santidade», como o fez Fr. José da Natividade, que não hesitou, na dedicatória do oitavo tomo do *Agiologio Dominico* (1761) em denominar D. Luísa como «Santa Matrona» e «Santa Rainha», sublinhando o seu parentesco com o fundador São Domingos de Gusmão, que a converteria, de certo modo, numa «herdeira espiritual» do fundador da ordem dos Pregadores⁵⁸. De resto, as várias obras, sobretudo aquelas que se inscrevem no filão da literatura de espiritualidade, que lhe foram dedicadas permitem-nos (re) construir a sua faceta espiritual e devota, na medida em que nos dão conta das suas diversas devoções (Santo Agostinho, São João Evangelista) e das suas práticas espirituais, solidificada pela leitura de livros devotos e pela prática das virtudes⁵⁹. Neste domínio, valerá a pena equacionar os diálogos relacionados com a vida espiritual que foi estabelecendo com vários santos vivos do Portugal moderno. A título de exemplo, lembremos que D. Luísa de Gusmão manteve uma significativa proximidade com o religioso teatino italiano P.^c D. Alberto Maria Ambiveri (†1651), que chegou a Portugal em 1650. Segundo D. António Caetano de Sousa, «ficou a Rainha tão edificada da veneravel presença de D. Alberto, e tão satisfeita da efficacia das suas palavras, que movida de fervorosa devoção o chamou particularmente, e logo com elle tratou particulares da sua alma; recommendando-se nas suas orações, começou a ser devota de S. Caetano»⁶⁰. «Depois de pedir ao P.^c D. Alberto Maria Ambiveri que benzesse o infante D. Afonso, que, na altura,

⁵⁶ MATOS, Gastão de Melo de – “Antes morrer reinando que acabar servindo”. Notas sobre o papel de D. Luísa de Gusmão em 1640. «Brotéria. Revista Contemporânea de Cultura». Vol. XXXI, fasc. 6 (1940), pp. 601-620; RAPOSO, Hipólito – Dona Luísa de Gusmão. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1947; VALLANCE, Monique – A rainha restauradora. Luísa de Gusmão. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012

⁵⁷ MELO, D. Francisco Manuel de – *A Visita das Fontes. Apólogo dialogal terceiro*. Ed. fac-similada e leitura do autógrafa [1657], introdução e comentário de Giacinto Manupella). Coimbra: por Ordem da Universidade, 1962, p. 353.

⁵⁸ NATIVIDADE, Fr. José da – *Agiologio Dominico*. Tomo VIII. Lisboa: na Officina de Ignacio Nogueira Xisto, 1761, «Dedicatória».

⁵⁹ MENDES, Paula Almeida – «Pera que ninguém com rezaão se possa escusar de ter hum roteiro certo pera sua alma na peregrinação em o deserto deste mundo». *Sobre algumas dedicatórias de obras devotas e de espiritualidade a D. Luísa de Gusmão (1613-1666)*. In MARCOS DE DIOS (ed.) – *La Lengua Portuguesa. Estudios sobre literatura y cultura de expresión portuguesa*. Vol. I. Salamanca: Aquila Fuente/Ediciones Universidad Salamanca, 2014, pp. 793-810.

⁶⁰ SOUSA, D. António Caetano de – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas*. Tomo IV. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1744, p. 448; BEM, D. Tomás Caetano do – *Vida do venerável Padre D. Alberto Maria Ambiveri, clérigo regular*. Lisboa: na Regia Officina Typographica, 1782.

tinha seis anos e se encontrava doente, com uma relíquia de São Caetano de Thiene, D. Luísa «ao despedirse lhe disse, que a visse muitas vezes; porque queria communicarlhe materias da sua consciencia, e lhe assinou as terças feiras para esta conferencia, em que os negocios erão da mayor importância, por serem as materias pertencentes ao Reyno do Ceo»⁶¹.

Uma outra «santa viva» que manteve uma grande proximidade com a rainha e a Família Real foi soror Brígida de Santo António, «filha espiritual» do beato António da Conceição.

D. Luísa de Gusmão pedia à religiosa brigantina que, nas suas orações, rogasse a Deus que livrasse o marido dos muitos inimigos que tinha. Soror Brígida de Santo António tranquilizava-a, declarando-lhe que nenhuma das traições que se teciam por via de Castela haviam de surtir efeito⁶². Com efeito, esta moldura reflecte a ambiência de tensão, medos e conflitos que marcou a política, em Portugal, nas décadas que se seguiram à subida ao trono de D. João IV, que terá que ser compreendida à luz do impacto das Guerras da Restauração e das várias dificuldades que a recém-inaugurada dinastia de Bragança enfrentou, no sentido do reconhecimento externo da sua legitimidade. Soror Brígida de Santo António tornou-se, assim, numa espécie de oráculo dos monarcas e da corte, configurando um exemplo que não constitui um caso único nesta época. Com efeito, várias mulheres aproveitaram sobretudo a sua fama de visões para se converterem em conselheiras espirituais de reis e de príncipes: deste modo, poderíamos citar como exemplo o caso de Soror María de Jesús de Ágreda (1602-1655), religiosa franciscana conceptionista que se tornou confidente de Filipe IV, em meados do século XVII⁶³. De facto, estas novas «Sibilas» parecem ter constituído uma espécie de fenómeno, cujo sucesso era, em larga medida, justificado pelo facto de a sociedade barroca muito apreciar manifestações prodigiosas⁶⁴. Como tal, é inegável a utilização do dom profético de soror Brígida de Santo António ao serviço da família real e da política da dinastia brigantina. De facto, D. Luísa de Gusmão estimava muito Soror Brígida de Santo António, revelando-lhe todos os seus segredos e pedindo-lhe conselhos: aliás, é esta religiosa que, estando a rainha grávida do infante D. Pedro, vaticina que este príncipe será o futuro rei de Portugal, depois da morte dos dois irmãos mais velhos, D. Teodósio e D. Afonso

⁶¹ SOUSA, D. António Caetano de – *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas*. Ob. cit., p. 448.

⁶² SANTA MARIA, Fr. Agostinho de – *Historia da vida admiravel, e acçoens prodigiosas da veneravel Madre Sor Brizida de Santo Antonio*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galráo, 1701, p. 133.

⁶³ KAGAN, Richard – *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid: Editorial Nerea, 1990, p. 22.

⁶⁴ MANERO SOROLLA, María Pilar – *Visionarias reales en la España aurea*. In REDONDO, Augustin (org.) – *Imágenes de la femme en Espagne au XVI et XVII siècle*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, pp. 305-318.

VI⁶⁵, e que sua filha «não casaria com ElRey de França, com quem tratavam de a casar: mas que casaria com hum Rey, que andava ausente do seu Reyno, & que seria muito mais ditosa que sua Mãy»⁶⁶

Um outro exemplo «corporizado» por um «santo vivo» é o de Fr. Amaro da Esperança († 1656), religioso que foi comissário da Ordem Terceira da Penitência, no convento de São Francisco, em Lisboa. De acordo com Fr. Fernando da Soledade, na *Historia Seraphica chronologica de S. Francisco da provincia de Portugal. Tomo V. Refere os seus progressos no tempo de cento e quarenta e seis annos do de 1569 até o de 1715* (1721)⁶⁷, Fr. Amaro da Esperança foi muito estimado pela rainha D. Luísa de Gusmão, de tal modo que:

*este Veneravel Padre [...] não tinha outro nome na Corte senão o de Santo; & crescendo com excesso o fervor desta piedade, occupavão-se os pintores á instancia de muitas pessoas em o copiar, querendo possuir o seu retrato, como se já estivera seguro no porto da Bemaventurança, navegando elle ainda pelos mares tempestuosos da vida mortal*⁶⁸.

Com efeito, Fr. Amaro da Esperança declina um modelo de «santidade» - de resto, comum ao longo do século XVII, em Portugal -, escorado na prática (obsessiva) da oração mental, de penitências e mortificações, não raras vezes dolorosas e até mesmo sangrentas, e de «virtudes heróicas». Neste sentido, não nos deve causar estranheza que aquele religioso franciscano tenha sido considerado como um «santo vivo» pelos coevos, que, alimentando sentimentos de devoção, pretendiam fixar na sua memória a sua imagem, ainda que a sua «santidade» nunca tenha sido reconhecida oficialmente...

3. A moldura que aqui tentámos esboçar permitiu-nos chamar a atenção para dimensões relacionadas com a interrelação de aspectos da vida espiritual e devota, que se plasmam também no plano moral e social, que se prendem a cristalização de redes protagonizadas por leigos e membros da Igreja em Portugal, entre os séculos XV e XVII. Os exemplos evocados parecem-nos, efectivamente, constituir claros testemunhos que atestam os diálogos que se foram construindo e estabelecendo entre leigos e religiosos, autorizando que se questionem questões relacionadas com

⁶⁵ SANTA MARIA, Fr. Agostinho de – *Historia da vida admiravel, e açoens prodigiosas da veneravel Madre Sor Brizida de Santo Antonio*. Ob. cit., p. 135.

⁶⁶ SANTA MARIA, Fr. Agostinho de – *Historia da vida admiravel, e açoens prodigiosas da veneravel Madre Sor Brizida de Santo Antonio*. Ob. cit., p. 136.

⁶⁷ Impressa em Lisboa, por António Pedroso Galvão.

⁶⁸ SOLEDADE, Fr. Fernando da – *Historia Seraphica chronologica de S. Francisco da provincia de Portugal. Tomo V. Refere os seus progressos no tempo de cento e quarenta e seis annos do de 1569 até o de 1715*. Lisboa: por António Pedroso Galvão, 1721, pp. 696-697.

a devoção polarizada em torno dos santos vivos. E, desde logo, aqui se levanta uma questão, que se coloca com maior ênfase nos tempos pós-Trento, ainda que as directrizes conciliares lhe tenham imposto limites: é bem sabido que a criação da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, criada em 1588, contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da santidade, através da fixação dos critérios e dos procedimentos que permitiriam à Cúria ratificar o culto oficial dos novos santos. Durante o pontificado de Urbano VIII, foram definidas (e promulgadas nos decretos de 13 de Março de 1625 e de 5 de Julho de 1634) novas normas para admissão às canonizações, tal como a regra que consagrava que o início de um processo para atribuição do título de santo a alguém só poderia ocorrer cinquenta anos após a sua morte⁶⁹. Nos decretos promulgados em 13 de Março de 1625, Urbano VIII proibia qualquer forma de culto público, que se poderia traduzir na veneração dos seus sepulcros ou de imagens suas em igrejas ou oratórios, na edição de obras sobre as «Vidas» de varões e mulheres ilustres em virtude, sem a permissão do Ordinário, ao qual cabia a instrução do processo com vista à beatificação ou à canonização que, posteriormente, seguiria para a Santa Sé. Mas neste período assistiu-se, como é sabido, a uma exponencial emergência crescente de «santos vivos» — de que os acima referidos são apenas alguns exemplos — cuja influência nas práticas religiosas e nas devoções hoje nos é possível perceber através da análise de várias fontes, de tónica hagiografizante, que contribuíram em larga medida para a coagulação da sua *fama sanctitatis*, emulando-os como paradigmáticos exemplos propostos à imitação dos leitores e fiéis. Por outro lado, as representações iconográficas, assim como as relíquias, alimentaram em grande medida a devoção em torno destes «santos vivos», apelando, sobretudo, à sensibilidade, aos sentidos e afectividade dos fiéis⁷⁰. Inequivocamente, mostram como na Época Moderna, se foram declinando vias de comunicação que contribuíram para a construção de diálogos e de redes de devoção em torno de personagens consideradas excepcionais.

Artigo recebido para publicação em 27/09/2023

Artigo aceite para publicação em 03/11/2023

⁶⁹ Veja-se BURKE, Peter – *How to be a Counter-Reformation Saint*. In GREYERZ, Kaspar von (ed.) – *Religion and Society in early modern Europe. 1500-1800*. London: George Allen & Unwin, 1984, pp. 45-55; SODANO, Giulio – *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*. In MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) – *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, 1997, pp. 189-205.

⁷⁰ NICCOLI, Ottavia – *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagine*. Roma: Laterza, 2011.

A DIMENSÃO SIMBÓLICA E EMBLEMÁTICA NAS "DIVISAS" DAS RELIGIOSAS NAS AVES ILLUSTRADAS DE SOROR MARIA DO CÉU (1734)

LUCÍLIA DIDIER

CITCEM - UNIVERSIDADE DO PORTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30a5>

ldidier@aluplasto.pt

RESUMO: A obra *Aves Ilustradas em avisos para as Religiosas servirem os ofícios nos seus Mosteiros*, publicada em 1734, de Soror Maria do Céu (1658-1753), consiste numa série de catorze discursos escritos em tom de fábula e apólogo, em que as aves adquirem a capacidade simbólica e alegórica de transmitir os valores e ensinamentos morais às religiosas do mosteiro, constituindo cada discurso uma espécie de "divisa" para cada função que poderá permitir atribuir a esta obra, de forma atípica, um lugar na literatura emblemática.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura alegórica conventual; Simbolismo; Literatura emblemática.

ABSTRACT: The work *Aves Ilustradas em avisos para as Religiosas servirem os ofícios nos seus Mosteiros*, by Soror Maria do Céu (1658-1753), published in 1734, consists of a series of fourteen speeches written as fables or apologues where birds receive the allegorical and symbolic capacity of transmitting the moral values and teachings to the convent nuns, consisting each speech in a kind of "device" for each convent labour that could allow this work to be considered as an atypical form of emblematic literature.

KEYWORDS: Conventual allegorical literature; symbolics, emblematics.

Curioso e singular exemplo da mais elaborada narrativa alegórica conventual do barroco português, a obra *Aves Ilustradas em avisos para as Religiosas servirem os ofícios nos seus Mosteiros*¹, publicada em 1734, de Soror Maria do Céu (1658-1753), religiosa do Convento da Esperança de Lisboa, consiste numa série de catorze discursos escritos em tom de fábula e apólogo² que terminam cada

¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas em avisos para as Religiosas servirem os ofícios dos seus Mosteiros*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1734.

² HATHERLY, Ana - *A Preciosa de Soror Maria do Céu*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p.XLVII. "De *Aves Ilustradas*, uma colectânea de catorze apólogos, ocupou-se, em *Novelistas e Contistas Portugueses dos séculos XVII e XVIII*, João Palma Ferreira, que os considerou como "autênticos contos de exemplo"

um com um poema em verso heptassilábico com “clara intenção moral”³. Nas *Aves Ilustradas*, as aves interagem com os humanos adquirindo a capacidade de falar, como é usual nas fábulas em que o ensinamento moral é resultante de um episódio, colhendo o seu pensamento discursivo na tradição simbólica e emblemática a essência que permite à autora, através das aves, transmitir os conselhos e ensinamentos às religiosas como substrato exemplar “ilustrado” ou esclarecido pela luz divina, estando a recomendação moral no cerne da própria mensagem.

Nesta obra, as aves “ilustradas”, ou esclarecidas, pelo sol através da águia que, respetivamente, poderíamos interpretar num primeiro momento como símbolos de Deus e da religião que “re-liga” as religiosas com o poder divino, são as protagonistas de um discurso alegórico que se interliga e se desdobra numa profusão de contos, histórias, exemplos e alusões que fundamentam, corroboram e ilustram as regras de cada ofício do convento, fazendo lembrar, no seu encadeamento quase “hipnótico”, as inesgotáveis narrativas da tradição oriental. Aliando o *prodesse* ao *delectare*⁴, a religiosa clarissa combina eficazmente o rigor dos ensinamentos que constituem o objetivo primordial do livro, com uma elaborada técnica discursiva, marcadamente alegórica, que muitas vezes se aproxima da parenética sacra, na qual colhe exemplos:

Tudo esteve observando a ave ilustrada; e articulando a voz, disse á Religiosa: Notey, senhora, o grande cuydado, com que beneficiais esta planta e me lembrou como aquella Mestre dos Pregadores, Monarca dos

(362), que de facto são, e onde podemos ver aplicados alguns dos preceitos recomendados por Gracián no Discurso LIX da sua *Agudeza y Arte de ingenio*, onde fala sobre “la ingeniosa aplicación y uso de la erudición noticiosa”. João Gaspar Simões, na sua *História do Romance Português*, onde apenas cita o título de *A Preciosa*, também se refere às *Aves Ilustradas*, dedicando-lhe algumas palavras elogiosas”.

3 MORUJÃO, Isabel - *Por Trás da Grade: Poesia Conventual Feminina em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2013, p. 600. “Soror Maria do Céu é, talvez, uma das religiosas que cultivaram poesias de brinco poético, que facilmente se enquadravam nestes momentos de distração santa, e que tematizavam muitas vezes flores e frutos. Por detrás da sua função de entretenimento e de passatempo, estas poesias evidenciam também uma clara intenção moral. Chamemos-lhe “ramalhetes”, apropriando-nos de uma expressão que a piedade religiosa utilizava para designar os conjuntos de orações oferecidas para uma intenção particular”.

⁴ HATHERLY, Ana - *A Preciosa de Soror Maria do Céu*. Ed. Cit., p. XLVII. “(...) característica das narrativas de Soror Maria do Céu, onde a autora frequentemente combina uma escrita rigorosa com os voos dum imaginação fecunda, produzindo composições austeras pelos propósitos mas luxuriantemente artísticas pela invenção e pelos recursos estilísticos que sabiamente emprega.” p. LIII “A nosso ver, e sem desejarmos de modo algum por em causa nem a sua religiosidade, nem o seu misticismo, nem a profunda visão espiritual que as suas obras de facto transmitem, Soror Maria do Céu escreveu para ensinar, para transmitir uma visão com fins didático-religiosos e levou a cabo essa tarefa recorrendo a símbolos tradicionais, apoiando-se no método de *instruir recreando*. Essa observância do clássico *prodesse et delectare* e o talento criador que nesse processo exhibe, pelo menos para o leitor do século XX que pense como nós, fazem com que a sua obra seja realmente uma criação artística e não um mero preceituário de catequese conventual. Esse facto é o que a torna para nós, hoje, uma obra singularmente válida, viva, emocionante.”

Pulpitos, Oráculo dos ouvintes, aquela, que das conchas mais toscas sabia tirar as perolas mais finas, o grão Vieira, dissera em hum sermão aos circunstantes: Tratay a vossa alma, como tratais ao vosso cavallo; lembroume para dizervos a vós, que trateis as vossas noviças, assim como tratais ao vosso craveiro; são plantas, que creais para Deus, e não flores, que creais para vós⁵.

Símbolos da ligação entre o céu e a terra e em que a palavra em grego é sinónimo de presságio e de mensagem celestial⁶, as aves são os arautos das virtudes e das regras que devem ser observadas no desempenho dos ofícios do convento, como um “manual de perfeita religiosa”⁷. A própria Soror Maria do Céu foi duas vezes Abadessa, uma vez Porteira e uma vez Mestra das Noviças⁸, de forma que terá experienciado muito de perto as implicações dos ofícios do mosteiro. A narrativa alegórica oscila pendularmente entre dois espaços diegéticos, o do convento e o de um “mundo” que é permanentemente apresentado nos exemplos, fábulas, histórias e casos, como forma de deleitar, deslumbrando pela novidade e compensando com a segurança e a paz dos claustros a reclusão das religiosas. Um “mundo exterior” que não é o real ou o histórico – as referências históricas⁹ e geográficas¹⁰ específicas são raras, existindo estas últimas sobretudo por referência a um convento¹¹ escolhido por algum “sucesso” prodigioso ou exemplar - mas sim construído a partir das narrativas episódicas, mitológicas, literárias e religiosas. As religiosas, nesta obra, estão num espaço intermédio entre o mundo, do qual supostamente já não fazem parte mas do qual ainda

⁵ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., IV, p. 39-40.

⁶ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain - *Dicionário dos símbolos*, traduzido por Cristina Rodriguez e Artur Guerra. Lisboa: Editorial Teorema, 1982.

⁷ MORUJÃO, Isabel - *Por Trás da Grade: Poesia Conventual Feminina em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*, Ed. Cit., p. 605-606. “O quotidiano das religiosas, em vários dos seus aspetos, era, como se tem vindo a ver, objeto de poetização, às vezes como modo de repisar estilos de vida, de interiorizar preceitos, de facilitar a vivência de algumas formas mais radicais da experiência religiosa, que implicam sacrifício e desprezo de si mesmo. A poesia carmelita foi, nesse sentido, modelar nesta função formadora, embora não se deva esquecer todo um conjunto de textos normativo-literários produzidos na clausura para a clausura. Basta pensar-se na obra da clarissa Soror Maria do Céu, que, em *Aves Ilustradas em Avisos para as religiosas servirem os ofícios dos seus mosteiros*, deu corpo a um conjunto de virtudes e atitudes que, ordenadas por vozes de animais, tornou mais expressiva a necessidade de um caminho de perfeição, funcionando, de certo modo como um manual de perfeita religiosa (...)”

⁸ HATHERLY, Ana - *A Preciosa de Soror Maria do Céu*. Ed. Cit., p. XVII.

⁹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VI, p. 76. “Bem o houvesse D. Manuel Rey o felice que das primicias do Oriente fez prato para a iguaria do Ceo. Bem o houvesse o illustrissimo D. Aleixo de Menezes, que escapou das joyas da Rainha de Hespanha o cofre, que o Principe infiel mandou para o Senhor do universo, comprado com oitenta mil cruzados, e só pago em ser depósito de tal thesouro. Bem o hajaõ com o nosso serenissimo D. Joaõ o V. (...)”

¹⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., XIII, p. 145. Referência aos rios Nilo, Ganges, Tigre e Eufrates.

¹¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., III, p. 36. “e o Caso do Convento de Varatojo”; VII p. 85. Mosteiro das Carmelitas Descalças em Cidade Real.

carregam as marcas da humanidade “bruta”, e o céu, na sua senda de virtude e perfeição, do qual o mosteiro está ideal e alegoricamente mais próximo: “o mosteiro he Ceo, onde as Religiosas são estrelas”¹². É interessante verificar que, de alguma forma, essa humanidade bruta das religiosas pode ser implicitamente comparada com a essência bruta das aves que, através do discurso, evoluem e adquirem a capacidade simbólica de ensinar as religiosas que, esclarecidas ou ilustradas pela exortação simbólica e moral, se aproximam de Deus:

*Chegou hum dia, em que fallarão os brutos como os homens, de alguns, em que houve homens, que fallarão como brutos: houve uma hora em que que as aves mostráráo mais liberdade nos bicos, do que nas azas; com estas cortaõ o ar, com estes ensinaõ agora aos racionais: illustradas pela aguia sua Rainha, que bebe luzes na esfera do sol, se atreveraõ a dar documentos aos homens; começaraõ a missão pelos claustros; que aonde são mais obrigatorias as virtudes, estaõ mais importantes os avisos, e nestes não se deve olhar a quem os dá, mas só ao que são.*¹³

Assim, as quinze aves e as respetivas qualidades simbólicas nos catorze discursos¹⁴ são, uma a uma, associadas a cada uma das funções das religiosas como se uma divisa ou empresa se tratasse em que a ave é associada a um ou mais conceitos simbólicos, pela positiva¹⁵, ou à prevenção de vícios, pela negativa¹⁶. Na introdução da Divisa I, que funciona como prólogo, a águia, rainha das aves, com o mote da sabedoria divina será possivelmente a “divisa” da Religião, mas também implicitamente a “divisa” espiritual da Abadessa, a “rainha” do mosteiro, que representa e transmite a sabedoria divina, sendo a águia a ave que curiosamente também se afirma com uma presença zelosa ao longo dos restantes Discursos¹⁷. Nos catorze Discursos as “imagens” das aves estão associadas a “lemas” atribuídos a cada função, ambos retirados da ideia e conceito do texto: o pavão com a sua qualidade simbólica de vigilância, no caso concreto, da

¹² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VII, p. 82.

¹³ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., I, p. 1.

¹⁴ O Discurso I evoca a águia e o pavão.

¹⁵ É o caso da águia e do pavão no Discurso I ou do galo do Discurso VII, por exemplo.

¹⁶ É o caso dos exemplos das aves que lembram um vício que deve ser evitado como o papagaio do Discurso VIII pela prolixidade, da pega do Discurso IX pelo furto ou da rola do Discurso X pela voracidade.

¹⁷ As alusões à águia estão, para além da introdução do Discurso I, na p. 11 do mesmo discurso “estimay os avizos de huma ave, a quem a aguia communicou a luz, que bebo no Sol”; no Discurso II, p. 25, “Tenho, senhora, apurado em este breve discurso as luzes, de que a águia me fez hoje graça”; no Discurso IV, p. 51. Apólogo das abelhas e da águia; no Discurso VI, p. 73-74, Conto do Galo e da Pérola “resolveuse em ir consultar a aguia, e acertou; que o buscar o conselho dos sabios he segura o acerto das açcoens”, “ouviu a aguia com grande atençaõ ao gallo, e depois de fixar os olhos em seu Deus o Sol, respondeo illustrada”, “Repartio o gallo o seu achado conforme a sentença da aguia, que a muytos pode deyxar illustrados, e a todos advertidos”.

castidade e da virtude é associado à Prelada; a andorinha traduz o silêncio, a paz e a união que deve ser promovida pela Vigária da Casa; a chamariz, pelo seu nome, é associada ao despertar para a vida espiritual que a Vigária do Coro deve incentivar; o pintassilgo simboliza a obediência e a disciplina que a Mestra das Noviças deve assegurar; o pardal lembra os valores do respeito e da tolerância à Madre das Confissões; o rouxinol simboliza a guarda e a conservação do templo que as Sacristãs devem assegurar; o galo traduz o zelo e o decoro na guarda da Casa de Deus que a Porteira deve observar; o papagaio previne a Rodeira da necessidade da discrição no contacto com o mundo exterior mas também da caridade e da providência divina; a pega admoesta a Escrivã na necessidade da justiça e boa administração dos bens do mosteiro; a rola lembra à Celeireira a boa gestão do celeiro; o ganso recorda à Provisora a temperança e o bom senso na sua gestão; a pomba simboliza a humildade, misericórdia e paciência como essências da função da Enfermeira; a cegonha transmite à Refeitoreira a importância do alimento espiritual; a coruja simboliza os valores da simplicidade e do asseio à Roupeira. Todas estas aves se inserem na tradição simbólica e emblemática¹⁸ e a sua simbologia ou as suas características são utilizadas na construção das „divisas“. Através destes conceitos declinados em exemplos e avisos morais às religiosas, Soror Maria do Céu, compara “estas Dianas de Deos”¹⁹, na sua essência de perfeição, com as Vestais²⁰ dos templos pagãos que devem ser “veneradas como deusas”²¹. Verdadeiras pérolas dos tesouros de Deus e do Convento, a autora compara os respetivos ofícios a tarefas divinas, como é o caso, a título de exemplo, da Vigária do Coro, relativamente à qual “já que a

¹⁸ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium. Las aves en los libros de emblemas y empresas de los siglos XVI y XVII*. A Coruña: SIELAE, 2010. Todas as aves constantes dos catorze discursos merecem destaque nesta obra de referência sobre as aves na tradição emblemática, à exceção do chamariz (*serinus serinus*) que aparece em plano secundário, associado a outras aves (p. 516 e 547); ALCIATO, Andrea - *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas. Lion 1549*, Edição de Rafael Zafra, Barcelona: Edicions UIB, 2003. A partir de uma breve consulta de uma edição espanhola de 1549 dos emblemas de Alciato (1492-1550, constatamos que as representações das aves que coincidem com as protagonistas das *Aves Illustradas* são a águia no emblema 4 *Iln Deo laetandum* p. 53, emblema 33 *Signa Fortium* (p.112), emblema 103 *Quae supra nos, nihil ad nos* (p. 49) e emblema 169 *minimis quoque timendum* (p. 77); a andorinha no emblema 54 *Ei, qui semel sus prodegerit, aliena credit non oportere* (p. 132) e no emblema 70 *Garrulitas* (p. 230); a pomba no emblema 194 *Amor filiorum* (p.66) e a cegonha no emblema 30 *Gratiam Referendam* (p.23). Verificamos que a águia coincide na sua ligação com Deus, na força e no conhecimento (scientia) e a pomba no amor pelos outros (no caso das *Aves Illustradas* a religiosa enfermeira é a “mãe” das suas doentes). Já as correspondências são menos evidentes no caso da cegonha (que em Alciato simboliza a gratidão e nas *Aves Illustradas* o alimento espiritual), da rola (castidade em Alciato e a boa administração nas *Aves Illustradas*, embora a castidade seja uma qualidade presente nesta última). Escolhemos a numeração estabelecida por Peter Daly na sua obra de 1985 (DALY, Peter – *Index Emblematicus: Andreas Alciatus, 1. The Latin Emblems: Indexes and Lists*, Toronto: Toronto University Press, 1985.) constante da Tabela da Edição de Rafael Zafra p. 42-48.

¹⁹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VII, p. 82.

²⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VI, p. 62.

²¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., I, p. 6.

natureza vos fez huma mulher a graça vos assemelhe a uma divindade”²².

Neste trabalho, procuramos demonstrar, apoiando-nos na ideia originalmente desenvolvida por Isabel Morujão²³, a possibilidade de as *Aves Ilustradas* inscreverem na tipologia – embora atípica, porque não assume a estrutura de um livro de emblemas, *lato sensu*, ou de divisa, *stricto sensu* - de uma obra de dimensão emblemática e simbólica, contendo os elementos que permitiriam facilmente convertê-la num pequeno livro de emblemas ou de divisas. A abordagem de Isabel Morujão reside na possível existência de painéis de azulejos no Convento da Esperança de Lisboa, que constituiriam a imagem ou *pictura*, com ou sem mote ou lema, relativamente às quais o livro das *Aves Ilustradas* constituiria a *subscriptio* ou comentário, sugerindo uma leitura paralela ou até acompanhada com as representações gráficas em azulejos desses claustros, em que quatro representavam aves, pavões, papagaios e muito provavelmente águias, constituindo, conforme refere Sara Augusto, referindo-se aos painéis de azulejos provenientes do Mosteiro da Esperança de Lisboa, uma “singular correspondência entre a representação pictórica da azulejaria e os temas preponderantes da produção literária.”²⁴. Podendo ser os motivos dos azulejos

²² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., III, p. 28-29.

²³ MORUJÃO, Isabel - *Emblemas e Problemas em Aves ilustradas em avisos*. In ARELLANO, Ignacio; PEREIRA, Ana Martínez (eds.), *Emblemática y religión en la Península Ibérica (Siglo de Oro)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2010, p. 283-301.

²⁴ AUGUSTO, Sara - *No Reino da Ficção: o Espaço e a Literatura Conventuais*. Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Ibero-Americano. 2006, p. 1342-1345. “O primeiro grupo corresponde ao conjunto da produção de azulejaria de meados do século XVII, constituída por azulejo brutesco, composto em silhar ou em tapete, e por painéis de vasos floridos. (...) Pelas quatro albarradas e pelos dois painéis figurativos, que constituem os exemplares conhecidos, multiplicam-se as aves e as flores. À exuberância dos arranjos florais, de diversas e coloridas formas, corresponde o carácter exótico e fantástico das aves que ladeiam os vasos, sustentados por sátiros e decorados com carrancas e frutos. Entre as composições florais ajeitam e posuam pequenas pegas, acompanhadas dos papagaios, pavões e aves do paraíso pousados na base, em simetria. Desde o final do século XVI que seria este o cenário do claustro do Convento da Esperança, com grande “repartimento de alegres de azulejo”. O significado dos elementos decorativos já foi sendo explicado, atribuindo às flores a virtude da Esperança e ao Pavão a vitória sobre a Morte, tal como foi dada a relevância devida à obra de Frei Isidoro de Barreira, o Tratado das Significações das Plantas, Flores, e Frutos, de 169811, como fonte de interpretação aplicável tanto às artes pictóricas como literárias. No que diz respeito às aves, a sua alegorização tinha como esteio toda uma tradição, manifesta nos bestiários e nos livros de aves, que descobria nas coisas da natureza símbolos da criação divina, e que foi recuperada na arte barroca, conjugando a lição tradicional com o gosto pela alegoria e pela procura de novas analogias. É todo este universo alegórico que perpassa igualmente pela obra literária de Soror Maria do Céu (1658-1753), duas vezes abadessa do Convento da Esperança. Levada por um sério intuito pedagógico e moralizador, Maria do Céu recorreu por sistema à dupla estrutura da alegoria, conjugando o deleite e a fruição do enredo com a lição que se propunha transmitir, processo exigido pela ortodoxia do contexto religioso. São três as obras em que as aves e as flores se multiplicam, se animizam, assumindo forma e voz, portadoras de sentidos edificantes: Escarmentos de Flores, ms. datado de 1681; *Aves ilustradas em avisos* para as Religiosas servirem os ofícios dos seus Mosteiros, de 1734, e *Metáforas das Flores mostradas em documentos mui proveitosos*, publicada em *Obras Várias e Admiráveis*, de 1735. Quanto às *Aves ilustradas*, obra publicada em 1734, constitui um fabulário cuja principal virtude claramente enunciada na folha de rosto seria constituir um conjunto de “avisos para as Religiosas servirem os ofícios de seus Mosteiros”. Este conjunto de avisos foi organizado em catorze discursos, correspondendo a catorze aves diferentes, em que cada uma se constitui como narradora e como voz pronunciadora de conselhos

dos claustros do Mosteiro da Esperança uma das fontes de inspiração das *Aves Ilustradas*, essas representações gráficas poderiam ainda ser coadjuvantes da leitura e reflexão das religiosas, ponto de partida em sintonia com os princípios de meditação contemplativa inaciana, num contexto de uma dupla leitura visual, a da obra e a dos azulejos, ou a de uma leitura visual complementada pelo ouvido – a leitura em voz alta para outrem ouvir.

Este nosso estudo pretende explorar uma outra possibilidade, a de encontrar no próprio texto da obra a sugestão dos elementos da imagem, ou *pictura*, e do lema, ou *inscriptio*, que poderiam inscrever a obra numa tipologia de literatura proto-emblemática ou atípica, de empresas ou divisas, se atendermos ao facto de as mensagens se apresentarem particularizadas às funções da comunidade das religiosas do mosteiro.

Começamos por sintetizar os temas dos catorze discursos, em que a própria organização da obra já individualiza, com a sugestão de uma imagem, atribuída a uma função com um ou mais conceitos simbólicos agregados, para partirmos para uma hipótese de uma aproximação da estrutura da obra com a tradição emblemática, como se os catorze discursos pudessem constituir em essência outras tantas divisas da forma que descreveremos adiante no Quadro I. Os avisos, explicações e exemplos, por vezes extensos, ajudam-nos a entender o tema, constituindo mesmo uma espécie de glosa, ou *subscriptio*, do tema principal.

No Discurso I está incluída uma pequena introdução que estabelece a convenção ficcional de toda a obra e que sugere uma espécie de inversão da ordem do mundo. Por um dia, as aves deixaram de ser “brutas” e falaram como os homens, compensando os muitos dias em que os homens falaram como brutos, já que o que concede a “humanidade”, paralelamente à capacidade de verbalização, é o conhecimento divino por oposição à ignorância que remete os homens a uma condição animal. E neste “dia”, um tempo sem tempo, as

destinados a distintas funções desempenhadas pelas religiosas. Para além do simbolismo individual, torna-se mais evidente a analogia entre cada ave e as suas características e a função específica de cada religiosa, como é possível perceber pelo “Index dos discursos, de que se compõe este livro”. Entre as diversas aves, o pavão empresta os “olhos” da cauda à Madre Abadessa, para vigiar o seu mosteiro; o Papagaio ensina à Rodeira o valor do silêncio; e a Pega recomenda à Escrivã o máximo de rigor nas contas do mosteiro. Por estes exemplos, podemos mostrar a importância da alegoria e da fábula no contexto didático e religioso conventual de Seiscentos. A representação na azulejaria, lado a lado, de cenas hagiográficas e de cenas profanas não constituiu um procedimento irregular ou insólito nos espaços religiosos na época barroca. Da mesma forma, foi prática comum na produção literária conventual. O caso do Convento da Esperança será um dos mais significativos, com a produção literária de Soror Maria do Céu e Soror Madalena da Glória, nos seus diversos géneros e temas. O facto que nos pareceu digno de relevo e que procurámos demonstrar foi a singular correspondência entre a representação pictórica da azulejaria e os temas preponderantes da produção literária. Terão constituído partes distintas mas complementares de um programa comum da expressão da vivência religiosa e da mundividência barroca.⁴⁶

aves foram mais livres a falar do que a voar e, esclarecidas pela águia²⁵, rainha dos céus, símbolo da religião e que também poderia ser a divisa espiritual da Abadessa, *rainha* do mosteiro, cuja fonte de conhecimento está em Deus (o Sol), iniciam a sua missão junto das escolhidas de Cristo, avisando-as das virtudes obrigatórias a seguir, seguindo o velho provérbio popular, "olha para o que digo e não olhes para o que faço (ou quem sou)"²⁶. Na tradição emblemática, a águia é frequentemente associada ao sol como símbolo de renovação cristã e do pensamento orientado para Deus²⁷, como é o caso, por exemplo, da empresa 7 *Vetustate Relicta* de Juan de Borja.²⁸

Subordinado ao tema da vigilância da castidade e da virtude, este primeiro discurso, *O Pavão à Prelada* - a Abadessa na sua função de administração terrena deste mosteiro imaginário, sinédoque de todos os mosteiros do mundo -, é dominado pelo signo da visão, os "olhos" *transferidos* da penugem do Pavão são solicitados para vigiar a virtude do mosteiro e, não sendo suficientes, podem ser coadjuvados pelo amor e misericórdia dos olhos da pomba, a prudência dos olhos da serpente, a atenção constante dos olhos do leão, a justiça que resulta da combinação entre a sagacidade dos olhos do lince e a capacidade de perdoar dos olhos da toupeira, a inspiração divina dos olhos da águia e a abrangência dos "olhos de todos" para a tarefa mais difícil, a auto-análise: "o amor proprio he muito cego, ha de mister muyta luz para se conhecer; exame de mim para mim he exame grosso; exame de outrem para mim he exame delicado"²⁹. Consagrado a Hera/Juno, o pavão, é associado à vigilância e à visão na tradição simbólica e mitológica, mais particularmente associado ao relato mitológico da ninfa Io, entregue à guarda de Argos por Hera, por ciúmes de Zeus que decapita Argos e cujos olhos são colocados na cauda da ave favorita de Juno³⁰. Na tradição emblemática, o pavão é associado à valorização das virtudes próprias, à humildade e ao pudor³¹. A visão, agora do ponto de vista

²⁵ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit. p. 118-168 e p. 746.

²⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., I, p. 1. „Chegou hum dia, em que falarão os brutos como os homens, de alguns em que houve homens, que falarão como brutos; houve huma hora em que as aves mostraraõ mais liberdade nos bicos, do que nas azas; com estas cortaõ o ar, com estes ensinaõ agora aos racionais; ilustradas pela águia sua Rainha, que bebe luzes na esfera do Sol, se atreveraõ a dar documentos aos homens y começaraõ a missaõ pelos claustros; que aonde saõ mais obrigatorias as virtudes, estaõ mais importantes os avisos, e nestes não se deve olhar a quem os dá, mas só ao que são.”

²⁷ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit. p. 135 (luta contra o pecado), p. 142 (no sentido do pensamento orientado para Deus), p. 144, p. 149 a 153 (águia associada ao sol como símbolo de renovação cristã); p. 746.

²⁸ BORJA, Juan de - *Empresas Morales*, Praga: Jorge Nigrin, 1587, Empresa 7. ; GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit. p. 152-153.

²⁹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., I, p. 4.

³⁰ ARRANZ - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 635-636.

³¹ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 632-651 e p. 751.

do objeto, distingue os tipos de mulher, definidos pelos olhos alheios, os dos homens para as mulheres comuns “vegetativas, e sensitivas”³² e os de Deus, que destinou as religiosas só para si. Pela negativa, a ausência de visão, ou recato, está patente na alusão ao ciúme do esposo do Cântico dos Cânticos, e domina o tema do conto do casamento do sol, possível metáfora do compromisso das esposas de Cristo, “pedindovos primeyro o não tomeis como fabula senão como exemplo”³³, provavelmente inspirado no nome da fábula homónima de Esopo. O exotismo de terras distantes inspira o “caso verdadeiro” de uma religiosa que pelo seu recato e castidade converteu um cacique índio. O discurso termina com uma conclusão:

Estes saõ, senhora, os exemplos, que deveis estimar, e aquella he a vigilancia, que deveis ter, para a qual vos disse serem poucos os meus olhos, porque necessitais de tantos mais; estimay os avizos de huma ave, a quem a aguia communicou a luz, que bebeo no Sol³⁴.

Subordinado ao tema da união, da paz e do silêncio e regido pelos sentidos da fala e do ouvido, o segundo Discurso, *A Andorinha à Vigária da Casa*, a “segunda Prelada” do convento, apela à contenção das palavras por parte das religiosas que “em nenhum tempo deviaõ falar mais que o preciso”³⁵, sobretudo para evitar a maledicência e favorecer a união - “sede vós em o vosso mosteiro a deusa da paz”³⁶ -, a regra mais importante da administração de um convento, já que “hum mosteyro he huma republica pequena; em esta se o povo não he bem regido, tudo vai desordenado”³⁷, chamando a atenção para o exemplo das superiores perante as suas subordinadas, pois “pelos senhores não se conhecem os servos, mas pelos servos os senhores”³⁸. A seguinte descrição apresenta uma elevada intensidade metafórica e emblemática através da qual se poderia construir uma imagem: “Hum mosteiro sem uniaõ he como hum relógio desconcertado, tudo he tempo confuso, horas perdidas, cordas quebradas: huma congregação de Religiosas he um retrato do Ceo, se tem paz, e he um bosquejo do inferno se a não tem”³⁹. Estas características seguem a tradição emblemática em que a andorinha é associada, nas virtudes à eloquência, ao arrependimento

³² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., I, p. 5.

³³ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., I, p. 7.

³⁴ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., I, p. 8.

³⁵ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., II, p. 15.

³⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., II, p. 25.

³⁷ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., II, p. 18-19.

³⁸ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., II, p. 23.

³⁹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., II, p. 23-24.

dos pecados e ao engenho como superação das limitações e, nos vícios, com a discórdia entre os semelhantes (o contrário da união e da paz)⁴⁰.

O Discurso III, *A Chamariz à Vigária do Coro*, é dominado pelo tema da vigília e do despertar para a vida religiosa, “quem tem amores não dorme” recomenda a ave, recitando um adágio popular: “Quatro horas duerme el Santo, seis el que no es tanto, siete el escudero, ocho el cavallero, etc”⁴¹. O sono é o descrédito do amor, perigo do entendimento, faz “grosseiros os sentidos” e “o que mais dorme menos vive, pois furta á vida quanto dá ao sono, e em quanto não acorda, he um morto sem sepultura”⁴². O tema das visões, agora de ordem sobrenatural, é retomado para apelar à virtude e à oração, como o do caso do Convento do Varatojo. Exorta a que a Vigária se faça respeitada, “vós em o coro sois huma Vice-Abadesa, reprehendey com gravidade, e ensina com brandura”⁴³, na senda da temperança, justiça e a afabilidade na liderança das religiosas, com o apoio na parábola do rei poderoso que manda cobrar os seus tributos. Sem indicação específica conhecida na tradição emblemática, o chamariz terá sido escolhido pelo seu nome, no sentido de chamar, avisar ou despertar.

A questão da obediência e da disciplina está no cerne do Discurso IV, *O Pintassilgo à Mestra das Noviças*, que faz uma interessante analogia entre o cuidar de um jardim de cravos e o cuidado com as noviças. Tal como o jardim, a doutrina deve ser “regada” diariamente, como as ervas daninhas as inclinações avessas das noviças devem ser vigiadas, como as abelhas do craveiro as más companhias devem ser afastadas, e tal como os cravos guiados pelas canas devem as noviças ser mantidas num cordão de obediência, qualidade justificada pelos sacrifícios do filho de Abraão e a filha de Jéfte. O tema da obediência é reforçado incessantemente por alusões e comparações, já que “huma Freyra sem obediência he cavallo sem freyo, barco sem remos, nao sem piloto, edificio sem alicerse, horto sem muros”⁴⁴. Esta qualidade é ainda suportada pelos exemplos do milagre da obediência da carmelita descalça Catarina de Jesus ou da fábula ou “apólogo” das abelhas e da águia. Na tradição emblemática, o pintassilgo está associado ao reforço da virtude perante as adversidades, à humildade e à austeridade⁴⁵. A importância do alimento espiritual para as religiosas, assim como o alimento material para as outras mulheres, é realçada:

⁴⁰ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 441-459 e p. 749.

⁴¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., II, p. 27.

⁴² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., II, p. 28.

⁴³ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., III, p. 33.

⁴⁴ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., IV, p. 43.

⁴⁵ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 515-520 e p.749-750.

Entre todas as creaturas, he a alma sem comparação a mais preciosa, assim como entre as pedras he o diamante a de mayor valor; hum diamante, sem o lavar a roda, he bruto; huma alma, sem a lavar a oração, he pedra; só o espirito divino é perfeito sem diligencia; o espirito humano há de mister muyta diligencia para não ser imperfeyto.⁴⁶

A humildade, a tolerância e o respeito dominam o Discurso V, *O Pardal à Madre das Confissões*, que aborda a questão da relação das religiosas com os sacerdotes que ministram o sacramento da confissão por parte de quem está sujeito a sofrer a “impertinencias de Frades”⁴⁷. Na tradição emblemática, o pardal está associado à inconformidade com a própria condição, o que não deixa de ser adequado à situação das religiosas perante a importunação do sexo oposto⁴⁸. Curiosamente, enquanto as religiosas são associadas à divindade plena ao longo da narrativa, os sacerdotes, comparativamente, são considerados “semideuses”⁴⁹.... Seguindo o exemplo do conto sobre a deusa Tétis, as religiosas são ninfas católicas e racionais que “com todos a sua conversação hade ser muy seria, com todo o sexo, com toda a idade, e em toda a occasião”⁵⁰.

O Discurso VI, *O Rouxinol às Sacristãs*, comparadas às vestais, é dos em que mais se faz sentir a erudição da autora para reforçar a importância da conservação do templo de Deus, começando por evocar Alexandre, o Grande e seu avô Leónidas, Cleópatra e Marco António ou o Livro do Apocalipse, segundo S. João. O Oriente está presente como exemplo de asseio, riqueza e majestade, como no conto do palácio dos “Japoens”, - “Muyto cuidado, Senhora, com os vossos templos, muyto ornato, muyto aceyo, muyto fumo, pois até a gentildade vos dá este particular exemplo,”⁵¹ -, ou nas referências aos templos mandados edificar na Terra Santa por Santa Helena, reforçadas pelos exemplos dos reis nacionais, como D. Manuel I e D. João V, passando pelo bíblico templo de Salomão. A importância da dignidade e da magnificência das igrejas (metonímias da verdadeira casa de Deus) -”como o Ceo he o verdadeiro templo de Deos, e elle o queria fazer modelo para os outros, mostrou-o composto de tudo o melhor na terra, para que soubessem os homens, que da terra tudo o melhor se devia aos templos, e que para elles eraõ as pedras, o ouro, as perolas, e todas as mais preciosidades,”⁵²- está patente nas alusões ao ouro da América,

⁴⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., IV, p. 49.

⁴⁷ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., V, p. 55.

⁴⁸ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 460-463 e p. 749.

⁴⁹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., V, p. 55.

⁵⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., V, p. 58.

⁵¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 64.

⁵² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 75.

à prata das minas de Potosi, na atual Bolívia, aos topázios da Etiópia, aos rubis de Ceilão, aos diamantes da Pérsia e às pérolas do Sul. A história do incenso, “Deos dos fumos”⁵³, proveniente da Arábia, região do Sabá, é detalhadamente contada. Como exemplo de que a verdadeira importância da vida está em Deus, a autora evoca a primeira fábula de Esopo “O Galo e a pérola” que reinventa: “Ao proposito de que tudo o melhor se deve a Deos, vos trarey um conto, que ainda que pareça apologo de Esopo, he menos antigo (...) pois perolas a gallos, he o mesmo que margaritas a porcos, que para cada qual não he melhor o melhor; senão o que melhor lhe serve,”⁵⁴. A importância do ofício é por demais realçada e elogiada: “o officio, senhoras vos faz humas sacerdotisas católicas, humas coadjutoras dos ministros de Christo, humas immediatas dos Sacerdotes, humas ayas da Igreja, e humas mysticas do altar.”⁵⁵ ou em “Senhoras, em os mais officios servis a Deus com as creaturas, neste servia a Deos em Deos, os outros podemvos deixar santas, este deyxavos endeosadas;”⁵⁶. Existe ainda a referência ao “livro das relaçoens da Persia”, do Padre Fr. António de Gouveia, Religioso de Santo Agostinho⁵⁷, a propósito da conversão de um mouro: “Assim premeia Deus quem cuyda dos seus altares, a quem se esmera em a sua Igreja, a quem se disvela em seu culto; dos gentios faz Catholicos, dos Catholicos fará Santos;”⁵⁸. A eloquência, a predicação e a poesia são algumas das características da tradição emblemática associadas ao rouxinol⁵⁹, num excerto em que mais se fazem sentir estas qualidades por parte da autora.

O Discurso VII, *O Galo à Porteira*, reflete sobre o recato e a discrição pelos quais é responsável a titular deste ofício e cuja porta marca a fronteira entre o céu - “o mosteiro he Ceo, onde as Religiosas são estrelas, as estrellas não aparecem sem o veo da noite, e por isso fugirão a luz do dia;”⁶⁰ -, e a terra: “Se a tiverdes aberta sem necessidade, dirão que quereis ver. Se chegardes a ela sem veo, dirão que quereis ser vista.”⁶¹. Soror Maria do Céu vai buscar como exemplos o apólogo da deusa Pomona ou o caso prodigioso do Mosteiro das Carmelitas Descalças de Cidade Real em que um anjo protege a porta do convento deixada aberta por descuido:

⁵³ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 69.

⁵⁴ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 72.

⁵⁵ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 61.

⁵⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 63.

⁵⁷ GOUVEIA, António de - *Relaçam, em que se tratam as guerras e grandes victorias que alcançou o grãde rey da Persia, Xá Abbas do grão Turco Mahometto & seu filho Amethe*... Lisboa: Pedro Craesbeck, 1611. e do mesmo autor *Relações da Pérsia e do Oriente* Lisboa: 1609. GULBENLIAN, Roberto. - *O Padre António de Gouveia e a autoria da "Breve Relaçam" de 1609 sobre a Pérsia*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

⁵⁸ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VI, p. 68.

⁵⁹ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 697-707 e p. 751.

⁶⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VII, p. 82.

⁶¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., VII, p. 81.

Esta he a custódia que os Anjos fazem á casa de Deos, e vós deveis aprender o seu zelo para guardalla, evitando em ella toda a imperfeição ás Religiosas; bem sabeis a quem Christo deo as chaves, encomendou as ovelhas; sabeis também que isto he porta do Ceo⁶².

O mesmo tom de discrição e recato é imposto, no discurso VIII, *O Papagaio à Rodeira*, também responsável pelo contacto do mosteiro com o exterior, nomeadamente nos recados e na assistência aos pobres, sendo a roda o lugar por onde “divisaõ os de fora o mosteiro, e se nelle achao as palavras coartadas, as respostas medidas, as perguntas forçosas, ainda que cheguem ociosos, vaõ edificados.”⁶³. Surge assim, como exemplo, a história do papagaio do Brasil que por muito falar ficou cativo:

Nisto, que vós chamais fabula, e eu exemplo, se vê que aquelle lugar era de fallar nada, e o em que estais, he de falar pouco; lá a ave perdeo a liberdade, vós cá não queirais perder a opinião, que he mais que a liberdade, e a vida; assim vos torno a advertir, que da roda para fora faleis pouco, e deixeis falar menos⁶⁴.

A caridade para com o próximo e a justiça da providência divina que zela pelos bons e pelos inocentes são pontos também abordados - “o pobre que vos bate, he Christo, que vos chama”; “quem nega a esmola, ajuda a desgraça do seu proximo, quem a dá, ajuda a providencia de Deos;”⁶⁵ - e a providência de Deus é exemplificada por um caso em terras da América em que um velho espanhol necessitado encontrou pepitas de ouro nas raízes de uma planta: “pagouse Deos da sua singileza, e da sua fé, era pobre, era bom, e remediou-o com a sua providencia.”⁶⁶. Na tradição emblemática as virtudes associadas ao papagaio são o serviço a Deus, a vigilância e a disciplina no alcançar da sabedoria enquanto que a proximidade na imitação das palavras e a presunção são os vícios mais assinalados⁶⁷.

A justiça e a boa administração dos bens do mosteiro é o tema central do Discurso IX, *A Pega à Escrivã*, submetida ao julgamento tanto dos homens como de Deus: “as vossas contas tem para passar dous juizos, o de Deos, e o das criaturas, e se o primeiro he miudo, entendei que o segundo não he mais

⁶² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VII, p. 86.

⁶³ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VII, p. 88.

⁶⁴ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VII, p. 88.

⁶⁵ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VII, p. 91.

⁶⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VIII, p. 95.

⁶⁷ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium...* Ed. Cit., p. 611-619 e p. 750-751.

grosso:⁶⁸. Na tradição emblemática, bem a propósito, um dos vícios mais associados à pega é o logro enquanto que as qualidades positivas são a adaptação às circunstâncias e a superação das dificuldades⁶⁹. A religiosa é ainda instada a administrar os bens alheios como se fossem próprios e não o contrário: “Com a prelada nas açcoens de administração vos portareis como quem serve, e não como quem manda; não tomeis do imperio alheio para o dominio proprio, e como precisamente haveis de fazer rosto aos negocios da casa, vos advirto que nas grades pratiqueis só o preciso evitando o escusado;”⁷⁰. São variadas as narrativas que servem este discurso, desde as histórias do bom exemplo de um senhor que buscava um administrador para os seus bens, ou do mau exemplo de um monge que administrou os bens de um imperador de Oriente, “em tempo, que ainda as Luas Otomanas não dominavaõ a infelice Constantinopla;”⁷¹ ou ainda um conto sobre a deusa Vénus e a Ninfa sobre o despeito e o ciúme.

A questão da gestão dos bens próprios e dos alheios é continuada no Discurso X, *A Rola à Celeireira*, ofício em que, pelo avaliar das palavras da autora, facilmente se cai em negligência com desculpas:

(...) a formiga tem boca, a abelha tem arma; porem vós para guardardes o trigo, que he de todas, temeis a boca da formiga e, para resguardardes a conserva, que he vossa, não temeis o ferraõ da abelha; he porque não sabeis que cada graõ da comunidade, que perdeis he uma perola, que furtais; para o valor he trigo, para o vosso encargo he perola; tendes a obrigação de a guardardes como um thesouro, ainda que o vejais como paõ⁷².

A importância dos pequenos gestos é também realçada: “Não sabeis que de graõs de compoem hum alqueyre, de alqueires hum saco, de sacos hum moyo, de moyos hum celleiro? Tantos graõs vos podem levar que vos levem o celleiro todo.”⁷³. E para corroborar a ideia é contado o apólogo da Ninfa que contava pérolas e do pescador que contava sardinhas e a história de Soror Guiomar de S. Domingos, Religiosa Dominicana no Mosteiro de Jesus de Aveiro, simultaneamente zelosa com o seu ofício e com as orações, para além das referências ao profeta Elias e a S. Paulo de Tebas, o primeiro eremita do deserto, às bíblicas Marta e a Maria, e a Adão, no Paraíso. Na tradição emblemática, a

⁶⁸ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., IX, p. 97.

⁶⁹ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p.735-739 e p. 752.

⁷⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., IX, p. 100.

⁷¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., IX, p. 98.

⁷² CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., X, p. 2106.

⁷³ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., X, p. 108.

concordia, a constância e a castidade são as qualidades associadas à rola que mais se poderiam aplicar na temática das *Aves Illustradas*, embora no Discurso X essas características não estejam tanto no cerne do tema como no resto da obra.⁷⁴ A rola contra-argumenta antecipando as desculpas da responsável do Celeiro, transmitindo uma visão muito pragmática da vida: “Rematais dizendo: Assim passaremos porque não só em o pão vive o homem, assim he, que a sentença de Christo não pode mentir. Da palavra de Deos vive o homem em quanto ao espirito, mas do pão vive em quanto ao corpo”⁷⁵. E reforça a ideia de que o alimento natural é tão necessário à vida:

*(...) he tão preciso o pão , que o repartio Deos a todas as partes do mundo: aos Europeus, e Africanos deo Deos o seu pão em o seu trigo; aos Americos em o seu maiz, aos Asiaticos em o seu arroz, e supponde que ás vossas irmans em o vosso cuydado: cuydado com o celleiro, cuydado com as farinhas, cuydado em o forno, para que assim como lhes dais hum pão de obrigação, lho deis de caridade: a caridade he muyto clara, dailho branco; a caridade he muyto suave dailho doce; a caridade he muyto diligente, dailho bem amassado, e assim sendo boa para todas em o vosso officio, sereis melhor para Deos em o vosso merecimento.*⁷⁶

O tema do sustento material, agora sob a vertente da contenção para evitar a gula, é continuado no Discurso XI, *O Ganso à Provisora*, responsável pelo aprovisionamento e gestão do refeitório, que deve servir a horas, comida simples, mas bem feita, na justa medida, evitando qualquer excesso:

*Senhora, nada do que aqui vos tenho referido, he em ordem a que as Religiosas não comaõ, antes vos exorto a que não só lhe deis o comer, mas muyto bem feyto, e tão abundante quanto permittir a possibilidade do mosteyro, e quando esta faltie, seja a vossa diligencia que suppra em o seu remedio, a minha tenção he o desejar que não apeguem as Religiosas a comerinhos superfluos, porque pelo regalo humano não percaõ a Ambrosia divina.*⁷⁷

Estas recomendações são complementadas pela história da matrona cujo marido era guloso: “Os que a si mesmo se prejudicam saõ os gulosos, vos diz

⁷⁴ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium...* Ed. Cit., p. 713-725 e p. 752.

⁷⁵ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas...* Ed. Cit., X, p. 110.

⁷⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas...* Ed. Cit., X, p. 112.

⁷⁷ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas...* Ed. Cit., XI, p. 120-121

o primeyro dia de todos. Se Eva se absterivera da maçã, não perdera o reynado do Paraíso⁷⁸; pelo apólogo de Júpiter que convida quatro humanos para provar o seu manjar dos deuses: “E vós outros, que caminhando ao meu banquete vos embaraçaste com as gulodices do mel, com os regalos da fruta, com as grossarias do leite, não estais capazes de gostar os nectares celestiaes, que estes só se permitem a quem se abstem das delicias terrenas;”⁷⁹; ou pelo exemplo do monge de S. Bernardo: “Bem nos mostra este caso, que para termos os regalos do Ceo nos havemos de abster dos da terra, a cujo proposito trarey tambem um apologo, em sombras vem a ser o mesmo, que o exemplo em luzes, para que com a novidade de hum perdoeis a antiguidade de outro.”⁸⁰. A denúncia da negligência e a perseverança são as características relativas ao ganso⁸¹, na tradição emblemática, que se poderiam enquadrar no tema deste discurso.

As virtudes da humildade, da misericórdia, da compaixão e do amor pelo próximo associados pela tradição emblemática à pomba⁸² são também os temas dominantes do Discurso XII, *A Pomba à Enfermeira*, em que esta ave se dirige à Enfermeira em discurso direto:

*Vós das doentes sois mãe, sois irmã, sois amiga, sois companheira, sois escrava, e sois senhora, vede agora a obrigação em que vos deixaõ todos estes titulos. Sois sua mãe, porque as affagais; sois sua companheira, porque as assistis; sois sua amiga, porque as remediais; sois sua escrava, porque as servis; sois sua senhora, porque as mandais, e sois sua irmã porque o sois, e com todos estes officios, que lhe fazeis, mais lhes deveis vós em o merecimento, que ellas vos devem em o beneficio, mais ganhais vós servindo hum dia às doentes, que servires hum anno às sans.*⁸³.

Os exemplos prodigiosos das carmelitas descalças, Catarina de Jesus (que viu a doente que tinha nos braços “transformar-se” em Christo), Ana de S. Bartolomeu e Santa Catarina de Cardona, são complementados pelo apólogo de um rei que tinha uma filha, a quem “por sua rara beleza, a chamaraõ o Milagre;”⁸⁴ ou pela história de Job, do Antigo Testamento, numa descrição talhada nas artes da retórica:

⁷⁸ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., XI, p. 118.

⁷⁹ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., XI, p. 120.

⁸⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., XI, p. 122-123.

⁸¹ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 174-189 e p. 747.

⁸² GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 570-606 e p. 750.

⁸³ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., XII, p. 128-129.

⁸⁴ CÉU, Soror Maria do - *Aves illustradas*.... Ed. Cit., XII, p. 136.

*Ouvi um texto. Está Job hum retrato da paciencia, hum compendio das dores, hum espectáculo de chagas, (...) ouvi-o em a perda da sua fazenda, em a morte de seus filhos (...) Ouvi-o reprehendendo a mulher, quando o arguiu em sua paciencia (...) Ouvi-o, quando da cabeça até à planta estava feito huma chaga (...) Finalmente abri o texto, e alli o achareis taõ dilatado em os lamentos, taõ largo em os queixumes, que não só o deixou fallar a sua dor, mas o deixou fallar muyto.*⁸⁵

O alimento espiritual em que consiste a sabedoria divina é o lema do Discurso XIII, *A Cegonha à Refeitoreira*, que participa em algumas das qualidades que a tradição emblemática construiu à volta desta ave e que se aplicam a este discurso e que são a religiosidade, a recusa do pecado e das paixões e o amor “maternal” (no sentido dos cuidados e dos alimentos aqui alegorizados no alimento espiritual)⁸⁶. Tão importante como o mantimento do corpo é este alimento da alma que são os livros espirituais que Soror Maria do Céu declama em tom parenético que nos faz lembrar o Padre António Vieira:

*Senhora, livros não se negam antes se oferecem; como vos atreveis a evitar a vossa irmã hum divertimento justo, huma conversação santa, huma lição divina, que tudo isto se acha em hum livro espiritual? Quereis que vá aprender nas comedias a ser dama, nas novelas a ser conquistada, nos vos flores inuteis, nas profanidades frutos venenosos. Negailhe hum Flos Sanctorum, aonde para a penitencia achará hum Jeronymo, para o amor hum Bernardo, para a pobreza hum Francisco, para o pranto hum Pedro, para o sofrimento hum Alexo, para o valor hum Sebastião, para a mortificação hum Pedro de Alcantara, para o vencimento huma Catharina, para a resolução huma Teresa, para a pureza huma Clara, e para a obediencia todos os referidos? Das letras de hum livro espiritual podeis tirar tres SSS, que não tem preço, S de Santa, S de solícita, S de sabia; nele dais companhia verdadeira, conversação sem estrondo de creaturas, huma ocupação sem trabalho de obras. Pelo contrario em hum livro profano, converso com quem me mente, pergunto a quem me não ensina, busco a quem me perde. Senhora, se destes encontrardes algum, queimai-o; se dos outros vos pedirem, offerecei-o, sendo liberal em dar, e fazei que sejaõ pontuais em restituir*⁸⁷.

⁸⁵ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., XII, p. 132-133.

⁸⁶ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium...* Ed. Cit., p.250-279 e p. 747.

⁸⁷ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., XIII, p. 140.

Esta importância do conhecimento divino é suportada por uma parábola sobre Júpiter e a chave do segredo do coração dos homens, por um caso sucedido no Mosteiro de Córdova de Descalças de Santa Teresa ou pelo exemplo de Santo Inácio de Loyola que por um bom livro começou uma vida virtuosa.

O asseio e a simplicidade (ou pobreza) – tanto nos hábitos das religiosas como nos seus comportamentos – tendo por inspiração, respetivamente S. Bernardo e S. Francisco, dominam o Discurso XIV, *A Coruja à Roupeira*, que recomenda às religiosas “roupa mui rica de asseio, y mui pobre de curiosidade”⁸⁸. A escolha da coruja⁸⁹ que, na tradição emblemática está associada, à prudência, à moderação e à constância serve para transmitir a necessidade de equilíbrio entre a simplicidade e o brio e a dignidade que as vestes e os comportamentos das religiosas devem ostentar. Tal como na pragmática gestão do celeiro do Discurso X, Soror Maria do Céu sabe que essa justa medida é essencial à imagem exemplar do mosteiro:

*(...) não lhes mandeis vestir cilícios, que não estão em a Thebaida, nem lhes deis hollandas, que não estão em o mundo: açucenas tecidas, jasmims fiados merece o contacto de mulheres puras, mas pano pobre, tear grosseiro se deve dar a mulheres sacrificadas. Em os habitos adverti não fação galla da mortalha, que isso será fazer zombaria da morte: sejaõ taes que motivaõ devoção a quem os vir, e se edifique a quem os olhar; não se achem de mistura as reliquias da vaidade com os côrtes da mortificação; a nós as corujas, porque temos os toucados de Freiras, nos não deu a natureza uma penna de cor; se a natureza não fora sábia, não nos deixara chans, e ouvi para escarmento o que nos succedeo huma vez que quisermos enfeitarnos*⁹⁰.

A coruja prossegue com o conto das corujas que chamadas à “corte” da águia se viram tão simples nas suas penas cinzentas que aproveitando as penas de uma arara morta se enfeitaram, perdendo a sua identidade e envergonhando-se aos olhos de todas as aves:

*Este caso, senhora, que vos parecerá huma fabula, se o profundares, vos parecerá hum exemplo; tirai-lhe a concha e aproveitaivos da perola.*⁹¹.

⁸⁸ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., XIII, p. 150.

⁸⁹ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium*.... Ed. Cit., p. 522-545 e p. 750.

⁹⁰ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., XIV, p. 150-151.

⁹¹ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas*.... Ed. Cit., XIV, p. 150-151.

Este discurso recorre a vários exemplos, tal como os anteriores, da vaidade do ser humano que é especialmente nociva no que diz respeito às religiosas que devem zelar por um comportamento cheio de virtudes “florais”: “sede puras como a açucena; sede candidas como o jasmim; sede humildes como a viola, sede abraçadas como a rosa; sede Angelicas como a angelica; e tendo todas estas virtudes, cheirareis a todas estas flores, das quais fareis a Deos hum ramallete firme, que dure por toda a eternidade”⁹².

Os poemas em castelhano que rematam cada discurso são cantados por aves mas não necessariamente as mesmas que proferem os respetivos discursos. Essa “passagem de testemunho” é realizada, por exemplo, quando estas não têm capacidade canora. É o caso dos pavões, que são substituídos nesta função por “uma ave musica”⁹³, a andorinha pela chamariz, o pardal por uma filomena, o papagaio, o galo e a pega pelo rouxinol, a rola e o ganso pelo melro e a cegonha e a coruja por uma ave cantora indeterminada.

O tempo diegético é o de um único dia, iniciado pela águia solar e terminado pela coruja noturna, em que as aves “iluminadas” pela graça divina se tornam compreendidas pelos humanos e ao serem utilizadas para doutrinar as religiosas, recuperando histórias, fábulas e mitos intemporais, têm como principal objetivo ensinar através do prazer da leitura – silenciosa ou em voz alta - através dos olhos e dos ouvidos. É muito provável que Soror Maria do Céu se tenha inspirado no conteúdo de livros como a *Vida e fabulas do insigne fabulador grego Esopo: de novo juntas, & traduzidas com breves applicaçoens moraes a cada fabula*⁹⁴ (1643) de Manuel Mendes de Vidigeyra, o *Esopo Português*, ou o *Tratado de los animales terrestres y voláteis y sus propiedades* (1672), de Jerónimo Cortés⁹⁵, entre muitas outras fontes possíveis.

No que diz respeito às fábulas de Esopo, para além da sua referência expressa pela autora no Discurso VI, “Ao proposito de que tudo o melhor se deve a Deos, vos trarey um conto, que ainda que pareça apologo de Esopo, he menos antigo.”⁹⁶, Soror Maria do Céu faz uma adaptação da Fábula I de Esopo, o galo que trocou a pérola por um grão de milho com a mesma aplicação moral mas de forma muito mais pragmática, “pois perolas a gallos, he o mesmo que margaritas a porcos, que para cada qual naõ he melhor o melhor; senaõ o que melhor

⁹² CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., XIV, p. 160.

⁹³ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., I, p. 211.

⁹⁴ VIDIGUEYRA, Manuel Mendes de - *Vida e fabulas do insigne fabulador grego Esopo : de novo juntas, & traduzidas com breves applicaçoens moraes a cada fabula*, Lisboa: Antonio Alvarez, 1643.

⁹⁵ CORTÉS, Jerónimo - *Tratado de los animales terrestres y voláteis y sus propiedades*, Valencia: Imprenta de Benito Macê, 1672.

⁹⁶ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VI, p. 72.

lhe serve”⁹⁷, e no conto - “pedindovos primeyro o naõ tomeis como fabula senaõ como exemplo” - homónimo da Fábula XIII de Esopo, *O Casamento do Sol*. Neste último caso, apesar de partilharem o nome, a versão de Soror Maria do Céu é diferente em conteúdo e sentido⁹⁸, moralizando sobre a defesa da virtude ou castidade feminina, o tema que domina o primeiro discurso. A julgar pela comparação entre as aves protagonistas das fábulas de Esopo, existe alguma coincidência de espécies, como podemos avaliar pela leitura do Quadro II, anexo a este trabalho.

Se em Esopo as aves expressam as suas características próprias das quais se pode retirar um ensinamento ou uma moral, na obra de Soror Maria do Céu o seu discurso processa-se à revelia dessa natureza, porque as aves são portadoras de uma mensagem alegorizada de dimensão emblemática e simbólica que as domina, ultrapassa e redime como se a sabedoria divina pudesse purificar qualquer natureza, animal ou humana, incluindo a das próprias religiosas. É o caso do pavão, que de ícone de beleza passa a sinónimo de vigilância, da pega com as suas lições de honestidade, da rola ou do ganso, que estão mais preocupados com a poupança dos bens do mosteiro do que com a sua natural avidez por comida, ou do papagaio que critica a prolixidade no Discurso VIII. Existem também casos em que as aves se aproximam mais da sua simbologia tradicional, quando as suas características positivas podem ser aproveitadas a bem da *prodesse*, como é o caso da pomba (caridosa e afável), do rouxinol (com a sua capacidade musical), do galo (atento e zeloso das suas protegidas), da andorinha (anunciadora da Primavera, sinónimo de bons augúrios) e da cegonha (alimento material e divino), como se pode observar pelo Quadro III, da correspondência das *Aves Ilustradas* com o *Tratado* de Jerónimo Cortés⁹⁹ (à exceção dos discursos III e IV para os quais não encontramos correspondência). A escolha do tipo de aves parece também fundar-se nas suas características físicas ou de comportamento, no caso do pavão cujas penas lembram olhos, do papagaio cujo discurso prolixo é utilizado como exemplo negativo ou a coruja pela sobriedade do “hábito” faz lembrar as religiosas (ou por, também, ser tida talvez como “religiosa”¹⁰⁰ por ser presença habitual nas torres das igrejas).

O universo ornitológico das *Aves Ilustradas* é constituído na sua maior parte por aves “nacionais” domésticas e canoras (com a exceção do papagaio, ave exótica, que no século XVIII já se teria tornado comum em Portugal, na corte e nas casas abastadas). Esta característica de proximidade, não só através das

⁹⁷ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VI, p. 72.

⁹⁸ CÉU, Soror Maria do - *Aves ilustradas...* Ed. Cit., VI, p. 72.

⁹⁹ CORTÉS, Jerónimo. - *Tratado de los animales terrestres y voláteis y sus propiedades*, Ed. Cit..

¹⁰⁰ CORTÉS, Jerónimo. - *Tratado de los animales terrestres y voláteis y sus propiedades*, Ed. Cit., p. 513.

representações das aves pintadas em azulejos, mas também da sua presença no dia a dia do convento tornaria mais presente a evocação emblemática do texto tornando-a mesmo “representável”, ou seja, seria natural que as religiosas se deparassem com o quadro real do galo com a porteira, do pavão com a prelada e assim sucessivamente. Seja por essa razão de proximidade representativa e evocadora, seja pelo facto da humildade das esposas de Cristo se bastar com aves próximas do quotidiano dos conventos (incluindo a águia, o pavão e a cegonha, apesar de uma dimensão simbólica mais *nobre*), o certo é que, no geral, a singeleza que representam são uma das características a nosso ver mais interessantes, neste aspeto, nas escolhas da autora, e que nos permitem concluir que apesar dessa simplicidade e a partir de significados tradicionais tão poderosos à época, Soror Maria do Céu consegue construir um esquema próprio de correspondências pleno de verosimilhança e originalidade.

A recurso à simbologia das aves na tradição emblemática em Portugal teve na obra de Frei João dos Prazeres, *Príncipe dos Patriarcas S. Bento, de Frei João dos Prazeres*, em dois tomos,¹⁰¹ um dos seus maiores expoentes. Um manuscrito incompleto do Tomo III¹⁰², com apenas quatro empresas, apresenta ainda na primeira delas, sem *pictura* mas com um espaço onde esta seria inserida mais tarde, a referência «Águia» e o lema «DICTANTE NATURA FEROR», ou seja, “eu deixo-me conduzir pela minha natureza”. Considerado “o primeiro livro de emblemas português a utilizar a estrutura tripartida (*inscriptio, pictura, subscriptio*), o *Príncipe dos Patriarcas* é talvez o único merecedor desse título”¹⁰³, e utiliza sobretudo aves mitológicas ou reais de forte carga simbólica como é o caso da fénix (“símbolo universal de ressurreição, imortalidade e renovação cíclica, desde cedo associado a Cristo”¹⁰⁴), do pelicano (símbolo da paixão e da

¹⁰¹ PRAZERES, Frei João dos (1683), *O Príncipe dos Patriarcas S. Bento. Primeiro tomo de sua Vida, discursada em empresas Políticas e Predicaveis pello Mto. Rdo. P. Pregador Geral Fr. João dos Prazeres Chronista da Religião deste Pay das Religioens Todas Natural da Cidade do Porto*, Lisboa, na Imprensa de António Craesbeeck. — [1690]. *O Príncipe dos Patriarcas S. Bento. Segundo tomo de sua Vida, discursada em empresas Políticas e Morais, pelo M. R. Padre Pregador Geral Frey Joam dos Prazeres, Chronista Mor da Congregação do mesmo Príncipe, natural da Cidade do Porto*, Lisboa, na Officina de Joam Galram, a custa da Congregação de S. Bento. Relativamente à simbologia das aves na obra de Frei João dos Prazeres consultar ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Abril 2012. In *Avanços em Literatura e Cultura Portuguesas. Da Idade Média ao Século XX*. Associação Internacional de Lusitanistas (AIL). Santiago de Compostela-Faro, 2012.

¹⁰² DIDIER, Lucília – *Emblemas e Literatura Emblemática na Ordem de S. Bento: Frei João dos Prazeres e o manuscrito incompleto do Tomo III de O Príncipe dos Patriarcas S. Bento*. In TAVARES, Pedro Vilas Boas TAVARES; OLIVEIRA, Fátima (coord). Atas do IV Seminário Internacional Ora et Labora Refojos de Basto: Natureza e meio natural na vida, linguagens e imaginário da vida monástica, Cabeceiras de Basto: Município de Cabeceiras de Basto, 2020, p.p. 165-188

¹⁰³ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Abril 2012. In *Avanços em Literatura e Cultura Portuguesas. Da Idade Média ao Século XX*. Associação Internacional de Lusitanistas (AIL). Santiago de Compostela-Faro, 2012. Obras citadas pela autora p. 63, Notas.ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 64.

¹⁰⁴ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 71.

ressurreição de Cristo¹⁰⁵), do pavão (na sua simbologia de ícone solar e símbolo de beleza e transformação¹⁰⁶), da garça-real (símbolo da regeneração vital¹⁰⁷), da cegonha (símbolo de piedade filial identificado com a justiça e misericórdia de Jesus¹⁰⁸) e da águia (rainha das aves, mensageira de Júpiter, associada ao Sol, símbolo de poder, força, persistência e amor)¹⁰⁹. Destas aves evocadas por Frei João dos Prazeres, apenas coincidem três - a águia, o pavão e a cegonha - e se a águia é talvez o símbolo mais utilizado na emblemática e coincide como símbolo de poder divino nas *Aves Illustradas*, já a cegonha é utilizada por Soror Maria do Céu como símbolo do alimento ou conhecimento divino e o pavão com a visão - vigilância da virtude e castidade do mosteiro - evocada pelos "olhos" que as suas penas ostentam. Curiosamente e a suportar a teoria de Isabel Morujão relativamente às *Aves Illustradas*, é possível encontrar as *picturae* e os *inscriptio* de vinte empresas de *O Príncipe dos Patriarcas S. Bento* pintadas em azulejos datados de 1713 e atribuídos a António de Oliveira Bernardes, existentes na Igreja de Nossa Senhora do Terço, pertencente ao antigo Mosteiro das Religiosas Beneditinas de Barcelos¹¹⁰.

A importância da capacidade de concretização e de visualização de conceitos da tradição da alegoria¹¹¹, desde o nascimento do primeiro mito, passando pela *ut pictura poesis* horaciana e confirmada ao longo dos tempos, teve um papel determinante na associação entre o *prodesse* e o *delectare* seiscentistas e na expressão alegórica barroca, nomeadamente no aspeto que particularmente nos interessa da nossa abordagem, a emblemática recuperada no Renascimento e amplamente difundida sobretudo a partir da obra fundadora do género, o *Emblematum Liber* de Andrea Alciato¹¹². Esta obra, escrita originalmente só com o mote e a glosa (epigramas com um título), sem a imagem ou gravura¹¹³,

¹⁰⁵ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 74-75.

¹⁰⁶ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 74.

¹⁰⁷ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 77-78.

¹⁰⁸ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 78.

¹⁰⁹ ARAÚJO, Filipa Medeiros - *O Alcance Simbólico das Aves nos Emblemas de Frei João dos Prazeres*. Ed. Cit., p. 79-83.

¹¹⁰ GARCÍA ARRANZ, José Júlio - *Unos Emblemata monásticos en azulejos: El programa jeroglífico de la iglesia conventual de Nossa Senhoras do Terço, en Barcelos (Portugal)*. Quintana: Revista del Departamento de Historia del Arte, vol. 17, 2018, pp. 191-213.

¹¹¹ AUGUSTO, Sara - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 64ss.

¹¹² Sobre a literatura emblemática em geral, a ampla bibliografia de referência e a receção dos *Emblemata* de Andrea Alciato em Portugal consultar a obra de MEDEIROS ARAÚJO, Filipa - *Verba significant, res significantur: a receção dos Emblemata de Alciato na produção literária do Barroco em Portugal*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2012. Tese de Doutoramento.

¹¹³ ALCIATO, Andrea (2003). *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Lion, 1549, Edición de Rafael Zafra, Edicions UIB. Introdução Pag. 16 e 17. "Una collección formada por 105 de tales composiciones,

que teria sido acrescentada pelo editor na sua primeira edição¹¹⁴, tendo Alciato instituído formalmente nas edições seguintes aquilo que ficou conhecido como emblemática¹¹⁵: um mote, uma imagem e uma glosa em verso, associando um tema, uma ideia e uma qualidade moral a uma referência da natureza, da mitologia, ou da vida social que se entranhou na cultura barroca e foi fonte de inspiração em todo o tipo de artes. O emblema contém em si, de alguma forma, uma materialização alegórica, codificada, simbólica e simultaneamente abstrata na sua potência sintética e concreta na sua capacidade de aplicação ilimitada.

Na verdade, o potencial imagético do emblema ou da empresa não está verdadeiramente na gravura, apesar desta fazer parte da sua estrutura tradicional, na sua forma mais perfeita, mas no conceito e no símbolo que lhe dá origem. Confrontando as diferentes edições dos emblemas de Alciato¹¹⁶ verificamos que enquanto algumas imagens se mantêm praticamente inalteradas outras apresentam em alguns casos diferenças notórias. É o caso, por exemplo, do Emblema 65, *Fatuitas*, que na edição de Veneza de 1546¹¹⁷ apresenta um mocho em primeiro plano e na edição espanhola de 1549¹¹⁸ ("La boberia", Pag. 235) este é praticamente impercetível ou inexistente apesar do mocho ser mencionado na glosa.

Mário Praz, sobre as origens da emblemática, defende o sincretismo entre

que Alciato había regalado y dedicado a su amigo Conrado Peutinger, fue publicada en Augsburg, al parecer sin su conocimiento, por el editor Steiner en 1531 con el título de *Emblematum Liber*. Fue este editor quien decidió ilustrar cada una de las composiciones con un pequeño grabado, dando lugar así a la estructura triple lema-pictura-epigrama, que desde entonces ha venido conociéndose como emblema. Ante el éxito de la obra, Alciato decidió hacer una edición, ahora formada por 113 emblemas, todos ellos ilustrados con grabados que - excepto los nuevos, claro está - repiten, con una manufactura más cuidada, los motivos empleados en la primera edición". A maior parte dos autores defende a interação entre a imagem e o texto. A este propósito ver DALY, Peter M. *The Emblem in Early Modern Europe: Contributions to the Theory of the Emblem*. London: Taylor & Francis Ltd, 2014. ; DALY, Peter M. ; MANNING, John - *Aspects of Renaissance and Baroque symbol theory, 1500-1700*. New York: AMS Press 1999.; GRAHAM, David - Piece out our imperfections with your thoughts': Lessons from the History of Emblem Studies", *Emblematica* 22 (2016c), p.1-42.

¹¹⁴ Sobre a questão da intenção de Alciato na inclusão das imagens na primeira edição dos *Emblemata* consultar o interessante estudo de KUSLER, Ágnes - *Marginalia to the Reconstruction of the Emblem-Concept of Alciato – The Legitimation of the Picturae*. In *Emblems and Impact Volume: Von Zentrum und Peripherie der Emblematis*, edited by HOEPEL, Ingrid; MCKEOWN, Simon (edit.), Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017, 321-376.

¹¹⁵ A maior parte dos autores defende a existência da articulação entre o texto e a imagem, a composição logoicónica

¹¹⁶ ALCIATO, Andrea (2003). *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*. Lion, 1549, Edición de Rafael Zafra, Edicions UIB. e ALCIATI, Andrea (1870) *Andree Alciati Emblematum Fontes Quatuor Namely, An Account Of The Original Collection Made At Milan, 1522, And Photo-Lith Fac-Similes Of The Editions, Augsburg 1531, Paris 1534, And Venice 1. Edição Facsimilada*.

¹¹⁷ ALCIATO, Andrea (1870) *Andree Alciati Emblematum Fontes Quatuor Namely, An Account Of The Original Collection Made At Milan, 1522, And Photo-Lith Fac-Similes Of The Editions, Augsburg 1531, Paris 1534, And Venice 1. Edição Facsimilada*.

¹¹⁸ ALCIATO, Andrea (2003). *Los Emblemas de Alciato, Traducidos en Rimas Españolas*, Lion, 1549, Edición de Rafael Zafra, Edicions UIB.

os conceitos de emblema e epigrama, o primeiro é a representação e o segundo é o conceito, sendo os termos complementares, já que muitos epigramas podem ser emblemas desde que incluam a representação, ou seja a *ekphrasis*¹¹⁹. Esta capacidade "ecfrástica" do conceito prescinde da imagem, através da representação visual construída com palavras. Por outro lado, Emanuele Tesauro, considera que a metáfora e a agudeza estão na origem do emblema e a empresa (ou divisa, considerada a mais perfeita agudeza de símbolo¹²⁰) que são metáforas simbólicas que comportam um tema - que pode estar contido no título ou *inscriptio*, mas que pode ser só sugerido à mente do recetor „impresso nella mente“ -, uma figura ou *pictura*, sem a qual o emblema não é perfeito mas pode ainda assim existir enquanto tal, e uma inscrição ou epigrama, a *subscriptio*, que tem duas partes, a primeira explica a parte material da figura, ou seja a história ou a fábula, e na segunda a parte, a intenção moral ou significado.¹²¹

Em conclusão, apesar de não existir na obra uma descrição ecfrástica e de não podermos considerar esta obra como um livro de emblemas ou, mais especificamente, de empresas, a estreita relação entre o discurso alegórico e a imagem latente sugerida pela descrição ou sugestão de um „quadro“ ou momento¹²² é por demais evidente nas *Aves Ilustradas*. Curiosamente a fonte

¹¹⁹ PRAZ, Mario - *Estudios de emblemática: imagenes del barroco*. Madrid: Ediciones Siruela, 1963, p. 24. “[...] los emblemas son por tanto cosas (representaciones de objetos) que ilustran un concepto; los epigramas son palabras (un concepto) que ilustran objetos (tales como una obra de arte, una ofrenda votiva, una tumba). Los dos términos son pues complementarios, tanto es así que muchos de los epigramas recogidos en la Antología Griega, escritos originalmente para estatuas, son a todos los efectos emblemas con otro nombre. La palabra emblema fue inventada por Alciato, que la tomo de las Anotaciones ad pandectas de F. Budé, en donde significaba “trabajo de mosaicos”: en este mismo sentido fue utilizado el término “emblematura” por F. Colonna en su *Hypnerotomachia*, la cual tuvo gran influencia en el origen y la afición a los emblemas. Emblema y epigrama representan, pues, dos modos diferentes de concebir la misma *technopaegnon*; y el punto de vista representacional implicado por la palabra “emblema” (la contrapartida del punto de vista literario implicado por el “epigrama”) fue adoptado por Andrea Alciato bajo la influencia de los jeroglíficos egipcios”.

¹²⁰ TESAURO, Emanuele *Il Cannocchiale Aristotelico o sia idea dell'arguta e ingenua elocutione che serve à tutta l'arte oratória lapidaria e simbolica esaminata co' principij del divino Aristotele*, Turim, Bartolemeo Zavatta, 1670. p. 636ss.

¹²¹ TESAURO, Emanuele, *Il Cannocchiale Aristotelico o sia idea dell'arguta e ingenua elocutione che serve à tutta l'arte oratória lapidaria e simbolica esaminata co' principij del divino Aristotele*, Turim, Bartolemeo Zavatta, 1670. p. 122

¹²² AUGUSTO, Sara - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*. E. Cit., p. 83-84. “A descrição constitui uma ds funções essenciais na narração, implicando uma relação que pode ser uma obra de arte, mas que implica um tratamento artístico já operado noutra sistema simbólico e semiótico que não o da linguagem. Situa-se assim no domínio de uma cultura eminentemente retórica, onde a riqueza das palavras se torna veículo de um processo que pode ser muito mais amplo, implicando uma leitura específica, comentário ou meditação. Por outro lado, de uma forma que a torna particularmente produtiva e eficaz, a écfrase pode descrever obras imaginárias intensificando e contribuindo para a representação de mundos bem determinados. (...) A écfrase ganha, contudo, maior espaço e significado nas novelas exemplares e morais e, sobretudo, nas novelas alegóricas. Neste último género, onde a fantasia tomou conta do universo diegético e os espaços e as personagens remetem sistematicamente para um segundo sentido, a descrição ecfrástica do imaginário, multiplicando-se em pormenores, sem perder de vista a integração numa imagem alegórica mais ampla, assume-se como procedimento habitual. (...) No mundo barroco, dominado pela aparência e pela metamorfose, o engenho e a agudeza derivam e inventam novos significados, fundandos em pequenos detalhes, mas ainda assim extremamente convencionais. O efeito da

mais relevante do conceito incipiente que Andrea Alciato tinha do emblema é uma carta sua a Francesco Calvo de Janeiro de 1523, anterior à publicação do *Emblematum Liber* de 1531, em que se refere à conceção da ideia do seu livro salientando a componente visual descritiva do texto:

*(...) compilei um pequeno livro de epigramas ao qual dei o título de "Emblemata", no qual em cada epigrama descrevo algo que é retirado da história ou da natureza que pode significar algo refinado [elegans], e do qual artistas, ourives, e ferreiros podem modelar (conceber) o tipo de objetos a que chamamos distintivos [scuta] e que podemos prender aos nossos chapéus e usar como insígnias, tal como a âncora de Aldus, a pomba de Frobenius ou o elefante de Calvo (...).*¹²³

A imagem latente no conceito inerente à descrição visual do texto, com a carga simbólica que as aves possuem na tradição emblemática e simbólica, traz um outro sentido à palavra "ilustradas" e poderá inserir esta obra numa tipologia atípica da literatura (proto-)emblemática, "que não apenas a dos Avisos (como se deduz do título) ou das fábulas ou dos contos de proveito ou exemplo."¹²⁴ conforme bem salientou Isabel Morujão, apesar de não haver uma referência expressa a esse respeito, dada a inexistência de prólogo ao leitor. Igualmente, a existência de uma gravura ou desenho, ou ainda o assumir paratextual da sua caracterização de género, não são condições obrigatórias para o assumir da qualidade de livro de emblemas, já que o *Reino da Babilónia* (1749), de Soror Madalena da Glória, expressamente não menciona tratar-se de um livro de emblemas, existindo mesmo "exemplares dessa mesma edição de 1749 que não apresentam sequer as gravuras com a "inscriptio"¹²⁵, nem existe qualquer prólogo ao leitor, em contexto paratextual, que institua qualquer convenção de leitura.

écfrase na ficção alegórica assenta nesta convencionalidade, ou seja, na existência de uma linguagem simbólica partilhada pelas diversas artes e reconhecível entre elas. Desta forma, a profunda interligação entre pintura (podendo ampliar-se às outras linguagens artísticas) e a literatura facilitam o reconhecimento de referentes reais possíveis para determinadas descrições das narrativas, como também determinadas obra de arte encontram rápida correspondência em passagens ficcionais."

¹²³ KUSLER, Ágnes - *Marginalia to the Reconstruction of the Emblem-Concept of Alciato*. Ed. Cit., p. 324-325. „These past Saturnalia, in order to gratify the noble Ambrogio Visconti I put together a little book of epigrams to which I gave the title 'Emblemata', for in each epigram I describe something which is taken from history or from nature and can mean something which is taken from history or from nature and can mean something refined [elegans], and from which artists, goldsmiths, metalworkers, can fashion the kind of objects which we call badges [scuta] and which we can attach to our hats and use as trade-marks [insignia], like Aldus' anchor, Frobenius' dove or Calvo's elephant which is in a labour so long and gives birth to nothing." (tradução portuguesa da autora)

¹²⁴ MORUJÃO, Isabel - *Emblemas e Problemas em Aves ilustradas em avisos*. Ed. Cit., p. 283.

¹²⁵ MORUJÃO, Isabel - *Emblemas e Problemas em Aves ilustradas em avisos*. Ed. Cit., p. 285.

Se excetuarmos o Discurso I que inclui uma introdução que institui a convenção alegórica de leitura – a águia e o sol - (ela própria passível de ser associada a uma divisa ou empresa) todos os catorze quadros apresentam a mesma estrutura: a breve identificação de uma ave inserida num *quadro* e associada a uma função, o lema implícito que consiste em valores e simbologias e um comentário amplamente desenvolvido em prosa e em verso nos discursos, que geralmente são a explanação ou a exortação de uma qualidade ou virtude. Todos os elementos estão presentes, em essência, conceito ou ideia, quisesse a autora estruturá-los de forma a inserir a obra na mais legítima tradição da literatura emblemática.

QUADRO I
 DIMENSÃO EMBLEMÁTICA E SIMBÓLICA EM AS AVES *ILLUSTRADAS*

DISCURSOS	IMAGEM	DIÁLOGO AVISO EXPLANAÇÃO	SIMBOLOGIA TRADIÇÃO EMBLEMÁTICA ¹²⁶ (que pode ser aplicada às <i>Aves Ilustradas</i>)	SIMBOLOGIA NAS AVES ILLUSTRADAS CONCEITO (ou conjunto de conceitos)
DISCURSO I (Introdução) A Águia e o Sol.	“;Ilustradas pela águia sua Rainha, que bebe luzes na esfera do Sol,” (p.1)	“se atreveraõ a dar documentos aos homens”(p.1)	Sol como símbolo da renovação cristã. Pensamento orientado para Deus. A vida virtuosa. Força. O agradecimento a Deus. A vida virtuosa.	Sabedoria Divina.
DISCURSO I O Pavão à Prelada.	“Passeava uma Prelada pela sua cerca quando nesta se encontrou com um pavão,” (p. 1-2)	“Pavão, queres dar-me os teus olhos para vigiar o meu mosteiro?”(p. 2-12)	Vigilância. Valorização das virtudes próprias. Humildade. Pudor.	Vigilância, castidade e virtude. Inspiração divina. Auto-avaliação. Fidelidade a Deus. Amor, misericórdia e prudência.

¹²⁶ GARCÍA ARRANZ, José Julio - *Symbola et emblemata avium...* Ed. Cit. p. 746-752.

<p>DISCURSO II A Andorinha á Vigária da Casa.</p>	<p>“Em a mesma manhã, e em os mesmos claustros sahia da sua cela a segunda Prelada daquele mosteiro, quando o enfadonho canto das andorinhas saudava ao sol” (p. 13)</p>	<p>“Manday callar as Freyras e deixay cantar as aves” (p.13-26)</p>	<p>Eloquência. Arrependimento dos pecados. Engenho como superação das limitações. Discórdia entre os semelhantes.</p>	<p>Silêncio, união e paz. Vigilância na execução das obrigações. Recusa da maledicência.</p>
<p>DISCURSO III A Chamariz á Vigária do Coro.</p>	<p>“Em o illustrissimo dia para as aves desde a sua janela, achando-a ainda recolhida, falava assim uma Chamariz á Vigária do Coro: (p. 27)</p>	<p>“Levantaivos, Senhora, que já venho de chamar as aves, para que louvem a seu Creador, e agora vos chamo para que louveis a vosso Deus:” (p. 27)-38</p>	<p>Neste caso, a alusão é relativa ao nome Chamariz (a que chama, atrai, avisa ou desperta) e á característica de canto repetitivo e prolongado da ave.</p>	<p>Vigília e despertar para a vida espiritual. Virtude Oração. Respeito. Temperança. Justiça. Afabilidade.</p>
<p>DISCURSO IV O Pintassilgo á Mestra das Noviças.</p>	<p>“Continuavaõ as aves em sua missaõ com avisos em as officinas: entrou hum pintasirgo em o Noviciado, aonde achou a Mestra regando um craveiro (...) tirou as ervinhas (...) dahi passou a encanniçalo (...) mudou de lugar para que mais de pressa ograsse o beneficio do sol (...) o defendeu de huma abelha,” (p. 39)</p>	<p>“Norey, senhora o grande cuydado com que beneficiais esta planta, e me lembrou o como aquele Mestre dos Pregadores, (...), que trateis as vossas Noviças assim como tratais ao vosso craveiro;” (p. 39-54)</p>	<p>Reforço da virtude perante as adversidades. Humildade. Austeridade. O engenho promovido pela necessidade.</p>	<p>Obediência e disciplina. Virtude e vigilância constante.</p>

<p>DISCURSO V O Pardal á Madre das Confissões.</p>	<p>“Fez o pardal seu ninho em huma arvore vizinha á janella de certo confessorario a tempo, que nelle entrava a religiosa, que administrava aquelle officio, e dizia enfadada: Perdoe Deus a quem me oribgou a sofrer a impertinência de Frades” (p. 55)</p>	<p>“Senhora, não cuydeis em que saõ Frades, cuydai só em que saõ Sacerdotes, e assim achandovos indigna de servillos, vos achareis capaz de tollerellos,” (p.55-60)</p>	<p>Inconformidade com a própria condição. Peregrinação.</p>	<p>Humildade, respeito e tolerância.</p>
<p>DISCURSO VI O Rouxinol ás Sacristãs.</p>	<p>“Entrava pelo coro a Sacristã mór com as suas companheyras, e huma lhe dizia: Vós, senhora, honrais este officio, Aqui um roxinol, que sobre uma roseira, que fazia cortina à janella do coro, deyxou de cantar á rosa para responder á Freyra.” (p.61)</p>	<p>“Reparay, o como falais, que vós outras não honrais o officio: o officio he o que vos honra a vós;” (p. 61-80)</p>	<p>Eloquência, Predicação. Poesia. A educação dos padres. A solidão como meio eficaz de comunicação com Deus.</p>	<p>A guarda e a conservação do templo de Deus (mosteiro). Dignidade e magnificência da Igreja.</p>

<p>DISCURSO VII</p> <p>O Galo á Porteira.</p>	<p>“Ao abrir da porta vendo a Porteira hum gallo, que cantava em o patio, disse: Este gallo me acompanha em as madrugadas:” (p. 81)</p>	<p>“Senhora, (...), em as auroras, em as manhas, e em as tardes, não das aves brutas, não das creaturas racionais vos haveis de acompanhar, mas somente do que dirão de v’so em este officio.” (p.81-87)</p>	<p>Vigilância. Custódia. A força perante o vício. Perseverança. Gratidão a Deus.</p>	<p>Zelo e decoro na guarda da casa de Deus (mosteiro). (Recato das noviças e discrição).</p>
<p>DISCURSO VIII</p> <p>O Papagaio à Rodeira.</p>	<p>“Entrou a Rodeyra para a sua officina com hum daqueles passaros, que ao campo furtarão o verde, ás rosas o encarnado, e ao homem a voz.” (p. 88)</p>	<p>“Calay, porque estamos na roda, que para esta só he quem falla pouco, (...) aonde se ha de saber que só ha pé para servir, e não ha voz por conversar;” (p. 88-96)</p>	<p>Disciplina como meio de adquirir sabedoria. Serviço a Deus. Vigilância. Prolixidade na imitação das palavras.</p>	<p>Discrição, recato e caridade para com o próximo. Crítica da Prolixidade. Justiça da providência divina.</p>
<p>DISCURSO IX</p> <p>A Pega à Escrivã.</p>	<p>“Passeava huma pega o claustro a tempo, que a Escrivã do mosteiro vendo-a, dizia para outra Religiosa: Esta pega me furtou hontem hum tostaó de hus trocos, que alli tinha da comunidade, e lhe achey muyta graça.” (p.97)</p>	<p>“Pouca graça tendes vós, respondeo a pega, quando a achais a quem furta o que está por vossa conta; (...) a vossa obrigação não só he de conservar mas de adquirir;” (p. 97-104)</p>	<p>Adaptação às circunstâncias. Superação das dificuldades por meios próprios. Logro.</p>	<p>Justiça e boa administração dos bens do mosteiro.</p>

<p>DISCURSO X</p> <p>A Rola à Celleireira.</p>	<p>“Continuavaõ as aves em a sua missão em os claustros, quando a Celleireira vinha do forno, (...) Entrou em o celleiro a dita official, e achou huma rola comendo em o trigo: Não bastaõ, disse ella, as formigas, mas tambem as rolas?” (p. 105)</p>	<p>“E vós, respondeo a rola, não bastais nem opara as rolas, nem para as formigas; se tiverdes cuydado com a porta , não entraraõ as rolas, se o tiverdes com o celleiro, naõentraraõ as formigas.” “(…) que cada graõ da communidade, que perdeis, he huma perola que furtais; para o valor he trigo, para o vosso encargo he perola: tendes a obrigação de o guardades como thesouro, ainda que o vejais como paõ;” (p.105-114)</p>		<p>Gestão do alheiro (celeiro) como se do próprio fosse.</p>
<p>DISCURSO XI</p> <p>O Ganso à Provisora.</p>	<p>“Em a provisoria se queixava a official daquelle officio de que lhe esperdiçavaõ os adubos; quando lhe respondeo um ganso, que alli estava; seria para sacrificio de alguma ceya:” (p.115)</p>	<p>“Nem os mandeis esperdiçar, nem prohibir, que tão maõ he o diminuto, como o superfluo, e porque melhor o advirtais , ouvi a obrigação do vosso officio.” (p. 115-127)</p>	<p>Vigilância. Denúncia da negligência. Fidelidade. Perseverança. Avidez.</p>	<p>Sustento material e prevenção da gula. Temperança e boa administração</p>

<p>DISCURSO XII</p> <p>A Pomba à Enfermeira.</p>	<p>“Da enfermaria sahia a enfermeira, arguida de outra, e lhe respondia; A minha obrigação he assistir ás doentes. Aqui lhe respondeo huma pomba, que desceo do telhado, e chegou a ouvilla:” (p. 128)</p>	<p>“E porque melhor conheceis, senhora, que he esta a vossa obrigação, vos dignai de ouvirme estas verdades tão claras como a minha cor, tão candidas como a minha natureza.” (p.128-138)</p>	<p>Paz interior. Fidelidade à Fé. Simplicidade. Inocência. Sinceridade. Conduta correta. Pureza. Doçura no amor. A recusa das tentações do maligno.</p>	<p>Humildade, misericórdia e paciência. Compaixão e amor pelo próximo</p>
<p>DISCURSO XIII</p> <p>A Cegonha à Refeitoreira.</p>	<p>“Do telhado da mesma officina baxou huma cegonha até á janella a tempo, que a Refeitoreira negava hum livro dos que no refeitório se lem, a huma Religiosa, que lho pedia; aqui em virtude do dia lhe deo a ave estes avisos.” (p. 139)</p>	<p>“Senhora, livros taes não se negaõ, antes se offerecem; (...) Das letras de um livro espirital podeis tirar tres SSS, que não tem preço, S de santa, S de solícita, S de sabia;” (p. 139-149)</p>	<p>Gratidão. Justiça ~ Piedade. Religiosidade. Paciência perante as adversidades.</p>	<p>Alimento espiritual é mantimento da alma.</p>
<p>DISCURSO XIV</p> <p>A Coruja à Roupeira.</p>	<p>“Em a sua officina administrando a Roupeira o seu officio, dizia: Daqui tome cada qual o que lhe toca. (..) lhe respondeo huma coruja que a seguio (...)” (p. 150)</p>	<p>“O que toca a cada qual, (...) he a sua roupa muy rica de asseyo e mui pobre de curiosidade.” (p. 150-162)</p>	<p>Prudência. Paciência ante as dificuldades. Vigilância. Moderação.</p>	<p>Asseio e Simplicidade. Brio e Dignidade,</p>

QUADRO II
 CORRESPONDÊNCIA DE AS *AVES ILLUSTRADAS*
 COM AS FÁBULAS DE ESOPO

		FÁBULAS DE ESOPO ¹²⁷
DISCURSO I (Introdução) Águia e o Sol.		Fábula XXII - Da Águia & da Raposa Fábula XXVII - Da Águia, & da Corexa (Grou)
DISCURSO I O Pavão à Prelada.	Conto Casamento do Sol Águia (referência alegórica)	Fábula XVI - De Juno & o Pavão Fábula XXXVIII - Da Gralha com os Pavoens Fábula XIII - Casamento do Sol Fábula XXII - Da Águia & da Raposa Fábula XXVII - Da Águia, & da Corexa (Grou)
DISCURSO II A Andorinha á Vigária da Casa.		Fábula V - Da andorinha e & outras aves Fábula XC - Da Cegarrega (Cigarra) e da Andorinha
DISCURSO III A Chamariz á Vigária do Coro.	Águia (referência alegórica)	Fábula XXII - Da Águia & da Raposa Fábula XXVII - Da Águia, & da Corexa (Grou)
DISCURSO IV O Pintassilgo á Mestra das Noviças.	Apólogo das abelhas e da águia	Fábula XXII - Da Águia & da Raposa Fábula XXVII - Da Águia, & da Corexa (Grou)
DISCURSO VI O Rouxinol ás Sacristans.	Conto do Galo que achou huma perola Águia (referência alegórica)	Fábula XLIV - Do Falcão e Rouxinol Fábula I - O Galo, & da Pérola Fábula XXII - Da Águia & da Raposa Fábula XXVII - Da Águia, & da Corexa (Grou)
DISCURSO VII O Gallo á Porteira.		Fábula I - O Galo, & da Pérola Fábula XXIII - Do Galo, & da Raposa
DISCURSO XII A Pomba á Enfermeira.		Fábula XXI - Das Pombas com o Falcão
DISCURSO XIII A Cegonha á Refeitoreira.		Fábula XXXVII - Da Cegonha e Raposa

¹²⁷ VIDIGUEYRA, Manuel Mendes de (1643) - *Vida e fabulas do insigne fabulador grego Esopo : de novo juntas, & traduzidas com breves applicaçoens moraes a cada fábula* - Em Lisboa : por Antonio Alvarez Imp. DelRey N.S.

QUADRO III
 CORRESPONDÊNCIA DE AS *AVES ILLUSTRADAS* COM O TRATADO
 DE JERÓNIMO CORTÉS

<i>AVES ILLUSTRADAS</i>	TRATADO	DESCRIÇÃO ¹²⁸
DISCURSO I (Introdução) A Águia e o Sol.	Capitulo I Águia (p.397)	“El Aguila, es sobre todas las Aves, y es Reyna y señora de todas ellas, cuya vista es muy aguda, y fuerte, tanto que se pone a mirar el cuerpo, y rayos del Sol, de hito en hito, con tanta firmeza y constancia.” (p.397)
DISCURSO I O Pavão à Prelada.	Capítulo XX Pavão (p. 496)	“El Pavon es ave hermosissima y ella propria se huelga de serlo por extremo, tanto que si la miran sin decirle algo de alabanza, se entristece, y si ve que la alaban, ò conoce, que se huelgan de mirarla, entonces con grande recreo estende sus alas, y su cola, haciendo della un circulo muy hermoso, y perfecto e andase paseando, gallardo, brioso, y muy ufano;” (p. 496)
DISCURSO II A Andorinha á Vigária da Casa.	Capítulo XIII Andorinha (p. 480)	“La Golondrina es ave muy benigna, afable, y grata, a los ojos de los hombres, con tres diversos, y extremados colores, que representan la castidad, penitencia e caridad, que son el blanco de los pechos, el negro de las alas, y el colorado del cielo. Esta avecita es anunciadora del buen tempo, y Primavera, a la qual despierta, y combida a los hombres luego de mañana par alabar a su Criador, como ella.” (p. 480)
DISCURSO V O Pardal á Madre das Confissoens.	Capítulo XXV Pardal (p.511)	“Los Paxaros, ò Gorriones, son aves astutas y traidoras, y amigas el Poblado, crian en los agujeros del texado, porque siempre recelam de enemigos, y no se fian al descubierto.” (p.511)

¹²⁸ CORTÉS, Jerónimo - *Tratado de los animales terrestres y voláteis y sus propiedades*, Ed. Cit..

DISCURSO VI O Rouxinol ás Sacristans.	Capítulo VII Rouxinol (p.430)	“Finalmente son estas Aves Ruyseniores tan amigissimas de musica y cantos suaves, y delicados, que se van acercando al que tañe, o canta, y se estan deshaziendo cantando, y gorgeando, (...)” (p.431)
DISCURSO VII O Gallo á Porteira.	Capítulo IX Galo (p. 450)	“Estre las ave domesticas, y campestres, el gallo, sigum parece, es el mas vigilante y madrugador de todas ellas, y es lo tabto, que por solo ahuyentar el sueño, y quedar en la noche muy despierto, bate reicamente sus alas, hiriendo con ellas su cuerpo. Esta vigilancia. Y cuidado natural, procede, y nace por ser tan zeloso y cuidadoso de sus encomendadas, tanto que no sufre que nadie a ojo vistas le toque alguna dellas (...)” (p. 451)
DISCURSO VIII O Papagaio á Rodeira.	Capítulo VII Papagaio (p. 434)	“(…) y es tan amigo del aspecto virginal, que puesta una doncella bien compuesta, y aderezada de rostro delante de el, gorgea, habla, y haze dos mil monerías, holgandose en extremo de verla.” (p. 435)
DISCURSO X A Rola á Celleireira.	Capítulo XVIII Rola (p. 492)	“La Tortolilla es Ave de su naturaleza muy solitaria, continente y amiga del desierto, huyendo siempre del trato, y conversacion humana, al contrario de la Paloma, que ama y busca la compañía de los hombres, viviendo y criandose blanda e amorosa entre ellos.” (p. 492) (Fidelidade conxugal, comparada à mulher honesta e honrada. (p. 492)).
DISCURSO XI O Ganso á Provisorá.	Capítulo V Gansos (p.425) (Ocas o Ansares)	“Los Ansares tiene nel mal del Cochino, que siempre gruñen, y assi ellas nunca callan, y las que son indomitas, y viven en su libertad, siempre andan de aquí para allí, volando e vociferando.”(p.425)
DISCURSO XII A Pomba á Enfermeira.	Capitulo II Pomba (p. 409)	“(…) al contrario de la Paloma, que ama y busca la compañía de los hombres, viviendo y criandose blanda e amorosa entre ellos.” (p. 492)
DISCURSO XIII A Cegonha á Refeitoreira.	Capítulo XXIV Cegonha (p. 508)	“Escriven de las Cigüeñas que quando el padre, y madre son viejos se quedan en el nido, en donde criaran a sus hijos, y allí los mantienen, hasta que acaben la vida, porque son aves muy agradecidas, y de mucho conocimiento.” (p.509)

DISCURSO XIV A Coruja á Roupeira.	Capítulo XXVI Coruja (p. 513)	“El Buho es ave nocturna, y religiosa (...) y no parece de dia, a causa de tener los ojos tan claros, y grandes; por loque la luz del Sol se los perturba, y no puede ver. Dizse religiosa, porque sempre anda visitando las Iglesias, solicitando las lamparas, por beberse el azeyte.” (p. 513)
--	----------------------------------	---

Artigo recebido para publicação em 01/10/2023

Artigo aceite para publicação em 02/12/2023

DIVAS NO CONVENTO? CANTORAS E ORGANISTAS NO CONVENTO DE SANTA CLARA DO PORTO (SÉCULO XVIII)

ROSA MARÍA SÁNCHEZ SÁNCHEZ
CITCEM - UNIVERSIDADE DO PORTO

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30a6>

rosabx@gmail.com

RESUMO: O presente artigo é um resultado parcelar e preliminar, que surge na sequência de um projeto de investigação dedicado ao estudo das práticas musicais nos conventos femininos do norte de Portugal entre os séculos XVI e XIX.

Neste caso particular são abordados diversos aspetos relacionados com a atividade musical das religiosas do convento de Sta. Clara do Porto, onde cantoras e organistas recebiam recompensas de diverso teor pelo seu desempenho musical, que tinha como objetivo enaltecer as celebrações do calendário litúrgico.

PALAVRAS-CHAVE: mosteiros; freiras; música; canto; práticas musicais.

ABSTRACT: This article is a partial and preliminary result, which arises following a research project dedicated to the study of musical practices in female convents in northern Portugal between the 16th and 19th centuries. In this particular case, several aspects related to the musical activity of the nuns of the convent of Santa Clara do Porto are addressed, where singers and organists received rewards of different content for their musical performance, which aimed to enhance the celebrations of the liturgical calendar.

KEYWORDS: monasteries; nuns; music; singing; musical practices.

O conteúdo deste trabalho é um resultado parcelar do nosso projeto de investigação pós-doutoral, cujo objetivo principal visa reconstituir a paisagem histórica sonora do norte de Portugal durante a época Moderna. Neste horizonte ganham particular relevância três contextos sonoros distintos mas interligados: a atividade das capelas musicais de Porto e Braga e da Colegiada de Guimarães; a atividade musical desenvolvida nos conventos e mosteiros da região; o labor dos compositores do norte, cuja atividade abrangia, também, o ensino da música (dentro e fora do contexto religioso), a organização de eventos musicais, como mestres de cerimónias e o desempenho das funções inerentes ao cargo de Mestre de Capela.

À primeira vista, para os menos entendidos na matéria, a atividade musical no contexto conventual estaria apenas circunscrita ao canto, monofónico ou

polifónico, como forma de louvar a Deus durante as celebrações do calendário litúrgico, acompanhado, esporadicamente, pelo órgão, sobretudo se se tratasse de conventos femininos, onde o rigor da clausura reprimia, à partida, qualquer tipo de manifestação artística que ultrapassasse os limites permitidos pela Regra e pelos ministros das respetivas Ordens. Porém, tudo indica que esta situação não corresponde inteiramente à verdade. Uma análise às diversas fontes disponíveis, mais particularmente aos livros de contas, de receita e despesa, de entradas e profissões de apontamentos e memórias, assim como aos contratos de dote, revelou logo desde o início a existência de práticas musicais regulares, apoiadas em certas estruturas de organização destinadas a providenciar momentos musicais em todos os eventos do calendário litúrgico. Estas estruturas compreendiam uma espécie de organigrama de cargos especificamente musicais, com responsabilidades bem definidas e pelas quais as religiosas eram compensadas, quer monetariamente quer com géneros alimentares. Estas gratificações eram os denominados “mimos”. Os cargos, em ordem decrescente de importância, eram os seguintes: Mestra de Capela, Regente do Coro, Vigária do Coro, Cantor-amor, cantoras, organistas e outras «músicas e tangedoras», como por exemplo, harpistas, violinistas, violoncelistas e tangedoras de monocórdio, cravo e/ou baixão. Deste modo, para algumas religiosas, a música adquiria um carácter profissionalizante, exercida em paralelo com as suas obrigações como esposas de Cristo e, em última instância, para louvar a Deus.

Até ao momento foi possível verificar este tipo de atividade em diversos conventos femininos do norte de Portugal, como por exemplo, os mosteiros beneditinos de São Salvador (Braga), Santa Ana (Viana do Castelo) e Santa Escolástica (Bragança) ou os conventos franciscanos de Monchique (Porto) e de Santa Clara, em Vila do Conde. No caso particular do Porto, são três as instituições que evidenciam uma atividade musical constante e bastante regular: o mosteiro de São Bento da Avé Maria e os conventos franciscanos de Monchique e de Santa Clara, que disputavam as preferências do público, especialmente nas grandes celebrações do calendário litúrgico, como são o Natal e a Quaresma, em que o público acudia a este ou aquele convento para se deleitar com o desempenho das suas “divas” prediletas.

A documentação conservada começa a ser mais copiosa a partir das últimas décadas do século XVII e vai até as primeiras décadas do século XIX, o que indica uma atividade crescente das práticas musicais. Não significa, porém, que não tenham existido em épocas anteriores. De facto, encontramos alguns indícios em fontes documentais do final do século XV e também do XVI, no entanto, apresenta-se bastante dispersa e, em alguns casos, em mau estado de conservação, não permitindo desvendar a totalidade da informação contida no

documento. No caso particular que aqui nos ocupa, a atividade musical do convento de Santa Clara do Porto experimentou, efetivamente, um crescendo, que se intensificou ainda mais a partir de 1780, quando as religiosas começaram a contar com a colaboração do prolífico compositor português António da Silva Leite (1759–1833), que foi também professor de música de algumas das religiosas do convento¹.

Como reagiam os superiores da Ordem a este gosto aparentemente exacerbado pela atividade musical, que parecia afastar-se cada vez mais do estipulado pela Regra e pelas Constituições, assim como pelas prerrogativas de Trento? As religiosas recebiam constantes chamadas de atenção neste sentido que parecem ter surtido pouco efeito. Os ministros da Ordem tinham a difícil tarefa de encontrar um equilíbrio adequado entre aquilo que estaria musicalmente de acordo com o espírito da Ordem, neste caso franciscana, e com o religiosamente correto, articulando estes aspetos com as potencialidades musicais das religiosas e com o progressivo desenvolvimento teórico e instrumental que se verificava ao longo do tempo. Esta tentativa de restringir as manifestações artísticas tinha como consequência imediata a repressão do talento artístico das religiosas, que ficavam proibidas de dançar sem véu, de tocar ou tanger outro instrumento que não fosse o órgão e de cantar melodias excessivamente agudas.

O Concílio de Trento foi muito sucinto em relação à música, deixando de lado qualquer carácter especificamente técnico e concentrando-se apenas no modo de celebrar a missa, sem, no entanto, proibir a polifonia ou a imitação de modelos profanos, numa época em que a imitação começava a substituir paulatinamente o *Cantus Firmus*. Basicamente, as suas recomendações sintetizam-se no seguinte cânone:

Todas as coisas deverão, na verdade, ser ordenadas por forma que as missas, quer celebradas com canto quer sem canto, cheguem tranquilamente aos ouvidos e aos corações dos que as escutam, quando tudo é executado com clareza e ao ritmo certo. No caso das missas que são celebradas com canto e com órgão, não deverá permitir-se a presença de qualquer elemento profano, mas apenas hinos e louvores a Deus. Qualquer conceção do canto em modos musicais deverá destinar-se, não a dar ao ouvido um vão prazer, mas a permitir que as palavras sejam claramente entendidas por todos e, assim, os corações dos ouvintes sejam tomados pelos desejos das harmonias celestiais, na contemplação da beatitude

¹ António da Silva Leite foi Mestre de Capela da Sé do Porto, Mestre de cerimónias da cidade, compositor prolífico e professor de música, autor do *Estudo de guitarra, em que se expõem o meio mais fácil para aprender a tocar este instrumento*. Porto, na Oficina tipográfica de António Álvarez, 1796. Veja-se: BESSA, Rui Manuel Pereira da Silva – *António da Silva Leite: criatividade e “moda” na música romântica portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008. Tese de Doutoramento.

dos eleitos [...]².

Condensava-se assim uma conceção religiosa da música e dos deveres dos seus intérpretes, com base num objetivo único: louvar a Deus.

Muito antes das prerrogativas tridentinas, o fundador da Ordem franciscana estabelecia na sua Regra Primeira que «os clérigos digam o Ofício Divino com devoção diante de Deus, não se prendendo com a melodia da voz, mas com a consonância da mente»³. O mesmo recomendava a Regra de Santa Clara, aprovada por Inocêncio IV em 1253. Tanto a Regra como as posteriores *Constituições* estipulavam a presença obrigatória de todas as religiosas no Coro durante a récita do Ofício Divino. Apesar de tudo, parece que as religiosas de Santa Clara nem sempre marcavam presença no Coro, preferindo levar as manifestações musicais para outros locais do convento, nomeadamente, o locutório, onde, aparentemente, podiam gozar de uma maior liberdade interpretativa, assim como de uma audiência mais diversificada. Este tipo de comportamento não agradava aos ministros provinciais, o que deu origem a diversas admoestações e repetidas chamadas de atenção. Para ilustrar este facto, podemos referir, por exemplo, o Livro de provisões do convento, onde encontramos comentários como o de Fr. João do Espírito Santo, que constatou que «o convento é fonte de escândalo permanente»; ou o de Fr. António de São Tomás, que considerava as religiosas de Santa Clara «pouco acauteladas [...] sem toalhas nem véus falando delas desentoadamente e cantando e tangendo»⁴. No mesmo conjunto de documentos podemos constatar a preocupação do ministro Provincial, Fr. Francisco de Sta. Teresa, quando alega ter sido informado por vários mosteiros de que se convidavam músicos de fora para celebração de algumas festas e profissões de noviças, de onde resultavam «muitas ofensas a Deus». Neste sentido, o Provincial desautorizou a presença dessas pessoas nas respetivas igrejas.

Em muitos casos, estes “intrusos” eram religiosos do convento masculino de São Francisco, como se pode verificar, por exemplo, num dos livros de contas do convento, que regista o seguinte pagamento: «Demos aos músicos de S. Francisco meia moeda de ouro, 2\$400reis»⁵. No mesmo sentido, as

² Citado in: GROUT, Donald J.; PALISCA, Claude V. - *História da Música Ocidental*. Lisboa: Gradiva, 1994, p. 285.

³ Citado in FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-1780)*. Porto: Arquivo Distrital e Câmara Municipal do Porto, 1992, p. 19.

⁴ Citado in FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do século XVIII (1730-1780)*. Porto: Arquivo Distrital e Câmara Municipal do Porto, 1992, p. 260. A autora encontrou esta informação num documento intitulado “Usos e obrigações que se devem satisfazer em certos dias do ano”, cx. 60, fl. 5v e 6.

⁵ ARQUIVO DISTRITAL DO PORTO – *Convento de Santa Clara*, maço 8, documento 59, fl. 3v. A entrada corresponde ao mês de setembro de 1807, o que vem provar que a colaboração de músicos externos se manteve ao

Constituições eram claras, proibindo «que as religiosas, nos locutórios não tanjam harpas, violas, ou outros instrumentos cantando músicas profanas, nem bailem nem dancem, ainda que seja com os seus hábitos por ser isto contra a modéstia religiosa»⁶. O mesmo texto recomenda ainda a prática do canto-chão para o Ofício Divino, por ser simples e uniforme, rejeitando o canto d'órgão e o contraponto. Porém, sempre que houvesse autorização do prelado geral ou provincial, os salmos poderiam ser cantados em canto d'órgão⁷. Como se pode constatar, eram numerosas as tentativas para corrigir as práticas musicais das religiosas de Santa Clara, o que vem provar a regularidade e a intensidade com que eram desenvolvidas. Ao mesmo tempo, essa persistência em recomendar práticas mais simples é um indício da evolução musical destas religiosas, que foram abandonando progressivamente as formas e os estilos primitivos para adotar os novos, que, entretanto, foram surgindo, sinal, também, de um contato com o exterior que vai para além da estrita clausura, revelando novos graus de permeabilidade dos muros conventuais.

O calendário de comemorações litúrgicas das Clarissas do Porto evidenciava uma atividade bastante significativa, como se pode verificar pela lista exaustiva apresentada por Matos Fernandes que, pelo seu interesse, reproduzimos aqui: Quaresma, Advento, Espírito Santo, Natal, Dia de Sta. Clara, Todos os Santos, Entrudo, “Dia das amigas”, “Endoenças”, Santos Mártires de Marrocos, Dia da Nossa Senhora da Purificação, Dia de Ramos, Ascensão, São Pantaleão, Assunção de Nossa Senhora, Corpo de Deus, Fieis Defuntos, Sto. António, São João, Domingo Gordo, Nossa Senhora da Conceição, Dia de Reis, Nossa Senhora das Candeias, Dia de Passos, Dia da Santíssima Trindade, São Caetano, São Miguel, Natividade de Nossa Senhora, Trasladação de Sta. Clara, São Francisco, Nossa Senhora da Lapa, São Patrocínio e Sto. André. São ao todo 33 festividades que, distribuídas pelas 52 semanas do ano perfazem uma média de 1,6 celebrações por semana, o que implica um investimento considerável de recursos, quer humanos quer materiais. Acrescentam-se a esta lista as cerimónias de profissão, em que as religiosas proferiam os votos cantando, em português ou

longo do tempo, quando necessário, até porque os seus conhecimentos musicais e a tessitura grave das vozes masculinas contribuíam para enriquecer os momentos musicais durante as celebrações, mas sobretudo, para preencher as exigências técnicas de determinadas obras compostas ou arrançadas para o efeito.

⁶ Op. cit., p.159.

⁷ Não se deve confundir o canto acompanhado pelo órgão com o canto d'órgão, que obedece a uma estrutura mesurada e polifónica, também chamado canto de facistol, que era a estante onde se colocava o livro de grandes dimensões pelo qual os cantores seguiam a notação musical. Em contrapartida, o canto-chão ou canto gregoriano tem uma estrutura monofónica, uniforme e não mesurada, representada pelos chamados melismas. É próprio da Igreja Romana e foi praticado desde a Idade Média nos ambientes conventuais e eclesiais. Em Portugal, a sua prática estendeu-se até ao início do século XIX.

em latim, conforme os casos⁸.

A música fazia parte de todos estes momentos, o que implicava uma estrutura logística bem organizada, de modo a garantir a presença de cantoras e organistas, mas também para assegurar os necessários ensaios e a preparação das respetivas partituras. Para tal efeito, as Clarissas do Porto dispunham de um grupo de religiosas com funções específicas e com conhecimentos musicais bastante elevados, capazes de executar com precisão os diversos repertórios selecionados para as celebrações. Estas religiosas eram dirigidas pela Mestra de capela ou, na falta desta, pelas Vigárias do coro que, no caso que aqui nos ocupa, eram duas. Apesar da obrigatoriedade de todas as religiosas participarem no coro, aquelas que tinham conhecimentos musicais ocupavam sempre os lugares de destaque. Eram as solistas, entre as quais se destacava a cantora-mor. Num outro grupo encontramos as tangedoras ou instrumentistas, com especial destaque para as organistas⁹, que no caso de Santa Clara, eram duas, desempenhando as suas funções de forma alternada, de modo a não ficarem sobrecarregadas. Numa visão mais global dos conventos femininos portugueses, sabemos que existiram também harpistas, violinistas e violoncelistas, como foi o caso, por exemplo, de alguns conventos beneditinos, especialmente no norte do país¹⁰. A este respeito, esperamos vir a encontrar referências mais concretas relativas aos conventos de Santa Clara.

Contrariando a ideia de que a vida conventual feminina estaria circunscrita ao recolhimento, à oração e às leituras devotas, o caso que aqui apresentamos constitui ainda uma novidade bastante singular, embora não exclusiva das Clarissas. Sobretudo, quando constatamos os privilégios que as cantoras, organistas e instrumentistas recebiam pelo seu desempenho musical, que ganhava assim um carácter profissionalizante, através do qual adquiriam um estatuto privilegiado dentro do convento. Encontramos numerosas provas disso na documentação administrativa do convento, conservada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e no Arquivo Distrital do Porto. Neste último caso, a modo de exemplo ilustrativo, citaremos algumas entradas registadas no Livro de contas,

⁸ A este respeito veja-se: FERNANDES, Cristina – *A música no contexto da cerimónia de profissão nos mosteiros femininos portugueses (1768-1828)*. «Revista Portuguesa de Musicologia», vol. 7/8 (1997-1998), p. 59-94.

⁹ Para além do órgão, estas religiosas podiam tocar também outros instrumentos de tecla, como por exemplo, o monocórdio e o cravo, cuja base técnica de execução é muito semelhante.

¹⁰ A este respeito veja-se: LESSA, Elisa - *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses (séc. XVII – XIX): centros de ensino e prática musical*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nova de Lisboa, 1998. Tese de doutoramento. Tabela da página 369. Ainda, durante o século XVII encontramos referências a religiosas que tocavam o baixão, espécie de primitivo antecessor do atual contrabaixo. Parece ter sido um instrumento bastante popular intramuros, a julgar pelas referências encontradas, por exemplo, nos conventos espanhóis. Sobre este assunto vide: BAADA, Colleen, R. - *Monjas Músicas y Música de Monjas en los Conventos Franciscanos de Toledo, siglos XVI – XVIII*. Documento digital disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3713982>, [Consulta realizada em 20 de outubro de 2022].

como no fólio 14v: «Importou o mimo que se deu as muzicas 11\$710 reis»; ou no fólio 27: «Importou o mimo que se deu as às muzicas 5\$200 reis»; ou ainda: «importou o mimo que le demos as muzicas 6000 reis (fol. 44v.)¹¹. Num outro conjunto de documentos diversos de teor judicial e notarial, destinado a registar «Do que tinham as religiosas», encontramos referências a recompensas em géneros alimentares, como se faz constar, por exemplo, no fólio 3: «A M^c Abadessa, Vigaria, Escrivã e Madres da Ordem e algumas officiaes e Muzicas as que estão sendo e foram tem grãos de bico e quatro ovos, como tambem as seculares»; ou no fólio 5: «Nas Endoenças e Natal tem a Madre Abadessa Rolo de Arratel, a Madre Vigaria [sic] Mestra de Capela com duas vigarias do coro tem o mesmo [...] Muzicas e tangedores de meio arrátel»¹². Estes registos confirmam o pagamento monetário pelos serviços prestados e as recompensas em géneros alimentícios, neste último caso, nas mesmas quantidades que recebia a abadessa. Também confirmam a existência em Santa Clara de uma Mestra de capela e de duas Vigárias, constatando ao mesmo tempo o seu estatuto na hierarquia, que as situa no grupo de elite. No primeiro exemplo merece destaque a expressão «as que estão sendo e foram», que revela um cuidado inusitado em continuar a recompensar aquelas religiosas que, tendo desempenhado funções musicais, por diversas razões, nomeadamente, idade avançada ou falta de saúde, já não podiam continuar com a tarefa. Era um sinal de reconhecimento pelo trabalho realizado.

Fora do contexto específico de Santa Clara, encontramos conventos onde as remunerações monetárias eram proporcionais ao cargo musical desempenhado pela religiosa. No contexto dos mosteiros beneditinos, por exemplo, já estudados por Elisa Lesa, destacam-se “mimos” que ascendiam aos 57\$600 reis, no caso da Mestra de capela, e 14\$400 reis no caso da cantora-mor, pagos pelo período de três anos¹³.

Existia ainda uma outra forma de benefício para aquelas religiosas que tinham aptidões musicais: a dispensa do dote, podendo ser admitida no convento «por prenda da música», «pela prenda de cantar ou tocar» ou «pela prenda de organista», como aconteceu, por exemplo, nos conventos beneditinos de São Salvador, de Braga ou de Santa Ana, de Viana do Castelo¹⁴. No caso particular de Santa Clara do Porto, ainda não encontramos referências tão concretas; no entanto, encontramos recentemente um caso em que o dote foi ligeiramente

¹¹ Arquivo Distrital do Porto – Convento de Santa Clara, cx. 8, doc.59. Trata-se de um belo exemplar encadernado em pele, com os cantos e os fechos metálicos e em excelente estado de conservação.

¹² Arquivo Distrital do Porto – *Convento de Santa Clara*, PT/ADPRT/MON/CVSCPRT/0130, Doc. 5.

¹³ Op. Cit., p. 367-369.

¹⁴ *Ibidem*, p. 338.

inferior ao que estava estipulado, não tendo podido encontrar, no entanto, até ao momento elementos que nos permitam associar este facto às capacidades musicais da religiosa. Trata-se de Teresa do Céu, que entrou por patente régia «para religiosa de véu preto e coro», pagando um dote de 1\$400 reis em lugar dos 1\$600 habituais¹⁵.

Toda esta atividade musical implicava também, como já ficou referido, um considerável investimento financeiro, não apenas para a celebração das comemorações propriamente ditas, mas também para a manutenção dos instrumentos musicais que, no caso de Santa Clara, não eram poucos. Muitas vezes, estas despesas eram registadas de forma global, sem discriminar pormenores mais concretos, como por exemplo: «Importou a festa da Sra. da Lapa 6\$580 reis»¹⁶. No mesmo fólio regista-se ainda uma despesa de 960 reis pela afinação dos cravos e 23\$500 reis pela cera da festa da Lapa (fol.9)¹⁷.

Outras despesas associadas à atividade musical das religiosas de Santa Clara, registadas na documentação até agora analisada, dizem respeito à afinação e manutenção dos cravos e dos órgãos que, no final do século XVIII chegaram a ser três¹⁸; a manutenção dos sinos, que teriam afinações distintas; a compra de cordas «para a harpa e para o órgão para a comunidade», no valor de 6\$400 reis; ou a compra de «hua mão de papel pautado», no valor de 1\$030 reis¹⁹, utilizado muito provavelmente para transcrever cópias de uma determinada peça ou separatas para os elementos do coro. Será que o papel pautado também era utilizado pela Mestra de capela para compor peças ou fazer arranjos? Do mesmo modo, encontramos diversas entradas que dão conta dos pagamentos efetuados a músicos vindos de fora, quer religiosos quer seculares, entre os quais se encontram alguns religiosos do convento masculino de São Francisco, como já foi referido acima.

Entre os músicos seculares que colaboravam com o convento, encontramos um compositor português que manteve uma relação artística particularmente estreita com estas religiosas. Trata-se de António da Silva Leite (1759-1833), que foi, entre outras coisas, Mestre de capela da Sé do Porto, e Mestre de cerimónias

¹⁵ Arquivo Distrital do Porto – *Convento de Santa Clara*, PT/ADPR/MON/CVSCPRT/013/0084, Contratos de dote, doc. 3, 17 de setembro de 1793.

¹⁶ Arquivo Distrital do Porto – *Convento de Santa Clara*, PT/ADPR/MON/CVSCPRT/0059, Livro de contas, fl. 8, relativo ao mês de novembro de 1805.

¹⁷ A cera era uma outra forma de contribuir para o convento, registando-se nos contratos de dote inúmeros casos em que os dadores, para além do dote monetário estipulado, acrescentavam quantias significativas para a compra deste material. Na maioria dos casos este valor ascendia aos 30\$000 reis.

¹⁸ O convento de Santa Clara chegou a ter três órgãos em funcionamento simultâneo durante as últimas décadas do século XVIII e início do XIX. A este respeito veja-se BRESCIA, Rosana Marreco – *António da Silva Leite e a música para voz e três órgãos do convento de Santa Clara do Porto*. «Revista Musica Hodie», Goiânia, vol. 21, 2021.

¹⁹ *Ibidem*, fl. 20 e 26, respetivamente.

da cidade. Era também um notável pedagogo musical, com um interesse especial pela guitarra, instrumento para o qual escreveu um tratado prático²⁰. Foi professor de música de algumas das religiosas de Santa Clara e compôs inúmeras obras para as celebrações litúrgicas do convento, quer por iniciativa própria quer por encomenda direta de algumas religiosas, transformando-se assim num colaborador assíduo da casa, uma espécie de “compositor residente”, como diríamos hoje. Uma boa parte da sua prolífica obra, onde se destacam diversas composições para três órgãos, compostas especialmente para as Clarissas, conserva-se, autógrafa e/ou em cópias manuscritas, na Biblioteca Nacional de Portugal e constitui uma excelente fonte de informação²¹. O seu posterior estudo musicológico permitir-nos-á discernir até que ponto as suas composições se enquadravam nos parâmetros da estética musical da época, presidida pelo apogeu do classicismo vienense de Mozart e Haydn, que em Portugal encontrava representação nas obras de compositores como João Domingos Bomtempo (1775-1842), Marcos Portugal (1762-1830) ou Pedro António Avondano (1714-1782) e, ao mesmo tempo, evoluindo já para a estética do romantismo iniciada por Beethoven e alguns dos seus contemporâneos.

Para o caso específico que aqui nos interessa, este espólio permitiu, entre outras coisas, desvendar o nome de algumas religiosas músicas de Santa Clara, a quem Silva Leite dedicou determinado tipo de peças. A modo de exemplo, citaremos o *Dueto para órgão*, dedicado às Madres Ana Inácia e Florinda Rosa do Sacramento²², organistas que terão sido as primeiras intérpretes da obra; ou a peça para canto *Vota mea Domino*, dedicada à Madre Ana Máxima Brandão²³ que, com grande probabilidade, terá sido uma das cantoras virtuosas do convento ou, talvez, a cantora-mor. No notável espólio musical de Silva Leite encontramos também diversas *Lições* para canto e/ou órgão, sonatas, duetos, hinos, responsórios e ofertórios, assim como um *Magnificat*, elaborados, na sua maioria, muito possivelmente, para as celebrações do Natal e da Quaresma. Existe também nesta coleção um pequeno núcleo de *Modinhas* e algumas peças jocosas, sem indícios, até ao momento, de terem sido interpretadas no convento.

Outro compositor que colaborou estreitamente com as religiosas do Convento de Santa Clara foi o carmelita Fr. Francisco de São Boaventura, que dedicou algumas das suas obras a outras tantas irmãs Clarissas, talvez a pedido

²⁰ *Estudo de guitarra, em que se expõem o meio mais fácil para aprender a tocar este instrumento*, 1796, Porto, na oficina tipográfica de António Álvarez. Houve guitarristas no convento de Sta. Clara?

²¹ Sobre o citado compositor portuense veja-se: BESSA, Rui Manuel Pereira da Silva - *António da Silva Leite: criatividade e “moda” na música romântica portuense*. Coimbra: Faculdade de Letras a Universidade de Coimbra, 2008. Tese de doutoramento.

²² Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl:29540>.

²³ Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl:33089>.

destas e/ou por iniciativa própria. A modo de exemplo podemos referir a *Tocata para cravo*, «Para uso da Exm. Sra. D. Gertrudes Ritta»²⁴; ou o *Dueto vocal para duas principiantes*, dedicado a D. Ana Felicia²⁵, o que constitui uma prova da intenção pedagógica do carmelita e do interesse das religiosas em elevar os seus conhecimentos musicais.

O convento das Clarissas do Porto albergou uma comunidade bastante numerosa, que acabou por transformar-se numa instituição de elite da sociedade, acolhendo, maioritariamente, mulheres de famílias nobres, mas também de uma burguesia que queria promover-se e para o qual o ingresso no convento funcionava como um mecanismo suplementar de distinção. Fazia-se questão de manter um número pré-estabelecido de freiras, que não deveria ultrapassar a centena, de modo a manter o equilíbrio necessário entre as receitas e as despesas²⁶. Por este motivo, algumas das aspirantes só entravam no convento para preencher o lugar de alguma religiosa falecida, como foi o caso, por exemplo, de Ana de São Joaquim e Quitéria dos Anjos, que preencheram os lugares vagos por falecimento das Madres Teresa Tomásia e Violante Venância²⁷. Porém, também encontramos casos em que as jovens eram admitidas como supranumerárias, como por exemplo, Saturnina Teresa, que entrou para cantar no Coro, o que poderá indicar certa flexibilidade na admissão de religiosas para além do número estabelecido, sempre e só quando fossem detentoras de reconhecidas aptidões musicais²⁸.

No século XVIII, que é o que até agora aparece mais bem documentado, o dote para entrar em Santa Clara era de 1\$600 reis, acrescido, em muitos casos, de uma quantia adicional, destinada à compra de cera, que na maior parte dos contratos até agora analisados ascendia a trinta mil reis. Também constatamos na maioria dos documentos analisados diversos valores oferecidos como esmola. A modo de exemplo, citaremos o caso da Madre Maria Madalena, filha de Domingos Ferreira Basto, cujo dote ascendeu a 1\$500 reis mais cem mil reis de esmola, trinta mil reis para a compra de cera e 1\$680 reis como propinas de entrada e profissão. O valor total foi pago em numerário²⁹. Até ao momento, ainda não conseguimos provar documentalmente a entrada

²⁴ Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl:28752>. Obra composta em 1779.

²⁵ Biblioteca Nacional de Portugal, <http://purl:33899.composta> em 1779. Conserva-se a partitura geral assim como as respetivas separatas.

²⁶ Para conhecer com mais pormenor a vida administrativa deste convento portuense veja-se: MATOS FERNANDES, Maria Eugénia, op. cit.

²⁷ Arquivo Distrital do Porto – Contratos de dote, PT/ADPRT/MON/CVSCPRT/O13/0084, contrato nº 4 de 22 de abril de 1793.

²⁸ Ibidem, contrato nº 7, de 29 de junho de 1726.

²⁹ Ibidem, contrato nº 2, de 28 de abril de 1795. Esta religiosa entrou para preencher a vaga aberta pelo falecimento da Madre Ana Micaela.

de religiosas em Santa Clara pelas suas capacidades e execução instrumental, contudo, considerando a complexidade de instrumentos como o órgão ou a harpa, a dificuldade técnica de algumas peças compostas para as celebrações do convento e o facto de algumas das religiosas terem recebido instrução musical dentro do convento, resulta bastante provável que o talento artístico tenha sido, em alguns casos, o motivo, talvez único, da entrada no claustro, o que colocaria em causa a entrada por vocação religiosa. Esperamos em breve vir a encontrar evidências conclusivas a este respeito.

Se a formação musical era um fator de admissão, poder-se-á depreender que as jovens, pelo menos aquelas que eram provenientes de famílias abastadas, adquiriam esses conhecimentos no âmbito familiar, especialmente durante o século XVIII, num contexto social que privilegiava a sociabilidade em que a música permitia agradáveis sessões de convívio. Os estudos musicais tornaram-se assim o cerne da educação, numa época em que surgiram os primeiros grandes métodos de ensino musical, teórico e prático, e contratar um professor de música era algo recorrente no contexto do ensino particular, com preços que ultrapassavam os dos mestres de escrita. Estas novas “divas” da sociedade, as chamadas “modernas” eram o oposto das raparigas modelares, no deixavam, em alguns casos, de ser enviadas para os conventos, onde aperfeiçoavam os seus conhecimentos musicais, que a partir de então passariam a estar destinados ao louvor de Deus. A este respeito, no caso espanhol, Matilde Olarte Martínez faz referência, num dos seus artigos³⁰, a uma situação inusitada, em que as jovens candidatas recebiam uma espécie de ajudas de custo para se poderem deslocar até ao convento que requeria os seus serviços. Após uma prova de suficiência, eram incorporadas no seu novo posto de trabalho, do mesmo modo que qualquer músico que quisesse candidatar-se a uma vaga em alguma das capelas musicais existentes. Este caso verificou-se no convento do Carmo, Piedrahita (Salamanca). Assim sendo, as religiosas músicas adquiriam um duplo estatuto, esposas de Cristo e músicas profissionais, o que não deixa de ser um facto extraordinário.

Uma das premissas da vida conventual feminina foi manter as religiosas sempre ocupadas, de forma a evitar divagações menos adequadas da mente. Neste sentido, a música atuou como uma espécie de elemento profilático, que ocupava as mentes de forma saudável e útil. Toda esta atividade foi contribuindo paulatinamente para diluir a opacidade dos muros conventuais, interagindo as

³⁰ OLARTE MARTÍNEZ, Matilde – *Las monjas músicas en los conventos españoles del Barroco. Una aproximación etnohistórica*. Biblioteca Virtual Cervantes, acessível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-monjas-musicas-en-los-conventos-espanoles-del-barroco-una-aproximacion-etnohistorica>. [Consultado em 14 de novembro de 2022].

religiosas cada vez mais com a comunidade secular, acabando por transformar o convento num polo cultural da cidade do Porto, que proporcionava às moradoras de Santa Clara uma via para o desenvolvimento pessoal e artístico, paralela e ao mesmo tempo estreitamente relacionada com o seu desenvolvimento espiritual. Uma via de realização legitimada pelo objetivo supremo de louvar a Deus, o que vai ao encontro das prerrogativas tridentinas, mas também reconhecida e recompensada materialmente, o que não acontecia, por exemplo, com as religiosas escritoras.

Muito falta ainda por desbravar até podermos revelar uma imagem o mais nítida possível da paisagem sonora histórica do norte de Portugal durante a Época Moderna; porém, estamos otimistas e conscientes da importância deste primeiro trabalho parcelar, dando assim os primeiros passos na divulgação de um projeto de investigação que virá a demonstrar a pertinência científica dos estudos nesta área do saber em Portugal.

Artigo recebido em 16/11/2022

Artigo aceite para publicação em 20/03/2023

VARIA

ENTRE CAMÕES, RODRIGUES LOBO E ANTÓNIO VIEIRA: A BIBLIOGRAFIA DE MARIA LUCÍLIA GONÇALVES PIRES

ZULMIRA SANTOS

CITCEM - UNIVERSIDADE DO PORTO

zcoelho@letras.up.pt

LUÍS FARDILHA

CITCEM - UNIVERSIDADE DO PORTO

luis.f.fardilha@gmail.com

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30v1>

RESUMO: Tendo como pano de fundo a bibliografia de Maria Lucília Gonçalves Pires, este artigo chama a atenção para a sua importância, no âmbito da abordagem de questões de literatura de espiritualidade, teoria literária, práticas de escrita do maneirismo e do barroco.

PALAVRAS-CHAVE: Maria Lucília Gonçalves Pires; Bibliografia; Maneirismo; Barroco.

ABSTRACT: Having as a background the bibliography of Maria Lucília Gonçalves Pires, this article draws attention to its importance, within the scope of approaching issues of literature of spirituality, literary theory, writing practices of mannerism and baroque.

KEYWORDS: Maria Lucília Gonçalves Pires; Bibliography; Mannerism; Baroque.

Autores, textos, livros. Olhar a bibliografia de Maria Lucília Gonçalves Pires é ao mesmo tempo percorrer momentos dos séculos XVI-XVIII, de D. Manuel de Portugal a Verney, e ser levado a reflectir sobre questões de literatura de espiritualidade, teoria literária, práticas de escrita do maneirismo e do barroco. De um conjunto amplo de títulos, emergem caminhos que ajudam a perceber a «posteridade» de Camões e o debate sobre a épica no século XVII - a «crítica camoniana no século XVII» -, os códigos literários e culturais dos «livros de pastores» de Rodrigues Lobo, as formulações discursivas de Vieira «em xadrez de palavras» e os juízos «iluminados» de Verney no contexto das Luzes setecentistas. E, entre esta rede de livros e autores, o estudo «intertextual» de Manuel Bernardes e de um conjunto de autores do século XVII – Bartolomeu do Quental, D. Francisco Manuel de Melo, Manuel de Faria e Sousa e «poetas do período barroco» - espelham um labor e um conjunto de saberes sintetizado na *História crítica da Literatura Portuguesa*. Vol. III [Maneirismo e Barroco]

que, publicada em 2002, com José Adriano de Carvalho, continua a facultar um balanço sustentado de autores, textos e práticas de escrita seiscentistas. E, se há autores e textos que têm merecido desde sempre estudos e reflexões, de Camões a Vieira, outros existem, como os livros de pastores de Rodrigues Lobo, que devem a Maria Lucília Gonçalves Pires edições modernizadas que lhes proporcionaram uma nova vida editorial, resgatando-os ao tempo e ao esquecimento: a *Primavera* (1601), *O Pastor Peregrino* (1608), o *Desenganado* (1614). Ou, no quadro do tão actual debate sobre o cânone – a sua génese e os seus «efeitos» - a reedição do *Elogio dos Poetas Lusitanos* (1631) de Jacinto Cordeiro. Ou ainda, no escasso panorama de publicações de poesia do século XVI – XVII, Diogo Bernardes, *Várias rimas ao Bom Jesus e Divinos e humanos versos* de D. Francisco de Portugal, acompanhados por introduções e notas cujo conhecimento se revela indispensável a quem estuda a literatura e a cultura coevas. Pensadas globalmente, se é possível apreciar o trabalho intelectual de uma vida dedicada à investigação e docência, as obras de Maria Lucília Gonçalves Pires traduzem uma atenção e um labor que permitiram reconfigurar os saberes sobre os séculos XVI e XVII, no campo da teoria literária – relembremos o papel pioneiro da reflexão sobre o prólogo e o anti-prólogo na época barroca, num tempo em que os estudos sobre as funções e intencionalidades do aparato paratextual ainda era em Portugal muito incipiente -, das práticas de escrita ditas «barrocas», no claro e muito didáctico estudo introdutório de «Poetas barrocos», ou nas introduções à prosa «pastoril» de Rodrigues Lobo, nas reflexões sobre o cânone a partir do comentário ao texto de Jacinto Cordeiro. Um percurso tecido por reflexões, propostas de leitura, alicerçado em edições várias, num exercício continuado e tenaz de conhecimento directo dos textos, criado e sustentado pela proximidade que legitima interpretações e juízos. Um legado científico que os saberes sobre os séculos XVI-XVIII não esquecerão.

Livros

- *Imagens da obra do Padre Manuel Bernardes*. Apresentação crítica, selecção, notas e sugestões para análise literária de Lucília Gonçalves Pires. Lisboa: Ed. Comunicação, 1978.
- *Para uma leitura intertextual de “Exercícios espirituais” do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980.
- *A crítica camonianiana no século XVII*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Colecção Biblioteca breve, 1982.
- *Poetas do período barroco*. Apresentação crítica, antologia e sugestões para análise literária. Lisboa: Comunicação, 1985; 2ª edição, Lisboa:

Edições Duarte Reis, 2003.

- *Xadrez de palavras: estudos de literatura barroca*. Lisboa: Cosmos, 1996.
- *História crítica da Literatura Portuguesa*. Vol. III [*Maneirismo e Barroco*] (em colaboração com José Adriano de Carvalho), Lisboa: Verbo, 2001.

Capítulos de livro

- «Prólogo e antiprólogo na época barroca», in AAVV., *Para uma história das ideias literárias em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, p. 31-59.
- «Da Ilha dos Amores à Ilha de Santa Helena. Um percurso histórico-cultural», in *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 514-519.
- «Pregador e ouvintes nos sermões de Vieira», in *Estudos portugueses: homenagem a António José Saraiva*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990, p. 399-411.
- «O Padre Bartolomeu de Quental: pregador da capela Real», in *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Cultura Portuguesa, 1993, p. 155-170.
- «D. Manuel de Portugal», in *Antologia de espirituais portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 419-437.
- «Os últimos fins do homem na obra do Padre Manuel Bernardes», in *Os últimos fins na cultura ibérica dos sécs. XV a XVII*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1995, p. 173-186.
- «Almeida (Manuel Pires de)», in *Biblos. Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 1, Lisboa-São Paulo: Verbo, 1995, cols. 165-167.
- «Andrade (Jacinto Freire de)», *Ibidem*, cols. 276-277.
- «Barroco», *Ibidem*, cols. 575-587.
- «Bernardes (Manuel)», *Ibidem*, cols. 652-656,
- «Caldera (Benito)», *Ibidem*, col.847.
- «Camonologia», *Ibidem*, cols. 906-912.
- «Conceptismo», *Ibidem*, cols. 1245-1249.

- «Cunha (António Álvares da)», *Ibidem*, col. 1414.
- «Elogio de Faria e Sousa, o grande injustiçado», in *Cleonice: clara em sua geração*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995, p. 510-514.
- «Portugal visto de Roma, pelos olhos de Vieira», in *Per via: miscellanea di studi in onore di Giuseppe Tavani*. Roma: Bulzoni, 1997, p. 235-245.
- «A epistolografia de Vieira. Perspectivas de leitura», in *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 21-29.
- «Faria (Manuel Severim de)», in *Biblos. Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 2, Lisboa-São Paulo: Verbo, 1997, cols. 476-477.
- «Fénix Renascida), *Ibidem*, cols. 506-508.
- «Hospital das Letras», *Ibidem*, cols. 1102-1103.
- «Matos (Maria Vitalina Leal de)», in *Biblos. Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 3, Lisboa-São Paulo: Verbo, 1999, cols. 547-548.
- «Melo (D. Francisco Manuel de), *Ibidem*, cols. 597-604.
- «Nova Floresta», *Ibidem*, cols. 1183-1184.
- «Il Portogallo dopo Alcácer-Quibir» e «Il Barocco in Portogallo», in *Civiltà letteraria dei paesi di espressione portoghese. Il Portogallo* (dir. Luciana Stegagno Picchio). Vol. I, Firenze: Passigli Editori, 2001, p. 517-529 e 573-604.
- «Piedade (Frei Arsénio da)», *Biblos. Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 4, Lisboa-São Paulo: Verbo, 2001, cols. 139-140.
- «Quental (Bartolomeu do), *Ibidem*, cols. 541-543.
- «Recreio (Francisco)», *Ibidem*, cols. 638-639.
- «Rocha (Andrée Crabbé)», *Ibidem*, cols. 875-877.
- «Andanças Missionárias em Textos de Vieira», in *Homo Viator. Estudos em Homenagem a Fernando Cristóvão*. Lisboa: Colibri, 2004, p. 189-195.
- «Verney (Luís António)», in *Biblos. Enciclopédia VERBO das Literaturas de Língua Portuguesa*. Vol. 5, Lisboa-São Paulo: Verbo, 2005, cols. 709-712.
- «Ecos literários nas *Obras Métricas*» in Francisco Manuel de Melo, *Obras Métricas*. Edição coordenada por Maria Lucília Gonçalves Pires

e José Adriano de Freitas Carvalho, vol. 1, Braga: APPACDM, 2006, p. XXIII-XXVIII.

- «O homem perante a fortuna nas *Obras Métricas* de D. Francisco Manuel de Melo», in *Magnum Miraculum est Homo. José Vitorino de Pina Martins e o Humanismo*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2008, p. 71-81.

Actas

- «"A Dama Pé-de-Cabra", de A. Herculano, sobrevivência da poesia jogresca na época romântica», in *Estética do Romantismo em Portugal. Primeiro Colóquio 1970*. Lisboa: Grémio Literário, 1974, p. 139-145.
- «Descrição retórica e narração épica n' *Os Lusíadas*», in *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1984, p. 475-483.
- «Camões no barroco: a crítica camoniana na época barroca», in *III Reunião Internacional de Camonistas (10 a 13 de Novembro de 1980)*, *Actas*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1987, p. 87-98.
- «Alteridade e conversão. Retórica dos sermões de auto-da-fé», in *Dimensões da Alteridade nas Culturas de Língua Portuguesa – O Outro. 1.º Simpósio Interdisciplinar de Estudos Portugueses. Actas*, vol. 1, Lisboa: FCSH. Departamento de Estudos Portugueses, 1985, p. 181-191.
- «Sermões de Auto-da-Fé. Evolução de códigos parenéticos», in *Inquisição. Comunicações apresentadas ao 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição realizado em Lisboa de 17 a 20 de Fevereiro de 1987*, vol. 1, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII/Universitária Editora, 1989, p. 267-276.
- «Voyages au Parnasse: des chemins de la parodie baroque», in *Le baroque littéraire: théorie et pratiques. Actes du colloque, Paris, 12 - 13 e 14 Décembre 1989*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, p. 27-34.
- «*Homo homini lupus*: um tópico da moral barroca na obra de D. Francisco Manuel de Melo», in *Congresso Internacional do Barroco. Actas*, 2º vol. Porto: Reitoria da Universidade do Porto, Governo Civil do Porto, 1991, p. 269-275.
- «A codificação do género lírico e a crítica seiscentista do lirismo

camoniano», in *Actas da V Reunião Internacional de Camonistas. São Paulo, 20 a 24 de Julho de 1987*, São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1992, p. 509-516.

- «Descobrimentos e tradição literária», in *XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992, p. 108-115.
- «Mistério e triunfo na oratória de Vieira», in *Terceiro centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*. Vol. I, Braga: Universidade Católica e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p. 103-117.

Artigos

- O mundo poético de Dámaso Alonso: «Hijos de la Ira». *Colóquio. Revista de artes e letras*, nº 61, Dezembro de 1970, p. 60-61.
- José de Macedo – um crítico de Camões. *Colóquio/Letras*, nº 40, Novembro de 1977, p. 20-27.
- A reiteração no romance de Augusto Abelaira. *Cadernos de Literatura*, nº 7, Coimbra, 1980, p. 38-44.
- Acerca duma novela barroca: *Os irmãos penitentes* de Fr. Lucas de Santa Catarina. *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 5ª série, nº 7 (Abril), 1987, p. 127-136.
- Reflexões acerca da Poética Barroca. *Claro-escuro. Revista de estudos barrocos*, nº 1 (Novembro), Lisboa, 1988, p. 39-46.
- As ideias literárias de D. Francisco Manuel de Melo. *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 5ª série, nº 13-14 (Junho), 1990, p. 401-408.
- O tema da «guerra interior» nas *Obras Métricas* de D. Francisco Manuel de Melo. *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXVIII, Paris, 1990, p. 213-235.
- Imagens quinhentistas do Brasil: retórica da descrição. *Mare Liberum*, nº 3 (Dezembro), 1991, p. 225-233.
- Fragmentos de uma poética seiscentista. Textos inéditos de Manuel Pires de Almeida. *Românica. Revista de Literatura*, nº 1-2, Lisboa, 1992-1993, p. 305-315.
- Manuel de Faria e Sousa: autobiografias e retratos. *Românica. Revista de Literatura*, nº 3, Lisboa, 1994, p. 141-153.

- O protótipo do Missionário em textos de Vieira. *Oceanos*, nº 30-31 (Abril-Setembro), 1997, p. 25-109.
- *Harmonia mundi*: a descrição camoniana da máquina do mundo. *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXXVII, Paris: FCG, 1998, p. 201-210.
- Serra e conventos na Crónica da província de Santa Maria da Arrábida. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Nº 7, 2000, p. 67-76.
- *EL mayor pequeño* de D. Francisco Manuel de Melo e a lição de Quevedo. *Península: revista de estudos ibéricos*, nº 0, 2003, p. 337-344.
- O *Discurso sobre a vida e a morte de Santa Isabel rainha de Portugal* de Vasco Mouzinho de Castelbranco. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, nº 10, 2003, p. 173-182.
- Os poemas de cativo de Diogo Bernardes. *Península: Revista de Estudos Ibéricos*, nº. 1, 2004, p. 123-129.
- A infância de Cristo na poesia de Baltasar Estação. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, nº 17, 2010, p. 47-58.
- Francisco Manuel de Melo e António Vieira. *Românica. Revista de Literatura*, nº 17, Lisboa, 2008, p. 133-150.
- *O Condestabre* de Francisco Rodrigues Lobo: entre a crónica e a epopeia. *Românica. Revista de Literatura*, nº 20, Lisboa, 2011, p. 149-162.

Edição de livro

- Luís António Verney, *Verdadeiro método de estudar*: cartas sobre retórica e poética. Introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Lisboa: Presença, 1991.
- Francisco Rodrigues Lobo, *A Primavera*. Lisboa: Vega, 2003.
- Francisco Rodrigues Lobo, *O pastor peregrino*. Lisboa: Vega, 2004.
- Francisco Manuel de Melo, *Obras métricas*. Edição coordenada por Maria Lucília Gonçalves Pires e José Adriano de Freitas Carvalho, 2 volumes. Braga: APPACDM, 2006.
- Francisco Rodrigues Lobo, *O desenganado*. Lisboa: Vega, 2007.
- Diogo Bernardes, *Várias rimas ao Bom Jesus*. Introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Porto: CIUHE - Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2008.

- D. Francisco de Portugal, *Divinos e humanos versos*. Introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Porto: CIUHE - Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2012.
- Jacinto Cordeiro, *Elogio de poetas lusitanos*. Introdução e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Porto: CITCEM, Edições Afrontamento, 2017.
- Francisco Rodrigues Lobo, *Églogas*. Porto: CIUHE – Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2023.

Recensões críticas

- Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *Dispersos. Originais Portugueses – I. Vária*, 1º vol. Edição da revista “Ocidente”, Lisboa, 1969. In *Colóquio/Letras*, nº 6, Março de 1972, p. 86-87.
- Luís de Sousa Rebelo, Nota preliminar em *A Doida do Candal* de Camilo Castelo Branco, 11ª ed., Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1971. In *Colóquio/Letras*, nº 11, Janeiro de 1973, p. 84-85.
- Mário Martins, S.J., *Teatro Quinhentista nas Naus da Índia*. Lisboa, Edições “Brotéria”, 1973. In *Colóquio/Letras*, nº 16, Novembro de 1973, p. 89.
- Maria Lúcia Perrone de Faro Passos, *O Herói na «Crónica de D. João I»*. Lisboa: Prelo Editora, 1974. In *Colóquio/Letras*, nº 27, Setembro de 1975, p. 85.
- *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. VII, Paris, 1973. In *Colóquio/Letras*, nº 27, Setembro de 1975, p. 96-97.
- Mário Martins, S.J., *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Portuguesa*. Lisboa: Edições “Brotéria”, 1975. In *Colóquio/Letras*, 34, Novembro de 1976, p. 88-89.
- Maurice-Jean Lefebvre, *Estrutura do Discurso da Poesia e da Narrativa* [Tradução de José Carlos Seabra Pereira], Coimbra: Livraria Almedina, 1975. In *Colóquio/Letras*, nº 39, Setembro de 1977, p. 73-74.
- Félix Cucurull, *Dois Povos Ibéricos (Portugal e Catalunya)* [Tradução de Carlos Loures], Lisboa: Assírio & Alvim, 1975. In *Colóquio/Letras*, nº 39, Setembro de 1977, p. 87-88.
- Tomás Pinto Brandão, *Este é o bom governo de Portugal*. Prefácio, leitura do texto e notas de João Palma-Ferreira, Lisboa: Publ. Europa-América, 1976. In *Colóquio/Letras*, nº 41, Janeiro de 1978, p. 79.

- Fernão Lopes, *História de uma revolução. Primeira parte da Crónica de El-Rei D. João I*. Actualização do texto, introdução e notas de José H. Saraiva, Lisboa: Pub. Europa-América, 1976. In *Colóquio/Letras*, nº 44, Julho de 1978, p. 94.
- Edward Glaser, *Portuguese Studies*, Paris: Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977. In *Colóquio/Letras*, nº 45, Setembro de 1978, p. 78.
- António Cirurgião, *Fernão Álvares do Oriente. O Homem e a Obra*, Paris: Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976. In *Colóquio/Letras*, nº 48, Março de 1979, p. 93-94.
- Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*. I [1080-1415], 2 [1415-1495], III [1495-1580], Lisboa: Editorial Verbo, 1978. In *Colóquio/Letras*, nº 50, Julho de 1979, p. 91.
- José Daniel Rodrigues da Costa, *O Balão aos Habitadores da Lua*. Edição organizada e comentada por Alberto Pimenta, Lisboa: Edições 70, 1978. In *Colóquio/Letras*, nº 53, Janeiro de 1980, p. 76-77.
- Ettore Finazzi-Agrò, *A Novelística Portuguesa do Século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1978. In *Colóquio/Letras*, nº 58, Novembro de 1980, p. 87-89.
- Castelo Branco Chaves, *O Romance Histórico no Romantismo Português*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979. In *Colóquio/Letras*, nº 59, Janeiro de 1981, p. 79-80.
- T. F. Earle, *Theme and Image in the Poetry of Sá de Miranda*. Oxford: Oxford University Press, 1980. In *Colóquio/Letras*, nº 64, Novembro de 1981, p. 88-90.
- João Palma-Ferreira, *Do Pícaro na Literatura Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1981. In *Colóquio/Letras*, nº 72, Março de 1983, p. 105.
- Ofélia Paiva Monteiro, *Sobre uma versão desconhecida de "O Reino da Estudpidez"*. Separata de *O Marquês de Pombal e o seu tempo*. Número especial da *Revista de História das Ideias*, Coimbra: 1982. In *Colóquio/Letras*, nº 78, Março de 1984, p. 104.
- Graça Almeida Rodrigues, *Literatura e Sociedade na Obra de Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983. In *Colóquio/Letras*, nº 81, Setembro de 1984, p. 92-93.
- Abade de Jazente, *Poesias*. Com um ensaio de Miguel Tamen, Lisboa:

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985; *Poesias do Abade de Jazente*. Num roteiro organizado e anotado por Miguel Tamen, Lisboa: Ed. Comunicação, 1983. In *Colóquio/Letras*, nº 96, Março-Abril de 1987, p. 102-103.

- Francisco Rodrigues Lobo, *Poesia*. Apresentação crítica, selecção, notas e sugestões para análise literária de Luís Miguel Nava, Lisboa: Ed. Comunicação, 1985. In *Colóquio/Letras*, nº 97, Maio-Junho de 1987, p. 126.
- Vasco Graça Moura, *Várias Vozes*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. In *Colóquio/Letras*, nº 107, Janeiro-Fevereiro de 1989, p. 99-100.
- Fernando Guedes, *O Livro e a Leitura em Portugal. Subsídios para a sua História. Séculos XVIII-XIX*. Lisboa: Editorial Verbo, 1987. In *Colóquio/Letras*, nº 108, Março-Abril de 1989, p. 118-119.
- Elisabeth Feish Hirsch, *Damião de Góis* [Tradução de Lia Correia Raitt]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. In *Colóquio/Letras*, nº 110-111, Julho-Outubro de 1989, p. 160-161.

Prólogo

- «Nota preliminar», in Camilo Castelo Branco, *Anos de prosa*; fixação do texto por Maria Joaquina Nobre Júlio. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1973, p. I-IX.

Artigo recebido em 17/09/2022

Artigo aceite para publicação em 30/11/2022

TEOLOGIA MORAL FUNDAMENTAL: A QUESTÃO DA PERMANÊNCIA, UNIVERSALIDADE E APLICABILIDADE DOS PRECEITO MORAIS DA SAGRADA ESCRITURA

FREI GONÇALO PEREIRA DINIZ, OP

gdiniz@ucp.pt

<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi30v2>

RESUMO: No presente artigo debruçamo-nos sobre a delicada questão da interpretao e aplicao concreta das exortaes e normativas morais presentes na Sagrada Escritura.

A Bíblia, na sua dimensão moral, requer especiais cuidados exegéticos e hermenêuticos. Pela exegese bíblia, os textos são interpretados no contexto literário, cultural e religioso do tempo e do lugar em que foram escritos. Pela hermenêutica, por sua vez, procura-se descobrir e discernir o que o texto bíblico nos ensina hoje, que luz e orientao traz aos leitores/crentes face às suas problemáticas actuais.

Quando se pretenda fazer um “uso moral” da Bíblia há que ter cuidado e critério. Há uma evoluo moral do Antigo Testamento para o Novo Testamento segundo uma pedagogia divina. O adultério, por exemplo, era condenado no Antigo Testamento com a pena da lapidao. Jesus continua a censurar o adultério dum ponto de vista moral, mas a cruel pena prevista na Torah (“Lei”) torna-se inadmissível  luz do espírito cristão. A misericórdia vence o juízo legal (Jo 8, 1-11).

Quanto mais concretas forem as normas morais bíblicas, tanto mais cuidadosamente deverão ser interpretadas e aplicadas. A este propósito,  de grande utilidade ter presente o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, de 15 de Abril de 1993: “A interpretao da Bíblia na Igreja”. Neste documento apresentam-se dois critérios fundamentais de interpretao: o critério da actualizao e o critério da inculturao. Assim se evitam fundamentalismos e se guarda o espírito evangélico.

E aqui chegamos  mensagem nuclear:  fundamental ler e interpretar a Bíblia com chave cristã. Jesus Cristo  a chave de leitura de toda a Sagrada Escritura.

PALAVRAS-CHAVE: Moral; interpretao; exegese; hermenêutica.

ABSTRACT: In this article we focus on the delicate issue of the interpretation

and concrete application of the moral exhortations and regulations present in Sacred Scripture.

The Bible, in its moral dimension, requires special exegetical and hermeneutical care. Through biblical exegesis, texts are interpreted in the literary, cultural and religious context of the time and place in which they were written. Through hermeneutics, in turn, we seek to discover and discern what the biblical text teaches us today, what light and guidance it brings to readers/believers in the face of their current problems.

When one intends to make a “moral use” of the Bible, care and discretion must be exercised. There is a moral evolution from the Old Testament to the New Testament according to a divine pedagogy. Adultery, for example, was condemned in the Old Testament with the penalty of stoning. Jesus continues to condemn adultery from a moral point of view, but the cruel punishment provided for in the Torah (“Law”) becomes unacceptable in the light of the Christian spirit. Mercy overcomes legal judgment (John 8:1-11). The more concrete biblical moral norms are, the more carefully they must be interpreted and applied. In this regard, it is very useful to keep in mind the document of the Pontifical Biblical Commission, dated April 15, 1993: “The interpretation of the Bible in the Church”. This document presents two fundamental interpretation criteria: the updating criterion and the inculturation criterion. This way, fundamentalism is avoided and the evangelical spirit is preserved. And here we come to the core message: it is essential to read and interpret the Bible with a Christian perspective. Jesus Christ is the key to reading all of Holy Scripture.

KEYWORDS: Moral; interpretation; exegesis; hermeneutics.

Para um crente, à partida, a resposta não poderia deixar de ser positiva. Não é a Sagrada Escritura a expressão literária da Revelação cristã? Não encerra a Escritura inúmeros ensinamentos e exortações morais, e mesmo preceitos expressos a este nível?... A questão, contudo, não é de resposta simples, ao contrário do que possa parecer à vista desarmada.

Existem efectivamente preceitos morais na Sagrada Escritura que são permanentes e directamente aplicáveis à vida concreta dos fiéis, em todo o tempo e lugar, mas há que discernir com muito cuidado e sentido de responsabilidade quais são os preceitos que se enquadram aqui; que natureza têm; qual o seu contexto histórico e cultural; quais as problemáticas que visam solucionar; haverá também que ter em atenção os dados de outros ramos do saber humano; a evolução das mentalidades e dos costumes; a harmonia geral com os valores cristãos mais

eminentes (justiça, caridade, recta intenção, ...); as regras de interpretação eclesial; etc.

Por outras palavras, haverá que evitar a interpretação literal da Sagrada Escritura, algo que conduz inexoravelmente ao fundamentalismo bíblico, e a tentação da aplicação rápida e simplista dos preceitos morais bíblicos às problemáticas hodiernas. A este respeito, e apesar do entusiasmo que partilhamos com o movimento ecuménico, infelizmente não podemos deixar de lamentar alguns casos que se sucedem em algumas igrejas e congregações evangélicas e neopentecostais, onde, com muita facilidade e alguma superficialidade, se invocam directamente preceitos bíblicos para problemas morais muito complexos da actualidade, sem a devida exegese e hermenêutica (a exegese e a hermenêutica bíblica não são coincidentes conforme veremos mais adiante).

O fundamentalismo bíblico e a descontextualização dos seus textos até esteve (e ainda está) na base de arquitecturas políticas profundamente discriminatórias, por exemplo, a partir dos relatos bíblicos de confronto e separação entre Israel e os cananeus, ou entre Israel e os filisteus. Historicamente houve e ainda existem regimes políticos profundamente discriminatórios fundados nestes textos bíblicos (devidamente manipulados...): a segregação racial nos Estados do Sul dos EUA, até meados do século passado; o regime do *Apartheid* na África do Sul; ou, actualmente, o regime de colonização judaica ilegal dos territórios árabes ocupados da Cisjordânia.

A atenção que deve ser dada ao “espírito da lei”, e não só à letra da lei, de que tanto falava o grande jurista francês Montesquieu, não quer dizer, contudo, que a letra não seja (naturalmente) importante. Qualquer estudante de Direito aprende que, na interpretação da lei, nunca nos devemos ficar apenas pela letra. Isso é pacífico. Contudo, a letra é também o limite de toda a interpretação possível, sob pena de deixarmos de fazer interpretação do texto legal *sub judice*. Nesse caso, corre-se o risco de esvaziar completamente o texto escrito, ou, então, cair numa série de elucubrações especulativas e fantasiosas, que até podem ser muito interessantes, mas que não têm nada a ver com o texto. O mesmo se aplica ao estudo da Sagrada Escritura, que se quer sério e honesto.

Posição de alguns moralistas acerca desta questão

Para Charles Curran e Richard McCormick, dois conhecidos moralistas do universo anglo-saxónico, a complexa questão do uso da Sagrada Escritura na

Teologia Moral e na ética cristã, em geral, envolve pelo menos quatro aspectos¹:

1) O primeiro aspecto consiste na determinação do sentido do texto em particular, tal como se encontra na Bíblia. Neste processo, urge empregar todos os instrumentos da exegese bíblica contemporânea, incluindo a crítica textual, redaccional e literária, assim como a origem e forma do texto. A este nível, o moralista está muito dependente dos exegetas. Além do mais, o texto em concreto terá que ser analisado na sua relação com os demais livros da Sagrada Escritura.

2) O segundo aspecto a considerar envolve a avaliação do significado do texto bíblico hoje, na nossa concreta situação histórica, cultural e sociológica. Qual a sua relevância e o seu significado? Haverá que ter em conta também que hoje temos um entendimento da escatologia e da relação entre o mundo e o Reino que difere muito da escatologia do Novo Testamento.

3) O terceiro aspecto diz respeito aos diferentes níveis que a Teologia Moral encerra em si mesma: a perspectiva geral da ética cristã, o modelo ético, a pessoa simultaneamente como objecto e agente, o apelo fundamental à conversão de coração, os valores e objectivos da vida cristã, as atitudes, o carácter e as disposições do cristão, as normas e a tomada de decisão concreta.

4) Por fim, no quarto aspecto, haverá que ter em conta a relação entre a Bíblia e outras fontes de sabedoria ética da Teologia Moral. É consensual entre os moralistas católicos que, além das Escrituras, há que ter em conta a Tradição, o Magistério da Igreja, a experiência humana e a razão natural. Contudo, mantém-se em aberto, até hoje, a questão do equilíbrio entre estas fontes da Teologia Moral.

Um pouco nesta linha, James M. Gustafson, após distinguir o “uso moral” das Escrituras do “uso teológico”, sugere, no âmbito do “uso moral”, que a Sagrada Escritura é testemunha de uma grande variedade de valores, normas, princípios e perspectivas, conforme os diferentes livros que a compõem, sem que seja possível reduzir a moral a um único tema de fundo. O apuramento do conteúdo material moral da Bíblia e a sua aplicação hão-de ter em conta, entre outros elementos, a natureza da Sagrada Escritura, a sua mensagem e a relação dos materiais bíblicos com outras fontes de moralidade².

A importância da exegese e da hermenêutica bíblica

¹ Ver CURRAN, Charles; McCORMICK, Richard (Eds.), *Readings in Moral Theology n°4: The use of Scripture in Moral Theology*. New York/Ramsey: Paulist Press, 1984, vii-viii (Prefácio).

² Ver VERHEY, Allen, “The use of Scripture in Ethics”. In CURRAN, Charles; McCORMICK, Richard (Eds.), *Readings in Moral Theology n°4: The use of Scripture in Moral Theology*, pp. 214-227.

O conhecido moralista Bernhard Häring também reflecte sobre este tema num texto intitulado “Compreensão da lei de Cristo na Bíblia”³. Para o Pe. Häring, a lei de Cristo é una e indivisível. Contudo, distinguimos acertadamente as partes e aspectos que são acessíveis aos “olhos da razão” de todos os homens de boa vontade, daqueles que só chegam a nós através duma revelação especial (v.g. pela fé). É a partir daqui que o autor coloca a questão: de que modo é que a Bíblia nos transmite directrizes e normas morais?

O Pe. Häring começa por falar na importância da exegese e da hermenêutica bíblica. A Teologia Moral recorre à exegese para descobrir o que os textos bíblicos realmente dizem e de que maneira podem ser correctamente compreendidos. Com tal finalidade, dá toda a atenção tanto à forma literária quanto ao contexto histórico e cultural. Por isso, é um risco, e até pode ser imprudente, citar textos bíblicos isolados para resolver determinadas questões concretas actuais, a não ser que se tenha o cuidado necessário para discernir a dinâmica do desenvolvimento histórico do conhecimento ético e a própria diversidade existentes entre os livros da Sagrada Escritura.

Neste âmbito, é também oportuno distinguir a exegese da hermenêutica bíblica. Enquanto que a exegese se interessa principalmente por descobrir o que de facto aconteceu e foi escrito naquele tempo, a hermenêutica bíblica procura responder à seguinte pergunta: o que é que a Bíblia nos ensina, aqui e agora, a fim de compreendermos a vontade de Deus?

Uma boa hermenêutica requer conhecimento tanto daquele tempo quanto do nosso tempo, além de uma aguda percepção do horizonte bíblico, de modo a compreendermos a cosmo-visão dos autores bíblicos e a nossa própria maneira culturalmente condicionada de abordar os problemas morais actuais.

Sobre esta matéria, há que referir um documento eclesial muito importante e de grande alcance: o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica, intitulado “A interpretação da Bíblia na Igreja”, de 15 de Abril de 1993, que reserva um título especial para a análise da relação entre a Teologia Moral e a exegese («Cap. III - Dimensões características da interpretação católica - D) Relações com as outras disciplinas teológicas - 3. Exegese e Teologia Moral»)⁴.

Este documento afirma que a Bíblia une aos relatos da história da salvação múltiplas instruções acerca da conduta humana a observar pelos crentes, em várias

³ Ver HÄRING, Bernhard, *Livres e fiéis em Cristo. Teologia Moral para sacerdotes e leigos*. Vol. I (*Teologia Moral Geral*). São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, pp. 306-311.

⁴ Ver PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC Editorial, 7ª Ed., 2001, pp. 106 ss.

formas: mandamentos, proibições, prescrições jurídicas, exortações e investivas dos profetas, conselhos sapienciais, etc.

Ora, uma das principais tarefas do exegeta católico consiste precisamente em esclarecer o alcance e significado deste abundante material, preparando assim o trabalho dos moralistas. Essa tarefa não é simples.... Com frequência os textos bíblicos não se preocupam em distinguir os preceitos morais universais das prescrições de pureza ritual ou de regras jurídicas de cunho manifestamente particular. Está tudo “misturado”.

Por outra parte, a Bíblia reflecte uma evolução moral considerável que, conforme sabemos, encontra a sua completude e perfeição no Novo Testamento. Há posicionamentos morais do Antigo Testamento – como o da aceitação da escravatura ou do divórcio, ou o apelo à exterminação de povos inimigos em caso de guerra – que deixaram de ser válidos para a Igreja. Diz-nos a *Dei Verbum* nº15 que o Antigo Testamento contém elementos «imperfeitos e passageiros» que a pedagogia divina não podia eliminar desde o começo, face à mentalidade e cultura daqueles povos mais primitivos. Há, pois, que fazer um discernimento que tenha em conta o necessário progresso da consciência moral.

Mas mesmo o Novo Testamento não é fácil de interpretar no domínio moral, pois expressa-se com frequência em imagens e comparações – cf. Parábolas (as 44 parábolas nos Evangelhos sinópticos constituem cerca de 25% do texto desses escritos) – ou então de modo provocatório e polémico, como na relação controversa entre a lei judaica e o Cristianismo emergente.

Os moralistas têm, pois, o direito de apresentar aos exegetas muitas questões importantes. Em muitos casos, a resposta poderá ser que nenhum texto, *de per se*, trata explicitamente do problema (moral) apresentado. Mas sempre haverá uma orientação moral frutuosa que se possa retirar do conjunto dos textos bíblicos sobre determinados assuntos. Além do mais, sobre os temas morais mais importantes, a moral do Decálogo continua a ser fundamental. E o Novo Testamento tudo ilumina com a revelação do amor de Deus em Cristo.

Ainda no contexto da interpretação bíblica e da sua importância para o discernimento ético dos cristãos, o documento da Pontifícia Comissão Bíblica convida a ter presentes dois critérios à hora de interpretar a Sagrada Escritura em espírito eclesial: o critério da actualização e o critério da inculcação.

Actualização. Na própria Sagrada Escritura se podem constatar dinâmicas de actualização, em que textos mais antigos são relidos à luz de circunstâncias novas e aplicados à nova situação de vida do povo eleito. É o que sucede, por exemplo, entre o livro do Êxodo e do Deuterónimo, ou entre textos do Antigo Testamento

que são objecto de releitura actualizada no Novo Testamento.

A actualização obedece aos seguintes (quatro) princípios:

1) A actualização é possível porque a Sagrada Escritura tem uma dinâmica de plenitude que lhe outorga valor para todas as épocas e culturas (com a devida interpretação...). É o que se depreende de *Is 40, 8; 66, 18-21*, no Antigo Testamento, e *Mt 28, 19-20*, no Novo Testamento.

2) A actualização é necessária, porque, apesar do valor duradouro da mensagem bíblica, os seus textos foram escritos num determinado tempo histórico, em função de circunstâncias passadas e numa linguagem condicionada pela época.

3) A actualização deve ter sempre presente a complexidade da relação entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, além do Novo Testamento se assumir como o aperfeiçoamento e superação do Antigo Testamento.

4) A actualização realiza-se graças ao dinamismo evolutivo da tradição viva da Igreja (ensinamentos novos retiram-se permanentemente das Escrituras ao longo dos tempos para responder aos novos desafios).

A actualização não pode significar, nunca, a manipulação dos textos bíblicos, forçando-os a uma acomodação de novas opiniões e novas ideologias; é, sim, um critério que permite procurar, sinceramente, a luz que os textos bíblicos contêm para iluminar novas situações e circunstâncias dos tempos presentes, dentro do espírito evangélico. Este papel cabe de modo primacial ao Magistério da Igreja (cf. *Dei Verbum* nº10).

Inculturação. É o outro grande critério proposto por deste documento eclesial para a interpretação da Escritura, de natural interesse para o papel da Bíblia no discernimento moral dos fiéis.

Ao esforço de actualização corresponde o esforço de inculturação da Sagrada Escritura, de modo a atender à diversidade de lugares e assegurar o enraizamento da mensagem bíblica nos mais diversos terrenos. Com efeito, toda a cultura humana é portadora, de um modo peculiar, de valores universais estabelecidos por Deus.

O fundamento teológico da inculturação é a convicção de fé que a Palavra de Deus transcende as culturas nas quais se expressa e que tem a capacidade de se disseminar em outras culturas, de modo a poder alcançar todas as pessoas no contexto cultural em que vivem.

A primeira etapa da inculturação consiste na tradução da Sagrada Escritura para a língua nacional de um determinado povo, que por si só implica uma mudança de paradigmas e categorias culturais. Outra etapa, consiste na interpretação da Sagrada Escritura na cultura local, que coloque a mensagem bíblica numa

relação mais patente com os modos de sentir, de pensar, de viver e de expressar-se próprios da cultura local. A partir daí, então, torna-se possível a formação duma cultura cristã local, que irá enraizar a cultura bíblica cristã nas diversas dimensões da existência (oração, trabalho, vida social, usos e costumes, legislação oficial, ciências e artes, reflexão filosófica e teológica, etc.). O documento conciliar sobre a evangelização *Ad Gentes* é particularmente importante a este respeito⁵.

O ensino permanente na Bíblia e as normas materiais concretas (permanentes ou transitórias)

Após este excursus prolongado acerca da importância da exegese e da hermenêutica bíblica para a recta utilização da Sagrada Escritura no domínio moral, e da análise dos critérios (eclesiais) da actualização e da inculturação à hora de interpretar a Escritura, voltamos ao Pe. Häring, desta feita sobre o tema do ensino permanente na Bíblia e a existência de normas materiais (morais) concretas, permanentes ou transitórias.

Para B. Häring, o modo como se procura o ensinamento moral na Bíblia assume muitos e diferentes aspectos. Alguns perguntarão se existem normas permanentes na Sagrada Escritura, pensando principalmente em normas restritivas. Podemos também adoptar um enfoque mais amplo, procurando, em vários sentidos, uma orientação permanente para a vida moral.

Neste domínio, o autor sublinha aquilo que chama de “mandamentos-meta”, enquanto orientação normativa para a conversão e o crescimento permanentes. Existem também normas gerais com o sentido de critérios universais de discernimento, tanto do ângulo do ideal normativo (exº os frutos do Espírito Santo – *Gál 5, 22-23*) como do mínimo absoluto (exº os vícios que os cristãos se devem abster – *Gál 5, 19-21*). Além disso, encontramos na Sagrada Escritura normas expressas que apresentam um ideal muito elevado, como por exemplo as palavras do Senhor sobre o divórcio⁶.

Os autores inspirados não pretenderam escrever algo semelhante à Teologia Moral científica de hoje. O seu ensinamento teológico é querigmático e pastoral. Eles não parecem sentir grande necessidade em abordar separadamente as directrizes mais transcendentais e, em outro momento, as “normas” materiais mais concretas. Por exemplo, em *Rm 12, 1-15; 13; Flp 2, 1-8; 1 Tes 4, 1-12*,

⁵ Ver ‘Decreto sobre a actividade missionária da Igreja, *Ad gentes divinitus*’, de 7 de Dezembro de 1965.

⁶ Ver HÄRING, Bernhard - *Livres e fiéis em Cristo. Teologia Moral para sacerdotes e leigos*. Vol. I (*Teologia Moral Geral*). São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 308.

encontramos, paradoxalmente, um certo número de normas gerais um tanto concretas e de imperativos particulares integrados num horizonte mais amplo.

A primeira impressão e a suposição habitual é a de que as normas materiais gerais provenientes das principais perspectivas da fé devem constituir um ensinamento permanente e obrigatório para todos os tempos (o que não exclui o facto de que, através dos tempos, esta mesma verdade possa encontrar diferentes formulações). Não raramente, porém, o próprio contexto e formulação dos autores bíblicos indicam que se trata de um assunto de direcção num contexto histórico único ou até de resposta a um problema local muito particular. Este último é evidentemente o caso da argumentação de Paulo a respeito do véu das mulheres em Corinto (cf. *1 Cor 11, 33-36; 1 Tim 2, 12*).

A referência de Paulo à escravatura não constitui, de todo, uma aprovação divina para tal prática. Pelo contrário, a sua visão representa um passo gigantesco em favor de relacionamentos humanos totalmente renovados, fundados no comum dom da filiação divina. Diga-se o mesmo em relação às suas palavras sobre a obediência às autoridades civis (*Rm 13, 1-7*). Seria um erro de interpretação e de compreensão pensar que Paulo se referisse a uma obediência cega e incondicional. De resto, ele também manifesta sérias reservas em relação às autoridades terrenas e conhece bem os frequentes abusos de que são capazes (*1 Cor 2, 8; 6, 1-7*).

Existem também normas que se acham consistentemente inculcadas na Bíblia e numa parte considerável da Tradição da Igreja, mas cujo teor podemos perceber que não é obrigatório para todos os tempos, devido à ocorrência de grandes mudanças na vida da sociedade. Um exemplo bem conhecido é o da proibição de juros sobre o capital emprestado: cf. *Ex 22, 25; Dt 23, 19-20; Neh 5, 7.10*; etc.). Uma nova situação social e económica irá forçar uma mudança profunda a este nível em relação àquela que era, até então, e indiscutivelmente, uma norma material concreta.

Também se revelam algumas situações em que se verifica uma adaptação no cumprimento das palavras do Senhor. Para B. Häring, as palavras do Senhor proibindo o divórcio e um novo casamento parecem ter carácter absoluto. E podemos ver quão seriamente eram tidas em conta pelas comunidades cristãs primitivas. No entanto, Paulo (cf. *1 Cor 7, 12-16*) – e provavelmente também Mateus (cf. *Mt 19, 9*) – ao transmitir o mandamento do Senhor, permite adaptações, i.e., o melhor cumprimento possível e não uma aplicação sempre literal. Porém, quando o Apóstolo fala, mostra que não atribui o mesmo peso às soluções práticas que propõe e a palavra do Senhor («ordeno eu, mas o Senhor... (...) Aos outros digo eu, não o Senhor...» - cf. *1 Cor 7, 10.12*).

Conclusão

Resumindo, podemos dizer, com o Pe. Häring, que a Teologia Moral tem de se manter sob a autoridade da Palavra de Deus ou então deixa totalmente de ser Teologia. Contudo, a maneira como a Moral procede da Escritura precisa de ser descoberta por meio de profunda e árdua pesquisa e reflexão.

É um facto que a Bíblia não se reduz a um código moral ou uma lista de normas prontas a aplicar, mas não há dúvida que apresenta normas de carácter obrigatório. Entretanto, quanto mais concretas forem algumas normas bíblicas tanto mais cuidadosamente deverá ser tida em consideração a questão das circunstâncias históricas concretas em que elas surgiram.

Por outro lado, a universalidade das normas obrigatórias para todos os tempos não pode ser afirmada com base em apenas um ou dois textos. Por isso, a Teologia Moral jamais se deverá restringir à interpretação de um texto isolado; antes, o ensino moral bíblico deve ser globalmente considerado. No recurso directo a uma norma material concreta bíblica, com a intenção de dar solução (cristã) a uma controvérsia moral actual, haverá que considerar o conjunto da Sagrada Escritura e também da Tradição viva da Igreja.

Artigo recebido em 03/04/2023

Artigo aceite para publicação em 07/05/2023

RECENSÕES

BELO, André – **Morte e Ficção do Rei Dom Sebastião**. Lisboa: Tinta-da-China, 2021, 342 pp., ISBN: 978-989-671-625-7.

Um dos sinais do vigor e da complexidade do fenómeno sebastico é o caso dos falsários que, durante o período da união ibérica (1580-1640), declararam ser o rei D. Sebastião: o primeiro, em Penamacor, no ano de 1584; o segundo, na Ericeira, em 1585; o terceiro, na vila do Madrigal (nos arredores de Madrid), no ano de 1594, e o quarto, em Veneza, em 1598.

Sobre este último, abundavam já fontes impressas e estudos: recordemos – sem querermos ser exaustivos – o que dele diz Pero Roiz Soares, no *Memorial*, uma das mais notáveis fontes dos finais do século XVI e inícios de XVII (1565-1628); D. João de Castro – embora, claro, com o enviesamento sebastianista – em várias das suas obras, mas, de forma particular no *Discurso da vida do sempre bem vindo, e apparecido Rey D. Sebastião, o Encuberto* (Paris, impresso por Martin Verac, 1602), escrito quando o falso-rei estava preso no castelo de Nápoles; Torres de Lima, no *Compêndio das mais notáveis cousas que no Reyno de Portugal acontecerão desde a perda de el-Rey D. Sebastião até o anno de 1627*, editado em Lisboa em 1630 (cap. VLIV); José Pereira Baião, em *Portugal Cuidadoso e Lastimado* (Lisboa, 1737 – liv. V); Miguel D’Antas, em *Les faux Don Sébastien. Étude sur l’histoire du Portugal* (Paris, Auguste Durand, 1866); Yves-Marie Bercé, em *Le roi caché* (Paris, Fayard, 1990); Lucette Valensi, em *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille de trois rois* (Paris, Seuil, 1992); H. Eric R. Olsen, em *The Calabrian Charlatan, 1598-1603: Messianic Nationalism in Early Modern Europe* (2003), que se salientou pela leitura detalhada de nova documentação do Arquivo de Estado de Veneza; Diogo Ramada Curto, por exemplo, em *Cultura política no tempo dos Filipes – 1580-1640* (Lisboa, edições 70, 2011) e Abdul Rahman Azzam, em *O Regresso de D. Sebastião – História, verdade e mito depois de Alcácer-Quibir* (Editorial Presença, Lisboa, 2021).

Também nós, na tese de doutoramento que defendemos em 2004 (SERAFIM, João Carlos Gonçalves, *D. João de Castro, «O Sebastianista» - Meandros de vida, e razões de obra*, FLUP, 2004), particularmente nos capítulos V e VI – respetivamente, *O fenómeno Marco Túlio – D. João de Castro, o tutor da novidade* (pp. 199-291) e *Politizações do fenómeno* (pp. 292-370) – tratámos o caso do falso-rei de Veneza. Claro que, ali – a respeito da observação feita na página 72 da obra em apreço –, como bem se explicitou (p. 202), porque o foco estava na “vida” e na “obra” do sebastianista, não pretendemos, nem o conseguiríamos fazer, escarpelizar ou problematizar a história deste falso D. Sebastião, mas per-

ceber, seguindo a ordem desses acontecimentos, como é que D. João de Castro viveu, influenciou, ou se deixou influenciar por este fenómeno. Não deixa de ser irónico o facto de, também aqui, nesta obra que apreciamos, quando se fala de D. João de Castro, se traga à colação a questão da bastardia e se interprete o uso do “Dom”, por este filho bastardo de D. Álvaro de Castro – na opinião do autor, injustificado – como sinal de uma “construção de um estatuto de nobre”, que era “precário” pela “legitimidade da filiação” (p. 11), um dos argumentos mais usados pelos seus “inimigos”, nas muitas polémicas do longo exílio parisiense...

A obra é constituída por duas partes capitais: na primeira, “Morte”, pp. 15-70, constituída pelos capítulos 1 e 2, pretende-se, como se diz, retomar esse “caminho batido” em que se trata da morte de D. Sebastião, em Alcácer-Quibir e – depois de um “entremeio” em que se fazem referências sumárias às fontes e à bibliografia (pp. 71-74) –, na segunda parte, “Ficção” (pp. 75-294), trata-se, de uma forma exaustiva e profusamente fundamentada, da história do falso-rei, aparecido em Veneza, em 1598.

No capítulo 1, intitulado “Um túmulo para D. Sebastião”, tendo como referência as obras de autores portugueses que participaram na Batalha – como Fernão de Góis Loureiro, moço de câmara, na *Breve suma y relacion de las vidas y hechos de los Reyes de Portugal, y cosas sucedidas en aquel reyno desde su principio hasta el ano de 1595* (Mântua, 1596); Jerónimo de Mendonça, em *Jornada de África*, 1607; ou Miguel Leitão de Andrada, em *Miscellanea do sitio de N. S. da Luz do Pedrógão Grande*, 1629 – alegam-se os testemunhos, “vários” e “bastante credíveis”, que atestam a morte do rei D. Sebastião no campo de batalha, a identificação formal do corpo, no dia seguinte, 5 de agosto de 1578 – primeiro por Sebastião Resende, moço da câmara do rei e, depois, por fidalgos portugueses, como Duarte de Meneses, ou o meirinho-mor Duarte de Castelo Branco –, e a sepultura, em Alcácer-Quibir, tarefa atribuída a Belchior do Amaral, corregedor da Corte, que também foi a Tânger enviar, para Lisboa, para os Governadores nomeados pelo Rei, uma carta, assinada por vários fidalgos, certificando todos aqueles procedimentos. E é motivo de inquietação – bem vincada, diga-se – o facto de, apesar de grande parte desta informação ser publicada e sobejamente divulgada, persistir uma “hesitação portuguesa em aceitar a morte do rei na batalha” (p. 18), uma espécie de “amnésia” que parece atingir a “memória coletiva” e a que os próprios historiadores, mesmo os atuais, parecem não escapar, hesitando, ignorando, não dando suficiente crédito às ditas fontes (pp. 16-17)... A tese é que continua a ser necessário – hoje, como foi no passado – afirmar

o facto de D. Sebastião ter morrido em Alcácer-Quibir; extirpar essa ideia do consciente coletivo é uma tarefa por realizar... Por outras palavras, a construção mítica sebastianista continua vigorosa e foi resistindo às tentativas de desmistificação. Verifica-se uma “vitória do sebastianismo ao nível da construção da memória” (p. 23).

Para além da questão da “cientificidade” – ou da falta dela... – ao ter-se como argumento os conhecimentos de um auditório, ou as palavras de um guia turístico, parece-nos que há uma clara seletividade e uma sobrevalorização quando se trata dos “sintomas” dessa “hesitação historiográfica”, prescindindo-se de tratar, de igual forma, o caso de outros textos historiográficos recentes em que – como se reconhece, aliás – essa “hesitação sobre a morte do rei na batalha não transparece” (p. 20). Não fica, portanto, suficientemente mostrada essa “regular hesitação”, a representatividade deste filão de textos em que é possível encontrar os tais indícios de periclitância... É um “procurar à lupa”, considerando até, como sinal das tais hesitações, o uso de determinado adjetivo ou tempo verbal (p. 19).

Na verdade, não nos parece sustentável a tese de que há, na historiografia portuguesa contemporânea, “hesitações em afirmar a morte de D. Sebastião” em Alcácer-Quibir (p. 18). Pelo contrário, relativamente à morte do rei, predomina uma inquestionável unanimidade... Não faltariam exemplos, para além daqueles que o autor refere, como Pedro José de Figueiredo (p. 23), e Queirós Veloso (p. 17)... Poderíamos – para dar mais alguns, esparsos... – recuar até Oliveira Martins e lembrar aquilo que diz na particular *História de Portugal* – como ele mesmo bem frisou, “didáctica”, “divulgativa”, editada, pela primeira vez, em 1879 –: “os que puderam escapar não viram o rei imberbe cair, nem morrer: ficou enterrado nas ruínas da sua loucura...” (Edição crítica, com introdução por Isabel de Faria e Albuquerque; Prefácio por Martim de Albuquerque, INCM, 1988, tomo II, p. 68); poderíamos citar o Padre José de Castro, na obra *D. Sebastião e D. Henrique* (União Gráfica, Lisboa, 1942, pp. 195-196), António José Saraiva, Eduardo Lourenço, em tantos dos seus ensaios, e as tão vulgarizadas *História de Portugal* de Joaquim Veríssimo Serrão (Verbo, 1990, vol. 3, pp. 76-77), e *História de Portugal* dirigida pelo Professor José Mattoso (Círculo de Leitores, 1992, vol. III, p. 546)... Mesmo em algumas obras que o autor apresenta como exemplos para ilustrar a tal tese da “hesitação historiográfica” relativamente à identidade do cadáver, não se põe em causa a óbito do jovem rei (p. 20).

Já nos parece mais pertinente o que se diz relativamente à forma como a historiografia tem lidado com essas provas relativas aos restos mortais depositados no féretro dos Jerónimos. A questão da verdade relativa àquele cadáver – sepultado em Alcácer-Quibir e, depois, três vezes trasladado: para o mosteiro dos padres Trinitários em Ceuta, no dia 10 de dezembro de 1578, para o mosteiro dos Jerónimos, em dezembro de 1582 e, depois, dentro do mesmo mosteiro, cerca de um século mais tarde, para o lugar que hoje ocupa – é, mesmo por aqueles que dizem não duvidar da sua verdade, muitas vezes, omitida, relativizada, secundarizada, desvalorizada... Por aqui se pode entender essa possível interpretação de ser esta espécie de negligência historiográfica um sinal de aceitação tácita do mito, de cedência, talvez muitas vezes inconsciente, de uma “vitória do sebastianismo ao nível da construção da Memória” (p. 23). Seria uma forma de constatar a vitalidade do mito antigo – que tantas razões teve para surgir e medrar... – bem representada, paradoxalmente, como o autor também nota, nos versos do epitáfio – até hoje tão eficaz – “Conditur hoc tumulo, / si vera est fama, Sebastus/ Quem tulit in lybicus/ Mors properata plagis”; Este túmulo encerra – se é/ Verdadeira a fama – Sebastião/ Que uma morte precoce levou/ nos areais de África”... O Sebastianismo, esse sim, seria o responsável pela “não tumulização simbólica de D. Sebastião” (p. 17).

E não ficou claro, para nós, que se tenha entendido bem a verdadeira natureza e especificidades dos fenómenos míticos... O mito sebastianista, no caso, não está dependente da “não morte” do rei; não tem a sua existência em risco se se provar – pela documentação histórica, ou pelo teste de ADN – a efetiva morte da figura histórica. E a constatação de a documentação ser incapaz de “decretar o fim” do Sebastianismo (p. 21) é uma prova disso mesmo: não há promiscuidade entre o histórico e o mítico; mesmo quando é inquestionável o rigor documental e historiográfico, isso não é garantia da inexistência, ou persistência dos mitos, tantas vezes imparáveis, vigorosos, usados literária e politicamente... Como diria Paul Veyne, tantas vezes os mitos são verdades alteradas pela ingenuidade popular (*Acreditavam os gregos em seus mitos?*, Lisboa: Edições 70, 1987, p. 28).

Parece-nos elucidativo, aqui, o exemplo do já referido D. João de Castro, quando, exilado, em Paris, depois de se perder a independência e de se terem esgotado as esperanças de que D. António, Prior do Crato, viesse a ser rei de Portugal, concebeu a ideia da vida e do futuro aparecimento de D. Sebastião. Efetivamente, como confessou, inicialmente não acreditava naquela “verdade”.

É durante o exercício de recolha de argumentos e de elaboração de uma narrativa que vai passar a acreditar naquilo que ele próprio congeminara. Sabia bem, naqueles finais do século XVI, a força que poderia ter aquele rumor, a importância que – naquele contexto político – significaria como forma de despertar, unir, mobilizar... O mito – que foi, a partir daí, ganhando forma – perdido o rei e a independência de Portugal, foi o recurso último para se manter determinado estado de espírito, para se preservar a esperança...

O próprio Pessoa, na obra épico-lírica *Mensagem*, distinguiu bem esses planos... No poema “D. Sebastião, Rei de Portugal” escreve: “Louco, sim, louco, porque quis grandeza/ Qual a Sorte a não dá/ Não coube em mim minha certeza;/ Por isso onde o areal está/ Ficou meu ser que houve, não o que há”. O sujeito poético, o próprio rei malgrado, logo ali, separa o histórico do mítico: o D. Sebastião como figura histórica, o “ser que houve”, morreu nos areais de Alcácer Quibir; o “ser que há”, esse, não é perecível, porque o mito – como o sonho, e a vontade – também não o é... Indo mais além neste “elogio da loucura” – que não significa tanto, como refere na obra que estamos a apreciar, “imprudência militar” (p. 30) – o rei incita aqueles que o ouvem a tomarem-na como sua – “Minha loucura, outros que me a tomem/ Com o que nela ia./ Sem a loucura que é o homem/ Mais que a besta sadia/ Cadáver adiado que procria?”. Trata-se de uma espécie de apelo à continuidade do seu sonho de grandeza. No remate, de natureza reflexiva e desafiadora, D. Sebastião interroga-se sobre o que distingue o Homem dos restantes animais. Fica claro que é o sonho que permite que o Homem seja “mais que (...) cadáver adiado”, é o sonho que eleva o Homem e o faz superar a própria morte. Nessa mesma linha, em “O quinto Império”, há um julgamento daqueles que vivem conformados, resignados: “Triste de quem vive em casa, / Contente com o seu lar, / sem que um sonho, no erguer de asa, / Faça até mais rubra a brasa/ Da lareira a abandonar!”... Nas eras que se sucedem, o descontentamento deve ser a essência do Homem – “Ser descontente é ser homem” – e para ocorrer esse esperado “teatro do dia claro” é preciso assumir que este D. Sebastião, o guerreiro, o cavaleiro, morreu – “Quem vem viver a verdade/ Que morreu D. Sebastião?”. De facto, esse outro “quinto império”, pessoano, nada terá de material... Em *Mensagem*, portanto, o mito cultural é como um impulso libertador que não se confunde com uma esperança de índole transcendente ou religiosa. O ser mítico é a representação de um futuro para Portugal, ainda incerto, como o nevoeiro...

E a nossa longa tradição antisebástica – a que a obra em causa reserva poucas

linhas (p. 28; 30-31)... – é um bom argumento para sustentar o que dizemos. De facto, desde a segunda metade do século XVII, é possível encontrar manifestações de sarcasmo para com os crédulos sebastianistas e cíclicos ataques racionalistas aos fundamentos do mito. Recordemos a segunda proibição inquisitorial das Trovas do Bandarra – uma espécie de “evangelho” dessa fé sebástica –, em 3 de novembro de 1665 e o facto de o inquisidor-mor D. Veríssimo de Lencastre – provavelmente durante o seu primeiro mandato (28 de novembro de 1676 a 27 de maio de 1679) – ter ordenado que se apagasse o epitáfio da sepultura de Trancoso; lembremos os assomos das mentes racionalistas e pré-iluministas do século XVIII: os ataques corrosivos de panfletários como Tomás Pinto Brandão que, em 1730, num poema intitulado “Declarados Encubertos”, brinca com o facto de muitos sebastianistas continuarem à espera de acontecimentos milagrosos; pensemos nas primeiras abordagens verdadeiramente historicistas sobre o fenómeno, de que são exemplo a *Crónica do Muito Alto e Muito Esclarecido Príncipe D. Sebastião* de Manuel de Menezes (1730), a *História Sebástica* de Manuel dos Santos (1735), as *Memórias para a História de Portugal que compreendem o governo del Rey D. Sebastião* (1736-1751) e o *Portugal cuidadoso e lastimado com a vida e perda do Senhor Rei D. Sebastião* de José Pereira Baião (1737)... Faltariam ainda os particulares acometimentos de Pombal, embora, claro, muito enviesados pela problemática antijesuítica...; as controvérsias dos inícios do século XIX, como a que surgiu em 1810, que ficaria conhecida como “guerra sebástica”, em que José Agostinho de Macedo (1761-1831), num escrito intitulado “*Os sebastianistas. Reflexões críticas sobre esta ridícula seita*”, sente-se na obrigação de combater “esta Seita de crédulos” que, agarrados às trovas de Bandarra e a outros textos “condenados e proscritos pela Real Meza Censoria”, eram “prejudiciais á pública segurança, e defesa do Reino, em quanto fiados nas ridiculas profecias permanecem indolentes para tudo”, como se escreve na “Prefação”. As proposições que sustentavam a obra eram elucidativas: um sebastianista é um mau cristão, um sebastianista é um mau vassalo, um sebastianista é um mau cidadão, um sebastianista é o maior de todos os tolos. E as elites culturais dissecaram o mito sebástico, até à exaustão... A “geração de 70” transformou-o no símbolo de um Portugal decadente e frustrado nas suas ambições imperiais... Olhe-se para a caracterização do fenómeno, feita na *História de Portugal* de Oliveira Martins, já referido, ao ver o sebastianismo como uma “explosão simples da desesperança”, uma “abdicação da história”, uma “renegação da realidade”. (MARTINS, tomo II, p. 83). Em todos estes tempos, o mito, como que por instinto de sobrevivência, defendeu-se destes assomos, rearrumando os seus argumentos e garantindo a sua vitalidade... A

sua sobrevivência não se justificou pela falta de racionalidade e distanciamento crítico...

Também não nos parece que o adjetivo “sebástica”, agora em voga, tenha contribuído para “mais uma amálgama da memória” (p. 31), incluindo em si todos os estudos que abordam temas relacionados com a figura do rei e o seu reinado e todos os que se referem ao “sebastianismo”, subordinando tudo ao “íman sebastianista”, dando-se como exemplo acabado a recolha bibliográfica de Vitor Amaral de Oliveira, intitulada, precisamente “Sebástica – bibliografia geral sobre D. Sebastião” (Coimbra, BGUC, 2002), a que, passados vinte e um anos, se poderiam acrescentar muitos outros fólhos. De facto, nesse cartapácio, como é metodologicamente declarado, há uma lógica interna – embora criticável, claro... – em que se tenta não confundir o plano histórico, mítico, literário, artístico... O rei como pessoa, o rei como mito, o rei como personagem, ou fonte inspiradora são critérios e razões que lhe dão coerência interna.

No capítulo 2 – “O que é que eles (e elas) sabiam?” – (pp. 43 – 70), partindo da interrogação que serve de título, e procurando um distanciamento relativamente ao “imaginário do nosso presente”, o autor procura explanar o conhecimento e a experiência dos atores históricos, identificando o contexto em que chegaram essas notícias sobre a morte do rei e a forma como foram recebidas: as notícias, a confirmação oficial, os folhetos impressos em várias línguas, os rumores – e as inquirições feitas para que desaparecessem... – e a refutação da versão oficial, e a “tipologia argumentativa” feita pelos primeiros sebastianistas, D. João de Castro e Fr. José Teixeira.

Na segunda parte da obra, “Ficção”, trata-se, então, da história do falso-rei D. Sebastião, que apareceu em Veneza em 1598. Como se viria a descobrir, chamava-se Marco Túlio Catizone e, por ter nascido em Magisano, uma aldeia na província de Catanzaro, na região da Calábria, ficaria conhecido como “o calabrês”... Em determinada altura, mudou-se para Messina, onde residia, com a sua esposa, Paola Gallardeta, e uma filha. Teria alguma formação e posses económicas que possibilitaram que, em 1598, fizesse uma viagem a Roma e, depois, Loreto, Verona, Ferrara e, finalmente, Veneza. É aqui que um soldado italiano, que tinha participado na batalha de Alcácer-Quibir, lhe disse que o achava muito parecido com o rei português falecido e daí – perspetivando os apoios assegurados e as benesses consequentes – surgiu a ideia de se passar a declarar como tal. Não faltaram testemunhas improvisadas e financiamento para a causa. Ao contrário dos outros falsos-reis, Marco Túlio foi-se preparando – ou foi sendo preparado – para esta empreitada, com informações sobre os acontecimentos mais recentes da história portuguesa e com um acomodamento

da sua aparência. Pouco tempo depois, as autoridades venezianas souberam que, em Pádua, para onde, entretanto, Marco Túlio se mudara, alguém se dizia ser o rei D. Sebastião. Logo se decretou ordem de prisão, mas o pretense-rei, durante algum tempo, ardidamente, foi-se livrando do cárcere, circulando entre Pádua e Veneza. Não demorou muito para que a fama deste “rei português” itinerante chegasse aos ouvidos do embaixador espanhol, Iñigo de Mendoza que, no dia 7 de novembro de 1598, se apresentou no Colégio veneziano para pedir a prisão do falsário. Mas mesmo este primeiro envolvimento do embaixador não foi suficiente. Catizone gozava – em Veneza e em Pádua – da proteção de nobres e prelados influentes, movidos por razões políticas, religiosas, económicas. Aliás, por aqueles meses, aparecia com vestes reais e muito bem assessorado. E começavam a ser motivo de muita preocupação as repercussões que tudo isto poderia ter em Portugal. Depois de muitas pressões, as autoridades venezianas decidem agir, prendendo Marco Túlio, no dia 24 de novembro de 1598. Entretanto, as notícias chegam a Lisboa e a outros pontos da Europa, onde havia portugueses dispersos – como em Paris, onde estava D. João de Castro, como tantos outros – gerando bulfício e expectativa. Na primavera de 1599, um frade, Fr. Estêvão de Sampaio, chega a Veneza e, de imediato, parte para Lisboa com o intuito de conseguir prova dos “sinais particulares” de D. Sebastião. No início do inverno, D. João de Castro, que estava em Paris, vai a Inglaterra e, depois, à Holanda, conseguir apoio diplomático. No início de junho de 1600, já o referido Fr. Estêvão regressa a Veneza, acompanhado de uma outra personagem, o cónego Lourenço Rodrigues. Nos finais de setembro e início de outubro, D. João de Castro, Fr. Estêvão de Sampaio e Fr. Crisóstomo da Visitação são recebidos no Colégio, em audiência. Finalmente, chega à cidade dos Doges o segundo filho de D. António, D. Cristóvão, que é recebido pelo Colégio no dia 11 de dezembro, onde se queixou de as autoridades venezianas não terem permitido que os enviados portugueses apurassem a identidade do prisioneiro, reforçando, assim, a suspeita de que se tratava, de facto, do rei português. A sentença seria proferida no dia 15 de dezembro de 1600: Marco Túlio foi libertado com um decreto de expulsão de todo o território da República, sob pena de incorrer em dez anos de prisão. Disfarçado de peregrino, deixou Veneza na companhia de um frade português, Fr. Crisóstomo da Visitação, rumo a Livorno, de onde embarcaria para França. Durante a viagem, fizeram uma paragem em Florença, onde, num mosteiro cisterciense, cometeram a imprudência de revelarem que o acompanhante do frade era o rei D. Sebastião. Foi de novo preso e de tudo foi dado reporte imediato a Filipe III, e ao vice-rei de Nápoles, conde de Lemos. Ambos pediram que o preso lhes fosse entregue, o que justificou um veemente

protesto de Henrique IV, junto da Corte do grão-duque da Toscana. Este, Fernando de Médici que, por estes tempos, estava muito ligado aos interesses espanhóis, mandou levar Marco Túlio para Orbetello, de onde partiria, para Nápoles, num navio espanhol. O recém-empossado vice-rei, Francisco Ruiz de Castro, depois de facilmente constatar o embuste, manda que se fizesse dele um retrato, pelo pintor Fabrizio Santafede, e envia um relatório detalhado ao rei espanhol. Nos finais de abril de 1602, o preso foi condenado a galés perpétuas e exibido, pelas ruas de Nápoles, como impostor. Filipe III, no entanto, queria que o calabrês fosse levado para a Espanha. No dia 14 de maio, a galé “Patrona”, de Nápoles, parte com Marco Túlio a bordo, fazendo escala em diferentes portos do Mediterrâneo. Mesmo durante esse périplo, os apoiantes mais fervorosos, tendo Marselha como base, conseguem seguir, contactar e animar o “rei preso”. Mais uma vez, as autoridades descobrem apoiantes, correspondências, muitas vezes codificadas, planos de fuga... Por isso, foi de novo julgado, em Sanlúcar de Barrameda e condenado à morte. A sentença foi executada no dia 23 de setembro de 1603, na praça pública de Sanlúcar. No mês seguinte, também em Sanlúcar, seriam sentenciados os frades portugueses Fr. Estêvão de Sampaio e Fr. Boaventura de S. António.

No livro em causa, todo este processo é tratado em dez capítulos, do capítulo 3 ao capítulo 12: nos seis primeiros, trata-se da fase veneziana: a “origem da impostura”, no capítulo 3; a chegada dos portugueses, em várias levas, no capítulo 4; os escritos que o falso-rei produziu, na prisão, no capítulo 5; os boatos e as movimentações de Veneza e de Lisboa – respetivamente, nos capítulos 6 e 7; e a saída da prisão, no capítulo 8. Nos capítulos 9 e 10, tratar-se-á, respetivamente, das outras retenções, em Florença e em Nápoles; no capítulo 11, do período em que vagueou nas galés e estanciou no Puerto de Santa Maria; e, no último, o definitivo processo de Sanlúcar de Barrameda.

Em determinados momentos, pareceu-nos que importava levar mais além o esforço de problematização: pensamos, por exemplo, que foi fácil a forma como, no capítulo 5 – “Os textos de um Charlatão” – se aceitou, sem réstia de dúvida, a autoria da “elegia” (pp. 142-147) e da “carta ao papa”, atribuídos a Marco Túlio (pp. 147-148). Relativamente à primeira, a data provável de elaboração, a Páscoa de 1600, – quando já era seguido e servido por alguns crédulos, como Fr. Crisóstomo da Visitação, esse frade nascido em Vila Chã, perto de Viseu, que se veio a revelar um autêntico “secretário” do falso rei (SERAFIM, *D. João de Castro...*, 364) – o facto de os portugueses terem dela cópias, o que nela se diz relativamente a figuras portuguesas, às relações diplomáticas entre Portugal e Veneza, à vida do “rei” depois da batalha – tão semelhante ao que D. João

de Castro e Fr. Estêvão explanaram nos seus escritos –, os sinais evidentes de plágio de obras impressas..., são sinais que nos levam a não excluir a hipótese de o texto ter resultado da ideia e do labor dos venezianos ou dos portugueses diretamente envolvidos que, como se sabe, escreviam a Marco Túlio, mesmo em italiano (SERAFIM, *D. João de Castro...*, pp. 269-270). E há sinais de que a “carta ao papa”, datada de 22 de setembro de 1600, não foi, de facto, “pensada” por Marco Túlio (p. 147). D. João de Castro – que chegou a Veneza no dia 28 de julho desse ano – contou-nos que, depois de chegar, multiplicou os seus esforços para reunir forças e congeminar, com Frei Estêvão e, mais tarde, com Frei Crisóstomo, o melhor processo para levar a bom termo a causa do «rei» preso. Concordaram que era necessário motivá-lo para que escrevesse ao papa... No *Discurso*, confessa que foi ele próprio que compôs um memorial em latim para que lhe fosse entregue, de forma a que soubesse o que deveria escrever. (SERAFIM, *D. João de Castro...*, p. 237).

De facto, na muita documentação arrolada – as confissões dos intervenientes, os documentos que tinham em posse, as sentenças proferidas... – é transversal esta ideia de serem os portugueses – muitas vezes de uma forma obstinada – a incentivar, a informar, a aconselhar, a pedir para que copiasse e assinasse, como rei D. Sebastião, cartas e outros documentos afins que lhe iam enviando, a sugerir que alterasse o brasão real... (SERAFIM, pp. 212; 214; 236-237; 278-282; 350; 364)... Embora, é certo, o pretense-rei se apresentasse como poeta – como acontece na confissão feita em 22 de abril de 1603, em que refere ter aprendido “las letras humanas” e saber “poesia –, capacidades aproveitáveis para a construção do perfil régio, não vemos razões para, neste contexto, se ser tão perentório relativamente a esta visão de Marco Túlio como homem dado às letras, que ostentava uma sólida cultura, dotes de escrita literária, que parecia ser a sua própria “máscara” (pp. 141-157); ou, ainda, relativamente ao seu “papel ativo” em todo o processo, tendo iniciativa, criando versões do seu passado – capazes de influenciar as narrativas, às vezes distintas, de Fr. José Teixeira e D. João de Castro –, forjando, por *motu proprio*, textos e imagens (pp. 152-153), contrariando a informação de tantas peças processuais e as conclusões de outros estudos sobre o fenómeno.

Não se pode deixar de salientar, como muito meritório, por um lado, o novo e importante trabalho de arquivo, que permitiu um alargamento do leque de fontes. De facto, nas investigações feitas até então, tinham sido privilegiados os arquivos de Veneza, de Simancas, da Biblioteca Nacional de Madrid, da Biblioteca Nacional de Portugal. Parece-nos particularmente enriquecedor todo o labor que se fez no fundo “Mediceo del Principato, do Arquivo de Estado de

Florença, antes praticamente ignorado, onde se encontram, nomeadamente no maço 5053, muitos documentos sobre a prisão de Florença, em 1600-1601; nos arquivos da casa ducal de Medina Sidónia, em Sanlúcar de Barrameda – embora, aqui, como se disse, não tenha encontrado particular riqueza documental (p.74); mesmo no fundo de D. António, Prior do Crato, que está na Torre do Tombo, onde encontrou, por exemplo, as atas, em francês, do interrogatório que fizeram a D. João de Castro, e a outros portugueses, seus próximos, em 1604, num tribunal de polícia, em Paris (o Grand Prévôt de France), depois de D. Cristóvão de Portugal, filho do Prior do Crato, ter apresentado uma acusação contra ele. Como será importante pegar nestas últimas, e noutras peças análogas, e analisá-las, em contraponto com o que disso mesmo diz o próprio D. João de Castro, de forma particular no *Tratado Apologético* (1604) e na *Renovação do Tratado Apologético* (1620)...

Por outro lado, embora não se acrescentem novidades significativas à narrativa novelesca, deve relevar-se o esforço feito no sentido de se fazer uma “leitura renovada”, correlacionando documentos e interpretações, com vista a uma melhor compreensão do contexto, dos acontecimentos, das biografias e dos caracteres.

Por tudo isso, este outro estudo dá um importante contributo para se aprofundar o conhecimento da cultura e das mentalidades da Época Moderna, esmiuçando-se esta rebuscada novela do falso-rei de Veneza, um exemplo perfeito para se entender a dinâmica dos rumores e dos mitos – na aceção de narrativas explicativas, agregadoras, sucessivamente retomadas e capazes de promover e manter determinado estado psíquico e social... – e a capacidade que têm para, tantas vezes, instalar o caos, ou levar à ação política.

Como o próprio autor refere, ainda muito trabalho há para fazer, nos arquivos já consultados e, ainda, na British Library e na Biblioteca Vaticana...

João Carlos Gonçalves Serafim
CITCEM - FLUP

BERNARDES, José Augusto Cardoso Bernardes – *A Oficina de Gil Vicente. Apontamentos sobre a Compilação*. Coimbra: Imprensa da Universidade Coimbra, 2023, 354 pp.

Na senda de *Oficina de Camões. Apontamentos sobre Os Lusíadas* (Coimbra, Imprensa da Universidade Coimbra, 2023), José Augusto Cardoso Bernardes faz agora publicar este conjunto de estudos sobre Gil Vicente, recuperando trabalhos que foi escrevendo ao longo de mais de trinta anos e que espelham um longo período de investigação e docência, sem nunca esquecer os ensinamentos básico e secundário e a reflexão sobre aplicações didáticas nos vários programas. Talvez por isso mesmo e porque o autor assumidamente entende que «Com o presente livro pretendo concluir o trajeto que se iniciou há mais de trinta anos, com a escolha do tema da minha tese», o mais antigo artigo remonte a 1998 - «O Pranto de Maria Parda ou os limites do burlesco. Programa do espectáculo estreado em 18 de novembro de 1998, pela Escola da Noite [...]», e os mais recentes a 2022 – «*Floresta de Enganos*, um epílogo para a *Compilação*. Reformulação de textos que acompanharam os programas da peça levada à cena pelo Cendreve e pela Escola da Noite [...]» e 2023 «As Barcas de Gil Vicente, três cenas e uma Pregação». Curiosamente, se considerarmos as datas de 1998 e 2022, um percurso balizado por duas intervenções na comunidade, que se traduzem na colaboração empenhada com companhias teatrais, que representaram peças vicentinas, provando que o conhecimento pode e deve ser posto ao serviço da sociedade, contribuindo para a coesão cultural. Esta preocupação interventiva que, de acordo com a letra do texto, se estendeu a um programa activo de presença nas escolas do ensino básico e secundário, parece ter sido uma constante na carreira científica e académica de José Augusto Cardoso Bernardes, envolvendo a produção de um pensamento original sobre as formas de ensinar os mais jovens e sobre os respectivos programas de aprendizagem. Justamente porque estamos perante o percurso de uma vida, a obra equaciona de forma exemplar todas as temáticas e questões vicentinas, estejam elas resolvidas ou não. Sobre as resolvidas, apresenta-se o «estado da questão», sobre as «polémicas», formulam-se os termos, como se de uma equação se tratasse: enuncia-se o problema, explicam-se as «variáveis», discutem-se as soluções, formulam-se perguntas para o futuro. Depois de um texto de abertura significativamente intitulado «Gil Vicente, an all-round author in Europe Theatre» (pp. 15-25), que comporta um balanço criterioso e aparentemente simples da obra vicentina, deixando transparecer a clareza que só muitos anos de

estudo e reflexão permitem atingir, o autor examina aspectos mais parcelares, como «Échos de la tradition française dans le théâtre de Gil Vicente» (pp. 27-37), ou «Os Géneros no Teatro de Gil Vicente» (39-56), que recupera a carta-prefácio de D. Duardos, as «modificações de estilo» e a mais que provável relação com a *Propalladia* (1517) de Torres Naharro, «A compilação de todas as obras: o Livro e o projeto identitário de Gil Vicente» (pp. 57-76), constituindo este primeiros cinco estudos de uma «Primeira Parte: Gil Vicente, em geral», integrada ainda por mais quatro trabalhos: «Pastores y filósofos en la corte de Portugal. La palabra velada en el teatro de Gil Vicente» (pp. 78-99); «O pastor e o Palácio: outras significações do pastoril no teatro de Gil Vicente» (pp. 100-119); «Gil Vicente e Sá de Miranda: encontros e desencontros (pp. 141-148); «Gil Vicente em modo de resistência: a questão do cânone greco-latino» (pp. 150-164). Uma estrutura equilibrada que analisa e privilegia as grandes linhas do labor sobre o dramaturgo, no quadro de uma complexa economia simbólica e representativa: a inserção das peças no seu tempo e nos contextos histórico, literário, social, o «lugar» do autor nas cortes de D. Manuel e D. João III, a protecção da Rainha da D. Leonor, a mais que provável encenação das peças e a eventual participação como actor, a formação intelectual, os conhecimentos retóricos, a relação com o cânone greco-latino, as questões textuais levantadas pela publicação em 1562 da *Copilaçam...* Um conjunto de assuntos estudados ao longo de muitos anos em permanente diálogo com a bibliografia que ia sendo produzida e que renovou os estudos vicentinos de um modo notável, indagando as relações autor, texto e contexto, no âmbito de uma sociedade fundada sobre manifestas diferenças sociais e jurídicas. A segunda parte, intitulada «Gil Vicente, em particular», dedica-se um conjunto de peças, de modo mais individual: «Sou a triste sem mezinha: micro-variações em torno do Auto da Alma» (pp. 165-176), «A história de Deus, na corte e no livro das obras» (pp. 177-188); «As Barcas de Gil Vicente: três «cenas» e uma pregação» (pp. 189-219); «A Barca do Inferno: o tempo de Gil Vicente e o nosso tempo» (pp. 221-231); ««O auto da festa e a (rica) oficina de Gil Vicente» (pp. 233-248); «Maria Parda, entre o burlesco e a sátira» (pp. 249-256); «Hay aquí tanto que ver: o Natal e a pregação da fé em Gil Vicente» (pp. 257-273); «Floresta de Enganos: um epílogo para a Compilação» (pp. 274-283). Um percurso hermenêutico que, não ignorando a bibliografia produzida, lê e interroga, de modo por vezes muito inovador, alguns aspectos do texto menos conhecidos ou que têm merecido menor atenção. Poderá servir como exemplo a reflexão sobre o uso das formas verbais «ser» e «andar» no «Auto da Alma» e as suas consequências na caracterização dinâmica desta, ou a designação

«mistério condensado» e respectivas implicações em «A História de Deus na corte e no livro das obras». Valerá a pena atentar ainda na revisitação de alguns temas hoje mais esquecidos como a relação entre Gil Vicente e Sá de Miranda, em que José Augusto Cardoso Bernardes resume criticamente a bibliografia em busca de lucidez na apreciação dos argumentos aduzidos. Exercícios intelectuais desta natureza valorizam o pensamento científico de análise rigorosa, limpidez discursiva e, ao mesmo tempo, estimulam novas formas de pensar os problemas. Aliás, a terceira parte do livro, mais breve, foca os «Estudos vicentinos», como se procurasse pagar um tributo a todos quantos ontem e hoje se dedicaram e dedicam ao estudo de Gil Vicente e da sua obra. Terá valido a pena? Certamente que sim. O presente e o futuro agradecem e agradecerão um labor contínuo que resgata Gil Vicente e o seu tempo e abre caminho para investigações futuras.

Zulmira Santos

CITCEM – Universidade do Porto

GRIGNANI, Mario Luigi – *Propaganda Fide, le Missioni e le inchieste sulla schiavitù de facto degli Indigeni in America Latina (1918-1922)*. Roma: Urbaniana University Press, 2022.

Tenho tido a oportunidade, em aulas, palestras e até em algumas palavras escritas, de chamar a atenção para o facto dos estudos de história religiosa, em particular os que se dedicam à análise institucional do universo Cristão (e dentro deste do Católico), estarem sujeitos a um conjunto de desafios e dificuldades que resultam da natureza histórica particularmente complexa das suas estruturas, bem como da importância, profundidade e diversidade da experiência espiritual das comunidades humanas.

As dificuldades no estudo da Igreja Católica resultam do papel absolutamente central que teve num número significativos de nações, e do papel periférico, mas relevante, que teve num outro conjunto de comunidades. A sua presença social, a sua dimensão e organização institucional, os números dos que a ela pertencem ou com ela se relacionam, tornam o seu estudo muito vasto, as suas realidades muito amplas, a sua complexidade exponencial entre as outras instituições dos dois últimos milénios.

Com esta ideia geral no horizonte, compreende-se o modo como frequentemente os estudos em história religiosa sofrem com análises ideologicamente comprometidas (sejam contrárias ou favoráveis à instituição), reducionistas ou que não procuram sequer entender as suas dinâmicas estruturais e os termos em que se apresenta e a partir dos quais opera, resultando em trabalhos *externos* que pretendem ver a instituição religiosa como uma emanção de outras estruturas históricas e não como uma instituição que é, antes de mais e acima de tudo, auto-referencial.

Num sentido distinto vai o estudo que Mario Luigi Grignani publicou em 2022 na Urbaniana University Press, e que aqui se resenha, no qual analisa a relação entre a Congregação *De Propaganda Fide* e as missões na América Latina nos anos de 1918 a 1922, tratando das denúncias circulantes, entre organismos da Igreja, de contextos de escravidão *de facto* vividos por povos indígenas desses territórios.

O autor é uma voz autorizada nos estudos de história das missões, já que além da sua experiência no campo missionário da América Latina (onde teve a oportunidade de lecionar em Universidades do Chile), tem dedicado a sua atenção aos estudos da História da Igreja Missionária, em particular na América Latina das épocas moderna e contemporânea. A importância do seu trabalho atesta-se ainda com o encargo recente da docência de cadeiras de História da Igreja e das Missões

nas Pontifícias Universidades Urbaniana e Gregoriana.

Dom Mario Grignani apresenta-nos neste livro uma investigação que parte de um conhecimento profundo das características próprias das instituições que apresenta, e de como elas constituem os diversos níveis de uma mesma realidade histórica da Igreja que é a atividade missionária.

Fica bem patente ao leitor não só o papel central da Sagrada Congregação *De Propaganda Fide*, mas também o modo como a mesma se enquadra no universo mais vasto do governo curial da Santa Sé, o que é particularmente importante para compreender a relação com os agentes diplomáticos dos Papas nos diversos estados latino-americanos, formalmente dependentes da Secretaria de Estado da Santa Sé, mas que agiam concomitantemente como importantes agentes de informação (e até de atuação) para a *Propaganda*. Em simultâneo é possível verificar um processo similar em relação aos missionários, agentes dependentes da *Propaganda* e uma das importantes fontes de informação desta Congregação, mas também colaboradores ocasionais da diplomacia Papal, e por esta da Secretaria de Estado.

Evidenciar as sinergias criadas entre estes diversos níveis de organismos da Igreja (campo missionário, instituições diplomáticas da Santa Sé e os órgãos superiores de governo da mesma) é um dos pontos fundamentais desta obra, sobretudo quando verificamos que esta sinergia se construiu a partir de uma vontade comum de intervir perante uma situação que, aos diversos homens da Igreja que atuavam nestes diferentes níveis, se apresentava abusiva e desumana.

Destacaria a importância do diálogo constante que o autor apresenta entre a atuação dos agentes históricos em análise e o que era então o magistério pontifício mais recente sobre a questão missionária e sobre os direitos dos povos missionados, em particular aquele que se relacionava com as populações originárias (ou indígenas) do continente americano.

Neste contexto é significativa a referência recorrente à carta encíclica de Pio X, de 7 de junho de 1912, *Lacrimabili Statu Indorum*, na qual o Papa expressava não apenas a sua solicitude pastoral para com povos que desejava ver missionados e agregados ao número dos cristãos, mas em que colocava claramente a preocupação pelo respeito à sua dignidade humana e liberdade, que via violentada pela sujeição a formas de escravidão *de facto* que sobreviviam às abolições legais que os Estados latino-americanos tinham feito da escravidão formal que atingia os povos afro-descendentes, mas que ignorara a situação vivida por esses povos originários. Estes, em diversas partes da América Latina, sofriam com a desproteção dos estados constituídos a partir das independências que tiveram lugar nas primeiras décadas do séc. XIX. Um resumo de toda a complexa realidade (cujas características variavam entre territórios) poderá ser resumida numa frase do Internúncio na

Bolívia, Monsenhor Rodolfo Caroli, e reproduzida pelo autor (GRIGNANI, 2022, p.153): “La schiavitù è abolita ma solo sulla Costituzione dello Stato. Di fatto esiste ancora e terribile.”.

É sobre esta questão, então designada como “gravíssima questione”, que os vários agentes e instituições eclesiais estudados vão debruçar-se, e para a resposta da qual a *Propaganda Fide*, em diálogo com outras dimensões da Igreja, procurará operacionalizar algumas medidas interventivas, seja instruindo, apoiando e reorganizando o trabalho missionário, seja na procura do apoio da rede diplomática da Santa Sé para atuar junto dos governos em busca de soluções que respondam à gravidade da situação.

Na análise que faz do diálogo entre estes homens da Igreja, Mario Grignani demonstra como o pensamento dos Papas, que expressa o sentido eclesial, não se situa apenas no domínio teórico das grandes ideias morais, mas é uma visão de mundo que a Igreja procura implantar pela sua atuação diária, e para a qual as suas instituições e agentes vão dirigir os seus esforços.

Ainda que o pensamento missionário da Igreja das primeiras décadas do séc. XX estivesse imbuído do etnocentrismo europeu, que abandonou ao longo do século, o certo é que tal entendimento de mundo estava em acordo com a sociedade de então, que vivia o auge do colonialismo europeu na África e na Ásia. Destaque-se, no entanto, a importância da defesa dos direitos dos povos originários da América, em particular os direitos básicos à liberdade e dignidade individual, um tema que (lamentavelmente) permanece ainda hoje atual em diversos territórios da América Latina, com um destaque importante, no universo da lusofonia, para o Brasil.

Ao ler sobre as dificuldades vividas pelo dominicano Fr. Martino da Ceglie na sua atividade pastoral em Tonatins, ou sobre os ataques aos Capuchinhos da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, estabelece-se uma conexão histórica com a realidade presente, em que homens e mulheres que atuam no campo religioso ou científico da região norte e nordeste do Brasil continuam sujeitas a um conjunto de dificuldades e perigos na defesa dos povos originários, e dos seus direitos e liberdades.

Esta atualidade do tema secular que Mario Luigi Grignani nos oferece neste seu livro, e a importância deste mesmo tema no magistério recente do pontificado do Papa Francisco, torna este estudo não apenas uma interessantíssima leitura histórica, mas também uma leitura incontornável para uma compreensão profunda do papel desempenhado pela Igreja na América Latina do séc. XX e XXI.

O grupo «Sociabilidades e práticas religiosas», integrado no CITCEM, desenvolveu as suas atividades de acordo com as seguintes linhas e temas de investigação:

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:

- Rebecca Sanmartín Bastida (Universidad Complutense de Madrid): «Nuevos descubrimientos en la teatralidad de Juana de la Cruz» (13/01/2023);
- José Pedro Paiva (FLUC): «As relações entre os portugueses e os muçulmanos, hindus e jains numa zona de fronteira. A excecionalidade de Diu (1557-1668)» (20/01/2023);
- Antónia Fialho Conde (Universidade de Évora): «O século e o claustro: da perpetuidade dos laços familiares e dos grupos de pertença no quotidiano claustral feminino em Portugal no período moderno» (24/02/2023);
- Marcela Londoño (Universidad Autónoma de Barcelona): «Medios de protección privada: Un conflicto devoto sin solución en la Europa de la Contrarreforma» (24/03/2023);
- Luiz Mott (Universidade Federal da Bahia): «Rosa Egipcíaca, uma santa africana no Brasil» (31/03/2023);
- Paula Almeida Mendes (CITCEM – Universidade do Porto): «Vivências de espiritualidade(s) em círculos leigos no Portugal moderno: espaços, objetos e pessoas» (25/05/2023);

- José Eloy Hortal Muñoz (Universidad Rey Juan Carlos): «La espiritualidad en los Sitios Reales de los diversos reinos de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVII: Capillas, Palacios, Conventos y Monasterios Reales» (02/06/2023)

Organização de Colóquios, Encontros Científicos e Seminários Abertos

- Nos dias 27 e 28 de julho de 2023, realizou-se, na Casa do Tempo, em Cabeceiras de Basto, o VI Seminário Internacional «Ora et Labora: Ecologia, Ética e Estética em Ambiente Monástico», que contou com a participação de vários investigadores do grupo «Sociabilidades e Práticas Religiosas».

- O Grupo de investigação «Sociabilidades e Práticas Religiosas» organizou o seminário «Fazer falar os textos: “Nos 400 anos das Ribeiras do Mondego de Elói de Sá Sottomayor»», com intervenções de Zulmira Santos (CITCEM – FLUP) e Pedro Monteiro (Goethe-Universität Frankfurt / SMELPS-IF). Este Seminário teve lugar na FLUP, no dia 28 de novembro de 2023.

- O Grupo de investigação «Sociabilidades e Práticas Religiosas» organizou o seminário «Fazer falar os textos: “Nos 500 anos de Contra os Juízos dos Astrólogos de Fr. António de Beja»», com intervenções de José Meirinhos (IF – FLUP), Luís Fardilha (CITCEM – FLUP) e Maria de Lurdes Correia Fernandes (IF – FLUP). Este seminário realizou-se na FLUP, no dia 7 de dezembro de 2023.

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, resenhas e notícias. Cada volume procura uma unidade, cronológica e/ou temática, apresentando-se a revista como, de preferência, monográfica desde o primeiro número.

III. Segundo o tema de cada volume, a redacção da *Via Spiritus* solicita artigos e aceita propostas de textos, desde que inéditos, com validade científica e cumprindo os requisitos temáticos da revista: versarem sobre temas de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso ou temas literários e culturais na área da Literatura e História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

IV. Os originais propostos serão examinados pela Direcção da revista que, caso os considere pertinentes, os submeterá ao parecer de especialistas (referees). Os autores serão oportunamente informados acerca da decisão da Direcção em publicar ou não o respectivo texto, ou ainda da conveniência de o alterarem ou reformularem de acordo com as indicações dadas pelos especialistas, que serão então comunicadas ao autor. O processo é anónimo.

V. Os artigos propostos devem:

- ter uma extensão máxima de 100.000 caracteres;
- vir acompanhado por um resumo na língua em que está redigido o artigo e em inglês;
- ser entregues impressos em papel e em suporte electrónico (e-mail), processados em word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo;
- incluir uma página referindo o título do artigo, o nome do autor, a instituição académica ou profissional a que está ligado, a direcção postal e electrónica, e o telefone.

VI. O autor terá acesso às primeiras provas tipográficas para correcção. Contudo, não são permitidas alterações significativas à estrutura e dimensão do texto.

VII. Aos autores serão disponibilizados 3 exemplares da revista.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e

meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.

2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.

3. O nome do(s) autor(es) deve(m) figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.

4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia final, caso exista, deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

B. Citações

1. Citações de excertos de textos:

a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (letra Times New Roman, corpo 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto proposto, texto proposto

texto citado, texto citado texto citado, texto 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, proposto texto proposto, texto proposto

2. Na citação e referenciação documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

a) Citações em texto:

i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT – *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mc. 7, s.n.).

b) Citações em bibliografia final:

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo – *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo (org. e introd.) – *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras, 2009a.

SARAIVA, Arnaldo – *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp, 2009b.

TORRES, Carlos Manitto – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.], 1936.

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón – *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2008), p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula – *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) – *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9 (2007), p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: AN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

VIA SPIRITUS

ASSINATURA (ANUAL):

Portugal e outros países da zona Euro - € 20.00

Outros países - €35.00 (USD)

Nota: a assinatura inclui portes de envio

VENDAS E ASSINATURAS:

CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077177 | Fax: (+351) 226091610 | email: citcem@letras.up.pt

Biblioteca Central - Serviços de Publicações

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto (Portugal)

Tel: (+351) 226077130 | email: apsoares@letras.up.pt