

FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

ESPIRITUALIDADE E CORTE EM PORTUGAL

(Séculos XVI a XVIII)

Porto, 28 a 30 de Maio de 1992



INSTITUTO DE CULTURA PORTUGUESA
PORTO — 1993

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

Série

«LÍNGUAS E LITERATURAS»

Anexo V

ESPIRITUALIDADE E CORTE EM PORTUGAL.

Porto, 28 a 30 de Maio de 1992

Espiritualidade e corte em Portugal: séculos XVI a XVIII. — Porto : Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras do Porto, 1993. — 264 p.; 24 cm.

Anexo V da Revista da Faculdade de Letras;
Série Línguas e Literaturas

BIBLIOTECA CENTRAL — SERVIÇO DE PUBLICAÇÕES

Rua do Campo Alegre, 1055 • 4100 PORTO • PORTUGAL

NOTA DE APRESENTAÇÃO

Representa este volume as «Actas» do colóquio Espiritualidade e Corte nos Séculos XVI a XVIII em Portugal que se pensou não só como um modo de traduzir alguma da actividade de investigação do Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, mas também como uma tentativa de materializar, através da aproximação a um tema particularmente fecundo — e quase inexplorado —, algumas das pistas de investigação que se foram perfilando no colóquio anterior (1986) dedicado a examinar algumas das Problemáticas de História Cultural (Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987). Como então, mesmo sabendo que, por esta vez, não poderíamos contar com a presença «espevitante» de um Hans U. Grumbrecht, optamos voluntariamente — e não só por razões de ordem económica ou de especialização de matéria — por um colóquio de tipo seminário que permitisse aos participantes não só ouvir, mas também intervir, inclusivamente, para além do que costuma considerar-se razoável. Em princípio só um pequeno grupo pode dar-se a esse aristocrático luxo de (ab)usar, com eficácia, do tempo e da benevolência.

A escolha do tema foi derminada por um motivo quase óbvio: a centralidade da corte nos tempos modernos, centralidade essa que em Portugal lhe permitia funcionar pacificamente — o que não quer dizer tranquilamente —, mercê de uma série de «instrumentos» (sociais e institucionais) e de um espaço nacional de relativamente fácil controlo, como um foco irradiador e normalizador da espiritualidade e do sentimento religioso que a envolviam. Espiritualidade e corte deveriam, assim, aparecer como dois referentes que, até certo ponto, se co-definem..., se interpenetram... e se propõem paradigmaticamente. Por isso, à partida, não se privilegiou qualquer deles na esperança de que as perspectivas de análise e de debate se encarregassem de evidenciar convergências e solidariedades mútuas. Umas e outras, como se verá, estendem-se (entendem-se) desde a organização da Casa real como ponto de cruzamento de liturgias — essas liturgias que a capela real evidencia ostensiva e ostentoriamente pelo gesto ritualizado e pela pregação não menos ritualizada da palavra sacra — até à exploração política de «santos profetas», passando pela proposta de

modelos de educação para damas..., de «bibliografia» para cortesãos devotos... e pela memória de ditos e conflitos de gosto e de etiqueta... Isto para não falar dos seus retóricos anseios de evasão (a aldeia de uma aurea mediocritas inalterável...) e dos seus envolvimento no alvitre político... A Exposição que então decorreu, de encadernações com Super-Libros (ou, se se preferir, de Ex Libris exteriores) heráldicos, muitos deles apostos em obras de carácter religioso — do simples livrinho de devoção particular a obras de hagiografia — poderá ter permitido «visualisar», de algum modo, tais convergências e solidariedades...

Infelizmente, não foi possível, à última hora, contar com a colaboração do Prof. Carlos Pérez Reyes, Catedrático de História da Arte na Universidade Complutense de Madrid, e do Doutor José Luis Peset Reig do C.S.I.C. (Madrid). A função da escultura no jardim de palácio e as liturgias académicas da universidade quinhentista ficaram, por essa razão, apesar das garantias da Amizade, sem história. Esperamos, contudo, voltar a contar com a sua presença quer no âmbito do Instituto de Cultura Portuguesa quer no do recém-criado Centro Inter-Universitário da História da Espiritualidade em Portugal, da Universidade do Porto.

Cumpre-me agradecer em nome do Instituto de Cultura Portuguesa a todos os que nos deram a honra de participar nesta iniciativa e, de um modo especial, ao Prof. Doutor Carlos Azevedo, então Presidente do Conselho Directivo da Faculdade de Letras do Porto, a prontidão com que apoiou logística e financeiramente a sua organização; ao Conselho Científico da Faculdade, na pessoa do então seu Presidente Prof. Doutor Oliveira Ramos, a sua aprovação; ao Prof. Doutor Cândido dos Santos, Vice-Reitor da Universidade do Porto, as facilidades de utilização das instalações do Círculo Universitário do Porto; aos ilustres livreiros senhores Comendador Nuno Canavez e Luís Barroso a generosidade com que acederam a expor os preciosos exemplares das suas colecções de Super-Libros; e, finalmente, de uma maneira muito especial, ao Prof. Doutor Jorge Osório, coordenador da Revista da Faculdade de Letras do Porto (Série de Línguas e Literaturas) que, para além de ter aceitado propor ao Conselho Científico a inclusão destas «Actas» na série de «Anexos» da mesma Revista, se prontificou a encarregar-se de tudo o que dissesse respeito à ainda imprescindível Nobre Arte de Tipografia...

Porto, 11 de Maio de 1993

José Adriano de Freitas Carvalho

Erasmus, a cortesia e a piedade

Jorge A. Osório *

Numa obra elaborada no início da segunda metade do séc XII, o *Policraticus*, João de Salisbúria tentou incorporar todo um saber político de contexto feudal, caracterizado pelas concepções do serviço vassálico proveniente do século anterior, percorrendo problemas como a *res publica*, o príncipe e o seu governo, a lei e a tirania, o poder da Igreja. Tratava-se de uma obra enciclopédica, não só no sentido de que compilava o conjunto dos saberes sobre esta temática, mas também no sentido de que essa mesma compilação representava o mundo de referências disponíveis no campo da doutrina política, pelos anos em que Chrétien de Troyes trazia para o discurso literário da corte francesa as narrativas de aventuras cavaleirescas que, sob a forma do romance cortês em verso, buscavam exemplificar também a dignidade do feito guerreiro bem como das relações privilegiadas que o rei devia cultivar com os seus servidores na guerra. De facto, o *Policraticus* organizava-se, no fundo, como um tratado sobre o governante, o que implicava uma doutrina sobre o príncipe, na sua condição de vigário de Deus, sobre os seus deveres e atitudes, no género dos *specula principum* que proliferam do séc. XII em diante, até que a difusão da *Política* de Aristóteles se processe de forma mais extensa. Ora o subtítulo do *Policraticus* era precisamente *De nugis curialium et vestigiis philosopharum*, traduzindo de forma explícita a importância que a corte detinha, enquanto círculo directamente ligado ao rei com capacidade para intervir na administração dos assuntos políticos e sociais. A inscrição do termo *nugae* nesta designação aponta para uma vasta literatura anti-curial e depreciativa, como o *De nugis curialium* desse Walter Map, cujo nome

* Universidade do Porto.

viria a ficar ligado a uma das redacções em prosa sobre a grande «aventura» da corte arturiana para encontrar o graal ¹.

Deste modo se enraiza um tipo de discurso anti-cortês que vai instituir um diálogo entre defensores e adversários da corte e dos modelos de comportamento que com ela se poderiam identificar e que, em certa medida, irá passar pela fronteira entre perspectivas aristocráticas e pontos de vista mais defendidos pelos homens da cultura literária ².

Ora os ambientes e os locais onde esta problemática nos aparece explorada foram, de facto, as *cortes*. Aí a importância do fenómeno erótico ocupou uma larguíssima área da reflexão e da meditação, sobretudo na fase final do que, na linguagem poética de Johan Huizinga, se designa por «outono da Idade Média». Com esse fim, as cortes medievais foram instituindo, desde os tempos carolíngios, formas específicas do discurso, em verso e em prosa, assim como promoveram a valorização de léxicos e de linguagens em domínios tão variados como a música, a pintura, o teatro, de uma maneira tal que nenhum outro pólo de cultura foi capaz de fazer de forma sistemática durante séculos na história da Europa. Quando sobrevém o séc. XVI, a *corte* é uma instituição fortemente enraizada e consolidada no sistema político, cultural e social dos Estados, o que justifica também a concentração de atenções sobre ela e a emergência de uma literatura que fica marcada, a partir do *Cortegiano* no primeiro quartel do séc. XVI, pela perspectiva política do *cortesão* ³. Nestas condições, poder-se-ia talvez considerar que a corte foi a instituição da história europeia emergente da reorganização que sucede à desmontagem do Império Romano que, de forma mais constante, acompanhou o processo de consolidação do poder real e, concomitantemente, da formação dos Estados ao longo da Idade Média e dos tempos modernos.

¹ Cfr. CURTIUS, E. R. — *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. inglesa, 2.ª ed., Princeton University Press, 1967, Excurso XVIII, «The «Chivalry System of Virtues»», p. 519ss.

² Um estudioso italiano, num livro dedicado à questão da consciência literária na Idade Média, salientou que nove décimos da literatura e do pensamento medievais se podem considerar absorvidos pela ideal do amor (o amor profano, como o cortês, e o amor religioso, como a caridade), numa busca constante de apaziguamento do conflito entre o amor da alma, que aspirava espiritualmente ao céu, e o amor do corpo, atraído, no seu grau mais intenso, pela luxúria. Esta dicotomia, que se revestiu de forma polémica mais de uma vez, manifesta-se na «noção sensibílissima e quase dolorosa e obsessiva do fenómeno erótico», para cuja linguagem Ovídio forneceu, ao longo dos séculos XII, XIII e XIV, a principal referência autoral. Cfr. BATTAGLIA, L. — *La Coscienza Letteraria del Medioevo*, Nápoles, 1965, p. 28.

³ Cfr. CARVALHO, José Adriano de — *A leitura de «Il Galateo» de Giovanni Della Casa na Península Ibérica: Dantisco de Frias, L. Gracián Dantisco e Rodrigues Lobo, «Ocidente»*, LXXXIX, Lisboa, 1970, p. 137, e «Introdução» a *Corte na Aldeia* de Rodrigues Lobo, Lisboa, 1992.

Talvez seja oportuno acentuar esta faceta da *corte* no quadro da história político-cultural ⁴. Afonso X de Castela, que representa um marco significativo na história da curialização da cultura na Península ibérica, nomeadamente através da concentração da prática do discurso literário, em verso e em prosa, deixou bem clara, no Título II do *Fuero Real*, a noção do que se devia entender por *corte*, em termos normativos, definindo-a como a «guarda del rey» contra os maus e os que potencialmente podiam representar um perigo para o monarca (a sua pessoa e a instituição) ou contra o seu senhorio ⁵. O texto alfonsino, aliás marcado argumentativamente logo no início pela figura retórica do símile comparativo, procura definir a capacidade volitiva do rei como o núcleo da acção política, fixando um espaço circundante, constituído pela sua «guarda», logo identificada, mediante a *amplificatio* analógica com «Nostro Senhor Ihesu Cristo» ⁶, com a corte dos homens, isto é, com a corte «feita» pelo homem que era o rei. Todo o texto deste título é a proclamada afirmação do potentado régio no respeitante à relação que deve estabelecer-se entre ele e os seus súbditos, a quem, de forma mais directa, é oferecida a oportunidade e a honra de *guardar* o monarca.

É inevitável — por tão evidente — evocar aqui o modelo da referência ideal do rei como centro da corte, ela própria centro do mundo, que a ficção arturiana oferecia através dos textos literários, particularmente nas redacções em prosa. O impacto que, desde meados do séc. XII, com os romances em verso, e de inícios do séc. XIII, com as narrativas em prosa, este modelo teve foi enorme, aliás largamente instigado pelas grandes casas senhoriais da Normandia e da Flandres ⁷, o que é atestado pelo dinamismo que a ficção cavaleiresca conheceu nos meios cortesões até ao séc. XVII. Na sua substância, esta literatura propagandeadora de uma imagem do poder régio pressupunha como destinatário directo a aristocracia guerreira, ela própria já identificada praticamente com o *cavaleiro* ou o *miles* no séc. XIII. Em articulação com isto, há que ter presente que esta doutrina permitia sustentar aquilo que já foi designado por uma «estética da força» no relativo à valorização das formas de linguagem exaltadoras do feito cavaleiresco dirigidas ao público cortês ⁸, aspecto que não desaparecerá facilmente da mentalidade aristocrática. Talvez bastasse evocar esse

⁴ Cfr. a obra clássica de NORBERT, E. — *A Sociedade de Corte*, trad. port., Lisboa, 1987.

⁵ AFONSO X — *Fuero Real*, ed. de José de Azevedo Ferreira, vol. I, Lisboa, 1987, p. 129.

⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁷ Cfr. o vol. *Arturus Rex. La Matière de Bretagne et les Anciens Pays-Bas*, Leuven University Press, 1987.

⁸ Cfr. POIRION, Daniel — *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, 1982, p. 20.

largo campo literário que é o *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, ele próprio apresentado como espelho de uma corte excelente, onde se reflectem os «feitos» de armas dos servidores do rei, evocados nas poesias referentes às campanhas no Norte de África, e os «feitos» de letras, patenteados em toda a actividade poética reflectida na compilação cancioneril em si mesma; ou então a literatura de «ditos» e «histórias» que consituía uma memória da corte, acumulada, no caso português, desde os tempos de D. Manuel e que, na sua descontinuidade textual, representa um dos aspectos mais mal conhecidos da prática do discurso literário quinhentista ⁹.

Mas se a narração de aventuras tão extraordinárias como as que procurava o cavaleiro na sua actuação de um heroísmo individual e solitário, raiando, tantas vezes, os limites do verosímil, não concedia oportunidade credível para o aprofundamento da análise interior, já a poesia — a começar pela trovadoresca — nos surge como uma notável realização das cortes, no domínio da arte do discurso literário em língua vulgar, veiculando a consciência de superioridade daqueles que se mostravam capazes de controlar todos os complexos aspectos do processo criativo através do poema. Se a questão foi perifericamente abordada pelos trovadores dos séculos XIII e XIV, já no séc. XV encontramos estabelecida uma doutrina valorativa da poesia que obedece a coordenadas de forte referência social. É o conceito de poesia como *gaya sciencia* ¹⁰, precisamente quando, na Península ibérica, se assiste à consolidação dos grandes movimentos de concentração do poder régio, que acompanha a consolidação dos dois mais poderosos estados que, sob um poder régio forte, terão a força e o tempo necessários para a expansão marítima. É o tempo dos Reis Católicos e da edição impressa do *Amadís de Gaula* ¹¹, dos *cancioneiros*, das festas, do teatro, da iconografia tipográfica apologista da grandiosidade do rei. É, entre nós, o tempo de Cataldo e da modernização cultural de uma parte da aristocracia, curiosamente por estímulo do próprio monarca, que chama de Itália este humanista para ensinar um potencial herdeiro do trono ¹².

⁹ Cfr. *Ditos portugueses dignos de memória. História íntima do século XVI*, ed. de José Hermano Saraiva, Lisboa, sd; *Anekdotes portuguesas e memórias da corte quinhentista. Istórias e ditos galantes que succederão e se disserão no Paço*, ed. de Christopher Lund, Coimbra, 1980, Cfr. RAMALHO, Américo da Costa — *Estudos sobre o Século XVI*, Paris, 1980, cap. «Ditos e sentenças de quinhentistas portugueses», p. 321.

¹⁰ Sintagma utilizado pelo Marquês de Santillana na sua conhecida *Carta-Prohemio*.

¹¹ Cfr. CACHO BLECUA, Juan Manuel — *Amadís: Heroísmo mítico cortesano*, Madrid, 1979; FOGELQUIST, James Donald — *El Amadís y el género de la historia fingida*, trad. esp., Madrid, 1982.

¹² Sobre Cataldo, cfr. RAMALHO, A. Costa — *Estudos sobre a época do Renascimento*, Coimbra, 1969; *Estudos sobre o século XVI*, Paris, 1980; *Para a História do Humanismo em Portugal*, I, Coimbra, 1988.

Mas é também a época de uma forte influência da poesia ovidiana na prática poética da corte ¹³.

Poder-se-ia falar de ostentação para caracterizar a atitude da linguagem do príncipe para com a sociedade, num contexto de «crise do Renascimento» ¹⁴. O termo pode ser aplicado às cortes, desde que tenhamos presente que elas se inscrevem numa estratégia do poder régio e do relacionamento do príncipe com os seus súbditos ¹⁵. Trata-se de um processo comunicativo complexo, variado e constantemente mutável. A *cohors* de que o monarca se faz cercar, e que deu origem à ideia já referida de *guarda* do rei segundo Afonso X, junta no *palatium* os homens que buscam participar no exercício do político, mas introduz nessa área também outros homens, de cujos serviços o rei necessita, os *clerici* ou letrados, em quem o príncipe se apoia para enquadrar juridicamente os processos e as linguagens de legitimação do modo de praticar a sua própria vontade política; ou seja, eles eram os homens que sabiam envolver a vontade política do príncipe com a forma da palavra e fortalecê-la com toda a força persuasiva e argumentativa de que ela é capaz ¹⁶. Ora o período humanista — e, na fase inicial da *corte*, o carolíngio — foi precisamente, como é sabido, o tempo de um enorme investimento no estudo e aplicação das receitas de manipulação do discurso literário ao serviço do poder imperial do príncipe. Daí resultaram as cartas, os discursos, os tratados, no fundo essencialmente formas carregadas de uma tradição oratória teoricamente formada na tradição retórico-gramatical da Antiguidade. Em tempos anteriores tinham sido já os mesmos letrados que souberam usar o discurso literário para organizar os textos que conterão a memória dos acontecimentos do passado do reino, que o rei queria ver identificado com o seu senhorio, com a sua língua, com a sua genealogia ¹⁷.

¹³ Cfr. SCHEVILL, Rudolph — *Ovid and the Renaissance in Spain*, Hildesheim-Nova Iorque, 1971, em especial p. 55s; RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan — *Bursario*, Madrid, 1984.

¹⁴ Cfr. CHASTEL, André — *La crise de la Renaissance, 1520-1600*, Genebra, 1968, p. 161s.

¹⁵ Entre outra bibliografia, cfr. VASOLI, Cesare — *Il cortigiano, il diplomatico, il principe. Intellettuali e potere nell'Italia del Cinquecento*, in «La corte e il Cortigiano. II — Un modello europeo», Roma, 1980, p. 173s; POIRION, Daniel — *Le poète et le prince. L'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans*, Paris; BEZZOLA, Reto R. — *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, «Deuxième partie», Genebra-Paris, 1984.

¹⁶ A este propósito, cfr. GIRY-DELOISON, C. — *La naissance de la diplomatie moderne en France et en Angleterre au début du XVI^e siècle (1475-1520)*, «Nouvelle Revue du XVI^e Siècle», 5-1987, Genebra, p. 41s.

¹⁷ Para a questão do relacionamento do rei com a nobreza, em tempos de D. João III, vid. AUBIN, Jean — *La noblesse tirée sous D. João III: inflation ou fermeture?*, «Arquivos do Centro Cultural Português», XXVI, Paris, 1989, p. 417s; *Le Capitaine Leitão: un sujet insatisfait de D. João III*, «Revista da Universidade de Coimbra», XXX, Coimbra, 1984, p. 87s. Cfr. ainda MACEDO, Jorge Borges de — *Para o estudo da mentalidade portuguesa do século XVI. Uma ideologia do cortesão. As Sentenças de D. Francisco de Portugal*, «Revista», n.º 7-8, Lisboa, IICALP, 1987, p. 73s.

Deste modo, pode dizer-se que a *corte* constitui uma espécie de espaço fechado¹⁸, que tende progressivamente a ser definido como um espaço com uma linguagem própria, que o senhor interpreta como a sua audiência ou a cena do teatro da sua palavra¹⁹. Nesse espaço cultivam-se formas variadas do discurso e da expressividade, tendencialmente formas breves e teatralizáveis da palavra (o dito, a invenção, a poesia de tipo canção, a écloga, a novela, o soneto, etc.), que caracterizam o ambiente cortês e se articulam bem e eficazmente com a função que a *corte* também desempenhou, face ao príncipe: um escudo protector, como que uma zona intermédia entre o príncipe e o exterior, mas também e ainda um teatro do jogo político que o monarca procurava manipular a seu gosto. No fundo, um espaço definido, delimitado e codificado pelo monarca para a circulação de figurantes que pertencem a origens e tradições sociais e políticas por vezes distintas, mas que interessava ao rei manter em estado de quietude e sossegada submissão²⁰.

O que ficou dito atrás não visava só fazer uma introdução ao que poderá ter sido a atitude de Erasmo sobre a *corte*, mas também e fundamentalmente equacionar alguns vectores de uma tradição que estava presente no pensamento e no jogo de referências do Holandês, sempre que evocava a instituição cortês no interior dos seus textos, quase sempre com intuídos de exemplificação negativa e condenatória. Por outras palavras, há que olhar para as alusões ou evocações de Erasmo a propósito da *corte* como inseridas em perspectivas de tradição doutrinária e moral, mais do que reflectindo uma percepção do fenómeno histórico, social e político que a *corte* vinha exercendo há cerca de quatrocentos anos. Antecipando um pouco o sentido das linhas subsequentes, talvez possamos considerar que Erasmo não se deu conta da importância histórica da *corte* nem do que ela significava no momento político do seu tempo. E, no entanto, Erasmo foi dos homens que, nos primeiros quarenta anos do século XVI, de forma mais variada conheceu a Europa culta.

Para Erasmo, a corte aparecia como um pólo de referências negativas assentes numa alusão mais religiosa e devota do que política. Por isso, não podia ver nela um espaço de «vinculação recíproca» entre a actividade intelectual e as estruturas do poder²¹, tema a que ele todavia não foi

¹⁸ RONCAGLIA, Aurelio — *Le corti medievali*, in «Letteratura italiana», vol. I, Turim, 1982, p. 33s.

¹⁹ Vid. BERTELLI, Sergio — *Il concetto di corte*, in «Ragione e Civiltas. Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo», Milão, 1986, p. 141s.

²⁰ Cfr. BIGALLI, Davide — «*Justitia*» e «*consensus*»: figure del sovrano nel Cinquecento portoghese, in «Ragione e civiltas», cit., p. 95s.

²¹ RONCAGLIA, A. — *Le corti medievali*, cit., p. 33

alheio. Quer isto dizer que Erasmo se coloca de fora de todo o movimento de gradual cortesania das formas de expressão cultural, especialmente literárias, observável entre o séc. XII e o séc. XVI²². Um bom exemplo encontra-se na maneira como Erasmo aprecia o gosto pelas leituras de narrativas de ficção da tradição cavaleiresca, como as de Lancelote e de Amadis, condenando-as por nocivas para a formação moral dos leitores, numa postura que era aliás corrente entre os humanistas. Erasmo não via nessa literatura quaisquer méritos e por isso não estava em condições de avaliar o seu contributo para a formação do gosto cortês, nomeadamente no capítulo da utilização da prosa em língua vulgar²³. O fosso que separava Erasmo desta cultura passava também por aqui.

Nestas circunstâncias, para Erasmo a *corte* não constituía uma referência a ter em conta na perspectiva de um discurso que era escrito em latim como o seu e que era destinado preferentemente a homens de letras com preocupações religiosas mais ou menos interiorizadas. De facto, embora tenha permanecido algum tempo em Itália, onde a cultura das cortes atingia, nesses primeiros anos do séc. XVI, índices notáveis de esplendor, que faziam de algumas delas pólos de cultura muito dinâmicos, Erasmo não manifestou apreço particular pelos meios cortesãos. É que para ele a *corte* não podia ser evocada como referência para a prática de comportamentos directamente úteis para os cristãos do seu tempo e, por conseguinte, os meios cortesãos não representavam um auditório a ter em consideração particular.

Deste modo, ainda que, com fundamento numa matriz humanista muito semelhante, se possa falar de coincidências entre a concepção erasmiana do príncipe e a de Castiglione²⁴, existe no entanto uma forte divergência. É que Erasmo permanece essencialmente numa perspectiva que recuperava uma tradição letrada medieval, bastante orientada para a apresentação de regras de conduta, sustentadas, na sua dimensão didáctica, por formas pedagógicas do discurso, como a *concio* ou sermão, a carta, a *oratio*, a *declamatio*, enquanto no autor do *Cortegiano* é toda uma filosofia de base sobre o homem de armas visto na forma do *cortesão* que está equacionada²⁵, com o fim explícito de justificar a utilidade do homem de

²² Mas também das ciências, como a medicina; cfr. RONCAGLIA — *Le corti medievali*, cit., p. 86, p. 88. E tenhamos em consideração a produção de prosa científica na corte de Afonso X de Castela.

²³ Cfr. FLORIANI, Piero — *Il dialogo e la Corte nel primo Cinquecento*, in «La corte e il Cortigiano. I — La scena del testo», Roma, 1980, p. 87.

²⁴ Cfr. GAETA, Franco — *Dal comune alla corte rinascimentale*, in «Letteratura italiana», cit., I, p. 248.

²⁵ Vid. a «Introdução» de Amedeo Quondam a CASTIGLIONE, Baldassar — *Il Libro del Cortegiano*, 3.ª ed., Milão, 1990, p. XII.

corte num contexto claramente moderno²⁶. Isto assinala uma diferença efectiva: Castiglione investia fortemente no aproveitamento da contribuição das filosofias idealistas de filiação platonicizante, nomeadamente mediante a forma dialogada do discurso, e por isso enfatizava a *corte* como teatro desse espectáculo mundano que era a manifestação do homem superior, por isso mesmo destinado à função de complementar o *príncipe*, sublinhando a sua necessidade para o exercício do poder político. Vista a questão por este prisma, o livro de Castiglione representava de facto uma inovação, enquanto Erasmo se situava numa linha muito mais tradicional; bastará anotar que no *Enchiridion* o princípio fundamental que ordena todo o modelo de vida proposto para o cristão se reveste da forma de uma regra, «Vigilandum esse in vita». A verdade é que Erasmo estava preocupado por outro tipo de questões e dirigia-se a um auditório que não se identificava necessariamente com o público cortês, independentemente do facto de ele se ter correspondido com muitas individualidades dos meios cortesãos.

Atentemos, por conseguinte, em alguns textos de Desidério Erasmo onde é possível verificar, de forma mais evidente, a sua postura crítica perante a *corte*. Utilizemos a *Confabulatio pia sive pietas puerilis*, o *Enchiridion militis Christiani* e a *Institutio principis Christiani*.

O primeiro texto referido aparece na edição dos *Colloquia* feita em Basileia por Froben, em março de 1522, num momento em que as «conversações familiares» de Erasmo surgem a público assumidas pelo seu autor, que aproveita a oportunidade para ampliar de forma notável um livro que alegadamente corria sem a sua autorização. A edição de março de 1522 — e note-se que logo em julho-agosto Froben faz sair uma outra, aumentada com uma nova redacção do célebre *Convivium religiosum* e com a *Apologia* de Johannes Reuchlin — trazia perante o público uma colecção de diálogos ostensivamente endereçados a um auditório juvenil, constituído por estudantes das letras, em quem Erasmo, quicá sob a influência da sua própria experiência biográfica, pressentia angústias e desejos de fundo religioso e existencial, para os quais pretendia contribuir com alguns escritos²⁷.

A *Confabulatio pia*, depois de 1524 conhecida principalmente por *Pietas puerilis*, evoca ao leitor uma situação cénica bastantes vezes utili-

²⁶ Trata-se de uma vasta problemática, relacionada com a própria tradição cultural e erudita fortalecida no Renascimento pela literatura política da Antiguidade; cfr. SOARES, Nair Castro — *O príncipe ideal no séc. XVI e o «De Regis institutione et disciplina» de D. Jerónimo Osório*, Coimbra, 1989.

²⁷ Sobre a utilização retórica de dados biográficos em Erasmo, cfr. BIETENHOLZ, Peter G. — *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genebra, 1966, p. 57s.

zada por Erasmo nos *Colloquia*, de clara inspiração terenciana. Trata-se de uma cena urbana, baseada num encontro de rua entre dois interlocutores, Erasmus²⁸ e Gaspar, que de certo modo evoca a *Domestica confabulatio*, uma das «fórmulas familiares» constante da mesma edição frobeniana de 1522. Notemos que o sintagma *pietas puerilis* evoca um outro, *civilitas puerilis*, que se impõe na literatura pedagógica a partir de meados do séc. XVI²⁹, para denotar a capacidade que os jovens deveriam adquirir para viverem em comunidade com os outros, o que implicava, por sua vez, a aprendizagem de um saber polarizado essencialmente em torno do indivíduo. O termo *civilitas* pertence ao latim pós-ciceroniano, sobretudo na dimensão semântica de «benignidade», «bondade», «simplicidade», tudo aspectos que giram à volta do ideal de um relacionamento pacífico e amável com os outros. Por baixo estava o sentido de *civilis*, profundamente marcado pelas referências originais de *político* no vocabulário socrático-platónico, que Cícero utilizou também³⁰. Ora é bom ter presente que Erasmo publicou em 1530, portanto já quase no fim da sua vida, um tratadinho dividido em sete capítulos, intitulado *De civilitate morum puerilium*³¹, com preceitos muito pragmáticos sobre o comportamento diário do jovem, num latim que, não obstante a aparente facilidade, indiciava que o auditório visado era ainda e também o público letrado humanista. Neste discurso normativo a *pietas* aparecia evocada como *devotio*, isto é reportada às modalidades do comportamento religioso exterior que não pudessem ser identificadas como desvios de uma mediania sábia que o adolescente devia aprender precisamente na letras úteis.

Para fazer passar esta mensagem, Erasmo recorria a estratégias que lhe pareciam de grande eficácia, como era o uso do diálogo. Deste modo, o que importa aqui anotar no caso da *Pietas puerilis* é a sugestão de familiaridade que o texto quase teatral do diálogo inculca no leitor, factor de persuasão e envolvimento do mesmo leitor que não pode desligar-se da intenção pedagógica por que vai passar toda a exposição doutrinária sobre o comportamento devoto do jovem. Por aí passa efectivamente uma estratégia muito habitual no discurso doutrinador de Erasmo: insistir

²⁸ Filho de Froben.

²⁹ Para o séc. XVII, cfr. SANTOS, Zulmira C. — *Racionalidade de corte e sensibilidade barroca: Os «Avisos para o Paço» de Luís Abreu e Mello*, in «Actas do I Congresso Internacional do Barroco», vol. II, Porto, 1991, p. 381s.

³⁰ É preciso ver, no entanto, que em castelhano o termo *civil* assumia, no séc. XVI, também um sentido de «vil» e de «cruel», o que teve incidência no processo de tradução do *Cortegiano* para essa língua. Sobre isto, vid. MORREALE, M. — *El mundo del Cortesano*, «Revista de Filología Española», XLII (1958-59), Madrid, 1960, p. 229s.

³¹ Sobre isto, vid. MARGOLIN, Jean-Claude — *La «Civilité puérile» selon Érasme et Mathurin Cordier*, in «Ragione e Civilitas», cit., p. 19s.

numa familiaridade sugerida pelo recurso a situações dialogadas com intervenientes revestidos também de uma verosimilhança familiar que enfatiza a coloquialidade do texto e fortalece a eficácia da lição.

Ora na *Confabulatio* pia essa estratégia reveste-se de um significado importante para a tarefa que se nos põe aqui, de avaliar o modo como Erasmo equacionava as relações entre a *cortesia* e a *pietade*. A ideia de *pietas*, cuja exemplificação é proposta ao leitor através da conversa entre os dois amigos, pressupõe um auditório identificado com o *populus Christianus*, entendido este numa dimensão semântica que se articulava, em última instância, com a ideia de menosprezo pelas coisas terrenas, no que Erasmo incluía as atitudes mais exteriorizadas da devoção. Por isso, ao comentar a asserção de que

«Sed sunt qui se non credant esse Christianos, nisi quotidie missam, vt appellant, audierint»³²,

o interlocutor Gaspar esclarece que, embora não queira condenar práticas instituídas, sobretudo no relativo àqueles que têm uma vida muito ocupada em assuntos e afazeres profanos, critica, por perniciosa, a atitude de «superstitio» de muitos que saem direitos da igreja para se dirigirem «vel ad negotiationem, vel ad praedam, vel ad aulam»³³, imputando ao facto de assistirem à missa tudo o que de favorável lhes vier a suceder. O que importa aqui assinalar é a sequência frásica em que surge o termo *aula*: precisamente na enumeração daquelas actividades profanas e prejudiciais para a formação devota do jovem cristão que o diálogo postula como leitor adequado³⁴. Nestas circunstâncias, e como é corrente em Erasmo, a *aula* é situada no plano do *superstitiosus*, oposto frontalmente ao *religiosus* e ao *piadosus*. Deste modo o ir «ad aulam» pertence à categoria do ir «ad praedam» e distingue-se radicalmente do ir «ad templum» e do ir «ad ludum». É que, nesta pedagogia muito orientada para um leitor identificado com o adolescente que estuda as *litterae humaniores*, o estudo e a piedade constituem duas facetas de uma mesma questão: a da concepção da felicidade do cristão, segundo Erasmo. Só que, como é evidente, o *aulicus* não partilha o grupo daqueles que a podem alcançar.

Erasmo fala muito de *pietas*, mas não de *corte*. A insinuação menos positiva em que envolve a opinião que tem sobre esta manifesta-se, por isso, de forma variada, nomeadamente na evocação dos *aulici* no mesmo

³² *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, I-3, Amesterdão, 1972, (ASD), p. 176, l. 1661-2.

³³ ASD, l. 1666-7.

³⁴ Cfr. MARGOLIN, Jean-Claude — *La «civilité puérile» selon Erasme et Mathurin Cordier*, in «Ragione e civilitas», cit., p. 19s.

plano — e, no interior do texto, em sequências enumerativas conforme lhe é tão habitual — dos *monachi* e dos *sacerdotes*. Ora é do conhecimento geral a linguagem de diatribe e por vezes quase vitupério que Erasmo utiliza a propósito dos que assumiam estas modalidades de vida religiosa.

É na *Vidua Christiana*, que Erasmo faz editar num livrinho de pequeno formato em Basileia em 1529, que podemos encontrar um dos melhores textos erasmianos endereçados ao «menosprezo da corte», para usarmos a expressão de Fray Antonio de Guevara:

«Sed donemus aulam vulgarem, in qua regnent delitiae, luxus, choreae, alea, chartae, moriones, nugae, fuci, lascivia, profusio, opum ostentatio, fastus, ambitio, adulatio, stultitia. Nam haec est fere summa vitiorum, Magnatum aulis familiarium»³⁵,

que recorda outros passos célebres do Holandês, como este do *Enchiridion*:

«Aulicam vitam quis nescit esse aerumnarum plenam, nisi vel inexpertis, vel certe stultissimus? Deum immortalem!...»³⁶.

Em ambas estas frases convém atentar na presença do procedimento literário já aludido, habitualmente posto em prática por Erasmo — como, aliás, por muitos outros autores moralistas —, o qual consiste em ampliar a frase à custa de *enumerationes* que procuram suscitar no leitor a imagem do desdobramento de um catálogo de vícios mais ou menos concretizados (por ex. «aerumnarum plenam»). Deste modo, ao aplicar à caracterização da *corte* procedimentos de construção do seu discurso literário que normalmente utilizava para a evocação deformativa de comportamentos humanos criticáveis, Erasmo inseria a *corte* na mesma categoria desprezível da *stultitia*³⁷. E o léxico convocado para enfatizar as conotações menosprezadoras da *vita aulica* era colhido nos campos sémicos dos prazeres sensoriais, como *voluptas*, *cupiditas*, *servitudo*, *delitiae* ou expressões do tipo «rerum non necessariarum cupiditas», «cupiditas ardor», «Bacchanalia festa», que se podem ler no texto latino da tradução de diálogos de Luciano³⁸.

³⁵ ERASMO — *Opera Omnia*, Lovaina, 1703-6, (LB), V, 732 A.

³⁶ LB, V, 23 E; ERASMO — *Ausgewählte Werke*, ed. de Hajo Holborn, Munique, 1964, p. 60.

³⁷ Deve notar-se que a noção de *stultitia* em Erasmo andava ligada à ideia de ausência ou perda da liberdade, por exemplo a *contagio corporis*, situando-se, por conseguinte, no campo semântico oposto ao de pureza e unidade de Cristo, ponto sobre o qual ele sempre insistiu; cfr. SCREECH, M. A. — *Ectasy and the Praise of Folly*, Londres, 1980, p. 76, p. 85.

³⁸ LB, I, 301A-304F, por exemplo.

O caso do *Enchiridion* é bem significativo. Na primeira edição, nas *Lucubrationes* aliquot de Antuérpia, 1503, o autor identificava-se como «canonicus ordinis sancti Augustini» e dirigia a obra a um «aulico cuidam amico», que na edição de 1515 vem identificado como «Ioanni Germano amico cuidam aulico». No *Catalogus Lucubrationum*, de 1524, Erasmo evoca as circunstâncias que terão estado na origem desta obra, contando uma pequena história que gira em torno de um homem de palácio ou cavaleiro conhecido pela sua vida dissoluta e pela maneira como tratava a mulher e mostrava aversão aos homens de Igreja ³⁹. Teria sido por solicitação da mulher que Erasmo tomou a iniciativa de escrever essa pequena «arte de piedade», como designa o tratadinho numa carta a John Colet, em fins de 1504 ⁴⁰. Trata-se de uma história que evoca de imediato o colóquio *Coniugium*, introduzido na edição dos *Colloquia* de 1523.

Na sua edição de 1518, o *Enchiridion* faz-se acompanhar da carta de Erasmo a Paulo Volz, onde o autor alude ao enigmático dedicatário como sendo um «prorsus ἀναλφάβητος». Por outras palavras, o dedicatário era apresentado ao leitor como um «aulicus» e ainda por cima como alguém de poucas letras. Não se tratava, no espírito de Erasmo, de proceder à ridicularização do cortesão, mas, ao que se afigura mais correcto imaginar, de evocar uma situação de referência que, aos olhos dos leitores, permitisse contextualizar a doutrina que o texto procura veicular-lhes: a *corte* não aparecia como local onde o cristão pudesse praticar uma «arte da piedade» vocacionada para o recolhimento interior e preocupada mais com as letras do que com as práticas litúrgicas exteriores. Aliás, esta atitude articulava-se bem com o pendor de Erasmo para aquilo que Huizinga caracterizou como «luxo dos pormenores», ou seja um «realismo velado», sensível nos seus escritos com maior acolhimento ⁴¹.

A conclusão da obra ⁴² deixa bem explícita a ideia de que o «aulicus quidam amicus» da dedicatória não podia ser visto como exemplo do bom cristão. Por isso Erasmo, dando à mensagem uma certa dramaticidade, acentua a pressa com que escreveu o tratadinho, para evitar que um cristão, que buscava arrepende-se dos «vícios e aplicar-se a viver bem» ⁴³, caísse nas mãos daqueles que para tais casos só sabiam oferecer as soluções ou os remédios exteriores, como por exemplo a entrada num convento ou o mero cumprimento formal de cerimónias também exteriores;

³⁹ Cfr. LB, I.

⁴⁰ Cfr. HUIZINGA, Johan — *Érasme*, trad. franc., 4.^a ed., Paris, 1955, p. 95s.

⁴¹ HUIZINGA, J. — *Érasme*, cit., p. 183s.

⁴² Cfr. também ERASMO — *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, Madrid, 1971, p. 409; ed. Holborn, cit., p. 22.

⁴³ Ed. Alonso, cit., p. 409.

numa palavra, daquilo que Erasmo repetidamente apelidava de «superstition». A *pietas* ficava precisamente do outro lado, do lado daqueles que estavam atentos às arremetidas do mundo e que, por isso mesmo, não deveriam buscar as «*aulae principum*» como locais apropriados para a salvação da alma, no quadro da «*imitatio Christi*», que sempre anda no pensamento de Erasmo. Deste modo, bastava-lhe evocar a *opinio communis* sobre a *corte* para fazer passar a sua mensagem, sem ter necessidade de entrar em apreciações mais pormenorizadas.

A *Institutio principis Christiani* saiu pela primeira vez em Lovaina em 1515 e até 1520 é editada todos os anos, o que denuncia bem a aceitação do público e a sua identificação com os pontos de vista emitidos nela pelo autor sobre a formação do príncipe cristão. Um dos aspectos que deveria cativar os leitores era a preocupação em destacar algumas ideias universalmente aceites pelos círculos letrados humanistas sobre a superioridade do *filósofo* sobre o cortesão adulator e impregnado dos vícios mundanos ⁴⁴, que Erasmo tipificava mediante um vocabulário de natureza concretizante ⁴⁵.

Nestes moldes, a opinião erasmiana sobre a *corte* aparece-nos condicionada por duas ordens de factores: por um lado pela tradição literário-cultural que ele utilizava; por outro lado pela própria experiência pessoal.

Poderia considerar-se que Erasmo tinha experiência mais directa das cortes germânicas, de costumes e níveis de cultura bastantes distintos das italianas, normalmente utilizadas para modelos da valorização positiva da cortesania ⁴⁶. Nesse quadro, dificilmente Erasmo faria equivaler *cortesia* a *piedade*, aceitando que a *corte* pudesse ser, de per si, um local aconselhável para a *pietas Christiana* pautada por aquilo que de vez em quando chama de «*philosophia Christi*». Sem grande análise crítica, Erasmo assume assim uma depreciação tradicional da vida cortês, que identificava o *cortesão* com o mau conselheiro, vendo nele um elemento de utilidade discutível para a formação do príncipe cristão ⁴⁷.

O facto é que o saber adquirido através das leituras se sobreponha à experiência directa ⁴⁸. Neste contexto, Erasmo encontrava por exemplo em

⁴⁴ Cfr. MAZZACURATI, Giancarlo — *Percorsi dell'ideologia cortigiana*, in «La corte e il Cortigiano. I - La scena del testo», cit., p. 149s.

⁴⁵ Por exemplo, as alusões depreciativas às «mulheres de baixa qualidade», normalmente evocadoras da loquacidade, como acentua no *Lingua*, de 1524.

⁴⁶ Cfr. DONATI, Claudio — *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Bari, 1988.

⁴⁷ Vid. ERASMO — *Obras escogidas*, ed. de Lorenzo Riber, Madrid, 1964, p. 274 a; p. 283 a; p. 309 a ss.

⁴⁸ Um dos autores que mais prendeu a atenção de Erasmo foi, como é sabido, S. Jerónimo, em cujos escritos podia facilmente encontrar analogias com o seu modo de pensar; cfr. WIESEN, David S. — *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca - Nova Iorque, 1964.

Luciano de Samósata uma autoridade que muito lhe agradava. De facto, o Holandês apreciou imenso o discurso crítico de Luciano sobre questões normalmente identificadas com a *opinio communis* e, como se sabe, traduziu alguns diálogos. A prática de uma abordagem de matriz cínica dos assuntos sociais por parte de Luciano, aliada à estratégia diatrúfica de grande parte dos seus escritos, seduzia Erasmo, sobretudo quando se sentia empurrado para uma argumentação polémica em defesa da «philosophia Christi». Ora um dos factores essenciais desta noção consistia precisamente na ideia de que o cristão devia ter sempre presente a «imitação» de Cristo e esta assentava, por sua vez também, na ideia de que a *pietas* andava associada à *humilitas* comum dos homens. Para Erasmo, Cristo fazia parte do *populus communis*. Era o modelo universal, cujas palavras, como defende na *Paraclesis*, deviam andar na boca de todos, mesmo dos mais humildes como as mulheres. O termo que comumente Erasmo utiliza para significar o desvio da *pietas Christiana* em direcção à realidade das coisas deste mundo era, como se referiu, «superstitio», em relação à qual mostra sempre uma animosidade que não deixa de recordar a de Luciano para com a mentira ou falsidade, ou seja o ψεύδος⁴⁹. Assim, quando nos diálogos deste último encontrava alusões diatrúficas contra os «cortesãos palavrosos e corrompidos»⁵⁰, o Holandês sentia-se acompanhado por uma *auctoritas* clássica.

Nestas condições, a alusão depreciativa à vida de corte constituía uma atitude generalizada em círculos letrados como os dos humanistas. A carta em verso que André de Resende enviou a Damião de Góis *De vita aulica*⁵¹ é um bom exemplo da retoma de argumentos tradicionais sobre o constrangimento que as cortes exerciam sobre a liberdade individual, entendida esta no sentido de desprendimento em relação à vontade dos outros. Ora a *corte* aparecia aos olhos desses homens de letras como um espaço de constrangimento, contraposto à referência idealizada do retiro no campo, variante dos temas do *locus amoenus* e *beatus ille*, ou na serra de Ossa, como nessa carta tanto parece desejar Resende. E o tema mistura-se com outra problemática, como a ideia da «ausência», que a literatura novilatina tanto trabalhou, recorrendo por exemplo a Ovídio⁵².

⁴⁹ Cfr. BOMPAIRE, J. — *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, p. 127.

⁵⁰ Cfr. *Obras escogidas*, cit., p. 309a.

⁵¹ Vid. SAUVAGE, Odette — *L'itinéraire érasmien d'André de Resende (1500-1573)*, Paris, 1971, p. 145s.

⁵² Sobre isto, vid. ANDRÉ, Carlos Ascenso — *Mal de ausência. O Canto do exílio na lírica do humanismo português*, Coimbra, 1992; sobre a *Epistula de vita aulica*, cfr. p. 103 s., *passim*.

Eram então convocadas para o espírito do leitor as imagens da agitação e do bulício da vida áulica, que Erasmo recopila em locais onde a função pedagógica do discurso se torna mais evidente, como no *De conscribendis epistolis*⁵³. No fundo, estamos perante referências correntes a uma enciclopédia geral de saberes relativos a esta problemática, que fundamentaram a glosa da oposição entre a corte e a aldeia, em obras como o *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, de Fr. Antonio de Guevara (1539) ou no erudito *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata*, que Luísa Sigeia dedicou em 1552 à infanta D. Maria⁵⁴.

No mesmo plano se devem ver as referências críticas de Erasmo contra a astrologia, o que de certeza o impediria de apreciar o enorme esforço de reflexão e de especulação científica e filosófica que, para além de tudo o mais, os estudos sobre a magia, a astrologia e o esoterismo também reflectiam, no seu tempo, em algumas das principais cortes italianas⁵⁵. Os sintomas dessa atitude erasmiana encontram-se em colóquios como o *Exorcismus sive spectrum* e sobretudo o *Alcumista*, ambos de 1524.

Por tudo isto, Erasmo não estava em condições de apreciar a vida de corte nem de avaliar os aspectos históricos e culturais que lhe concediam importância. Assim, não se apercebe de alguns aspectos que representam contributos fundamentais da corte para a história europeia, como seja a questão da importância das línguas vulgares e do seu papel cultural, ou então o seu contributo no complexo mecanismo de evolução política que conduziu ao fortalecimento dos Estados e para a instituição dos factores de identificação nacional em torno do reforço do poder régio, ou da promoção de formas de expressão cultural e artística que outros círculos não estavam em condições de levar a cabo. Bem pelo contrário, Erasmo não reconhecia qualquer aspecto positivo nas cortes. É que o preo-

⁵³ Cfr. LB, I, «Aliud exemplum de vita aulica», onde é possível ler um passo que, do ponto de vista intertextual, lembra a *Epistula de vita aulica* de André de Resende a Damião de Góis, a que mais adiante fazemos referência: «Scribis te nolentem ac reluctantem, voluntate parentum rapi, protrudique in aulam Principum. Quando igitur necessitas vinci non potest, superest ut commode utendo perficias, ut aliquando te isthinc explices quam minimo malo» (448E).

⁵⁴ Cfr. SIGÉE, Louise — *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite* (1552), ed. de Odette Sauvage, Paris, 1970.

⁵⁵ Cfr. a este propósito VASOLI, Cesare — *La cultura delle corti*, Florença, 1980, cap. «Gli astri e le corte (l'astrologia a Ferrara nell'età ariotesca)». Erasmo escreveu um epigrama de elogio às *Institutiones Astronomicae* de Joachim Ringelbergius, saídas em Antuérpia em 1528, mas é preciso ver que o que o movia era a amizade que dedicava a este jovem seu compatriota; cfr. *Erasmii Opuscula*, edited by Wallace K. Ferguson, The Hague, 1933, p. 365.

cupavam essencialmente questões do foro religioso, com incidência directa no comportamento do cristão médio, isto é, naquele que, pela sua *humilitas*, podia ser visto como potencial «imitador» de Cristo. Aliás, o simples facto de o volume sobre «A vida de corte e a vida privada» que Petreius Henricus fez imprimir em Frankfurt em 1578, no qual se incluía a já referida *Epistula de uita aulica* de Resende, comportar também uma série de textos de Erasmo sob a título de «Praecepta aulica»⁵⁶ evidencia bem a ligação que o público fez entre a sua postura espiritual e a *vida de corte*.

⁵⁶ Cfr. SAUVAGE, O. — *L'itinéraire érasmien*, cit., p. 145.

Introdução ao Estudo do Património, da Casa e da Corte de D. Leonor

Ivo Carneiro de Sousa *

Esta comunicação não oferece mais do que uma aproximação a um conjunto compósito de relações e meios sociais que, orbitando em torno de D. Leonor, encontraria na rainha a sua principal justificação e funcionalidade. Não se trata, em rigor, apenas de identificar pessoas e grupos, mas também de descrever patrimónios, rendimentos, a casa..., veios que, ao mesmo tempo, se foram polarizando à roda da actividade leonorina e aprofundando os seus mecenatos e investimentos, atraindo diversas personalidades e diferentes funções sociais e profissionais, conquanto rapidamente se descubra que a soberana privilegiou constantemente ao longo da sua vida ligar-se a meios religiosos especializados, preferindo também edificar espaços marcados pela abundância do sagrado e pela prioridade da espiritualidade...¹

O PATRIMÓNIO

Quando D. Leonor casa, com apenas 12 anos, em vinte e dois de Janeiro de 1471, com D. João II, o seu dote era, sem dúvida, importante, oferecendo a fortaleza de Lagos e um luxuoso enxoval constituído por várias jóias e outros objectos sumptuários de enorme valor, mas o seu património era naturalmente escasso, praticamente nulo². O contrato

* Universidade do Porto

¹ Este artigo oferece uma pequena resenha da segunda parte do primeiro capítulo da nossa dissertação de doutoramento, intitulada *A Rainha da Misericórdia na história da espiritualidade em Portugal na Época do Renascimento*, I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1992

² ANTT — *Livro 2.º de Místicos*, fl. 76.

matrimonial que permitia começar a prefigurar os seus domínios patrimoniais e rendimentos particulares foi mesmo redigido depois de consumado o casamento, datando já de dezasseis de Setembro de 1473, preocupando-se principalmente em estabelecer as arras em vinte mil escudos de ouro³. Assim, dois anos mais tarde, em carta régia de D. Afonso V, datada de vinte e sete de Abril de 1475, procedia-se ainda às avaliações do dote leonorino, sendo nesta altura o castelo de Lagos estimado em dez mil cruzados, enquanto as jóias e corregimentos que a futura soberana havia recebido da sua mãe, a infanta D. Brites, são avaliados em 24 898 cruzados, valores que possibilitavam estabelecer o assentamento de D. Leonor em um milhão, cento e sessenta e cinco mil reais, a que se somavam mais trezentos e trinta e cinco mil reais pelas rendas, direitos e jurisdições das vilas de Sintra, Torres Vedras e Óbidos, enquanto a jovem princesa não pudesse deter estes senhorios⁴. Trata-se de valores importantes para a época, mas que não se podem considerar, em rigor, extraordinários...

Na sua génese, os rendimentos leonorinos afiguravam-se pautados por uma dimensão patrimonial não muito impressionante, escorando-se centralmente no seu assentamento e nas donatarias atrás referidas que, no entanto, a futura rainha apenas receberia entre 1480 e 1482. De facto, ao longo destes dois anos, coincidindo com o fim do reinado afonsino e a subida ao trono do seu marido, D. Leonor começaria a concentrar um património verdadeiramente importante, gerando de imediato um dos maiores espaços senhoriais do Portugal desta época. Vejamos rapidamente quais os seus componentes fundamentais. A primeira doação patrimonial relevante seria ainda realizada por D. Afonso V, em trinta e um de Janeiro de 1480, entregando a D. Leonor — como ficara estabelecido, aliás, no seu contrato matrimonial — a vila de Sintra com a sua alcaidaria, rendas, direitos, jurisdições e padroados⁵. A monarca recebeu seguidamente, por doação régia joanina de 1482, um conjunto extenso de senhorios: a vila de Alenquer com todas as suas rendas, direitos e jurisdições⁶; a vila de Óbidos, igualmente com todos os seus direitos, rendas e jurisdições⁷; o concelho de Aldeia Galega também com todas as suas jurisdições, rendas

³ ANTT — *Chancelaria de D. Afonso V*, Livro 33, fl. 194.

⁴ ANTT — *Gaveta 18*, M. 4, n.º 6.

⁵ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 1, doc. 27.

⁶ ANTT — *Chancelaria de D. João II*, Livro 3, fl. 49-49v.; Livro 10, fl. 76; *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 13, fl. 57; *Livro 1.º de Místicos*, fl. 135; *Livro 2.º de Místicos*, fl. 87; *Livro 1.º de Reis*, fl. 10.

⁷ ANTT — *Chancelaria de D. João II*, Livro 3, fl. 49v. e Livro 10, fl. 76; *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 43, fl. 57; *Livro 1.º de Místicos*, fl. 135v.; *Livro 2.º de Místicos*, fl. 87; *Livro 1.º de Reis*, fl. 10v.; *Agiolégio II*, p. 705.

e direitos ⁸; Aldeia Gavinha, de novo com todas as suas rendas, direitos e jurisdições ⁹; a vila de Torres Vedras com a sua alcaidaria, direitos, rendas e jurisdições ¹⁰; Torres Novas com a sua alcaidaria, rendas, direitos e jurisdições ¹¹; ainda Alvaiázere, com todas as suas jurisdições, rendas, direitos e padroados ¹². Mais tarde, em 1495, D. Manuel alargaria de forma decisiva os domínios leonorinos com as doações das vilas de Silves e Faro, com todas as suas jurisdições, rendas e direitos, incluindo o dízimo do pescado e dos atuns que entravam nos seus portos ¹³. Encontramos, neste último caso, um conjunto de rendimentos e impostos que viria mesmo a ter um peso significativo na colecção das rendas monetárias da rainha e também na apropriação de géneros que sustentavam não apenas a sua casa, mas que a soberana distribua igualmente com generosidade pelas ordens religiosas da sua protecção, principalmente as comunidades de clarissas coletinas da Madre de Deus de Xabregas e de Jesus de Setúbal, as clarissas urbanistas de Lisboa, os cenóbios franciscanos de S. Francisco de Xabregas e de Lisboa, os conventos de lóios também de Xabregas e Lisboa, bem como o Mosteiro de dominicanas de Nossa Senhora da Anunciada ¹⁴. Nesta mesma data, o monarca doaria ainda à rainha várias casas junto ao paço que D. Leonor mantinha na freguesia de S. Bartolomeu em Lisboa e que viriam a permitir instalar alguns dos seus servidores, criados, bem como parte significativa dos seus serviços administrativos e burocráticos, em particular a sua chancelaria e escriturarias ¹⁵. A expulsão dos judeus viria, contudo, a alterar os rendimentos das suprimidas judiarias que faziam parte dos senhorios mais importantes das terras da rainha, pelo que, procurando compensar esta situação, D. Manuel resolveria ainda doar à sua irmã, em 18 de Junho de 1499, os senhorios de Vila Franca de Xira, Castanheira do Ribatejo, Azambuja e Cascais, com todas as suas rendas, jurisdições, direitos e padroados ¹⁶. Mais tarde, em 1506, com a morte da sua mãe, a infanta D. Brites, a rainha receberia a donataria de Almada e

⁸ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 10, fl. 58v. e 60, Livro 43, fls. 57-57v. e 60; *Livro 1.º de Místicos*, fl. 135.

⁹ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 10, fl. 58v. e 60, Livro 43, fls. 57-57v. e 60; *Livro 1.º de Místicos*, fl. 135.

¹⁰ ANTT — *Chancelaria de D. João II*, Livro 3, fl. 40v.; *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 14, fl. 72 e Livro 17, fl. 3v.; *Chancelaria de D. João III*, Livro 10, fl. 137.

¹¹ ANTT — *Chancelaria de D. João II*, Livro 3, fl. 49v.

¹² ANTT — *Chancelaria de D. João II*, Livro 3, fl. 49v.

¹³ ANTT — *Livro 1.º de Místicos*, fl. 57.

¹⁴ ANTT — *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa*, docs. 14, 16.

¹⁵ ANTT — *Livro 1.º de Reis*, fl. 96v.

¹⁶ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 41, fl. 98.

vários pequenos senhorios fundiários e prédios urbanos na cidade de Beja ¹⁷.

Este foi, em linhas gerais, o património senhorial de D. Leonor. Apresentava-se, porém, como um património específico, largamente privilegiado e insinuando-se com generosa autonomia na sociedade portuguesa do seu tempo. Na verdade, sublinhe-se que D. João II confirmaria ainda em vinte e oito de Janeiro de 1492 os privilégios que D. Leonor possuía nos seus senhorios, esclarecendo consistirem na apropriação privada, em termos dominiais e patrimoniais, de todas as suas jurisdições e direitos, passando, assim, a caber exclusivamente à rainha a nomeação e eleição das estruturas que garantiam a sua administração, justiça e fiscalidade ¹⁸. Alguns anos passados, na viragem para o século XVI, D. Manuel reforçaria mais profundamente a autonomia jurídica e patrimonial dos domínios leonorinos, prescrevendo a possibilidade dos oficiais da coroa entrarem nas suas terras, cuja jurisdição pertencia inteiramente, de facto e *de iure*, à soberana ¹⁹.

Trata-se, assim, de um património senhorial-dominial que, depois deste percurso, com esta estrutura privilegiada e privada, acabaria por se transformar num dos principais domínios do país. A sua integração cartográfica no conjunto dos grandes senhorios territoriais do Portugal anterior a 1525, rapidamente permite perceber que nos confrontamos com um domínio espacialmente impressivo, conquanto, com a excepção de Faro e Silves, concentrado na Estremadura e, mais concretamente, em torno das vilas de Óbidos e Alenquer, aqui edificando mesmo um núcleo patrimonial extremamente denso que vinculava à rainha uma verdadeira «área regional» (V. Fig. 1) ²⁰. Apesar das terras da rainha comparecerem no espaço nacional continental da época a apropriar o espaço com menos extensão e generosidade do que outros grandes domínios nobiliários e das Ordens Militares, ao tratarmos de reconstruir a sua dimensão económica e financeira, teremos oportunidade de perceber que os senhorios leonorinos formavam verdadeiramente um dos cinco patrimónios mais importantes do reino.

¹⁷ ANTT — *Antiga Casa da Coroa*, M. 155, n.º 16; *Chancelaria de D. João II*, Livro 5, fl. 95; Livro 1.º de *Místicos*, fls. 55v. e 156v.; BNL — *Cod. 8402*, fl. 24.; BPADB — *Livro 1.º de Registos da Câmara de Beja*, fl. Cf. SALGADO, Anastácia Mestrinho e SALGADO, Abílio José — *O Testamento da Infanta D. Beatriz (Duquesa de Beja)*, Beja, 1988.

¹⁸ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 10, fl. 58v. e Livro 43, fl. 57v.

¹⁹ ANTT — *Livro 1.º de Místicos*, fl. 136.

²⁰ A investigação cartográfica oferecida neste trabalho baseia-se em GALEGO, Júlia e DAVEAU, Suzanne — *O Numeramento de 1527-1532. Tratamento Cartográfico*, Lisboa, 1986, adaptando as lições dos dados recolhidos no célebre numeramento que, afinal, se aproximavam da estrutura dos espaços frequentados por D. Leonor.

**PATRIMÓNIO SENHORIAL DE D. LEONOR
NO CONJUNTO DOS GRANDES DOMÍNIOS TERRITORIAIS
DE PORTUGAL CONTINENTAL**

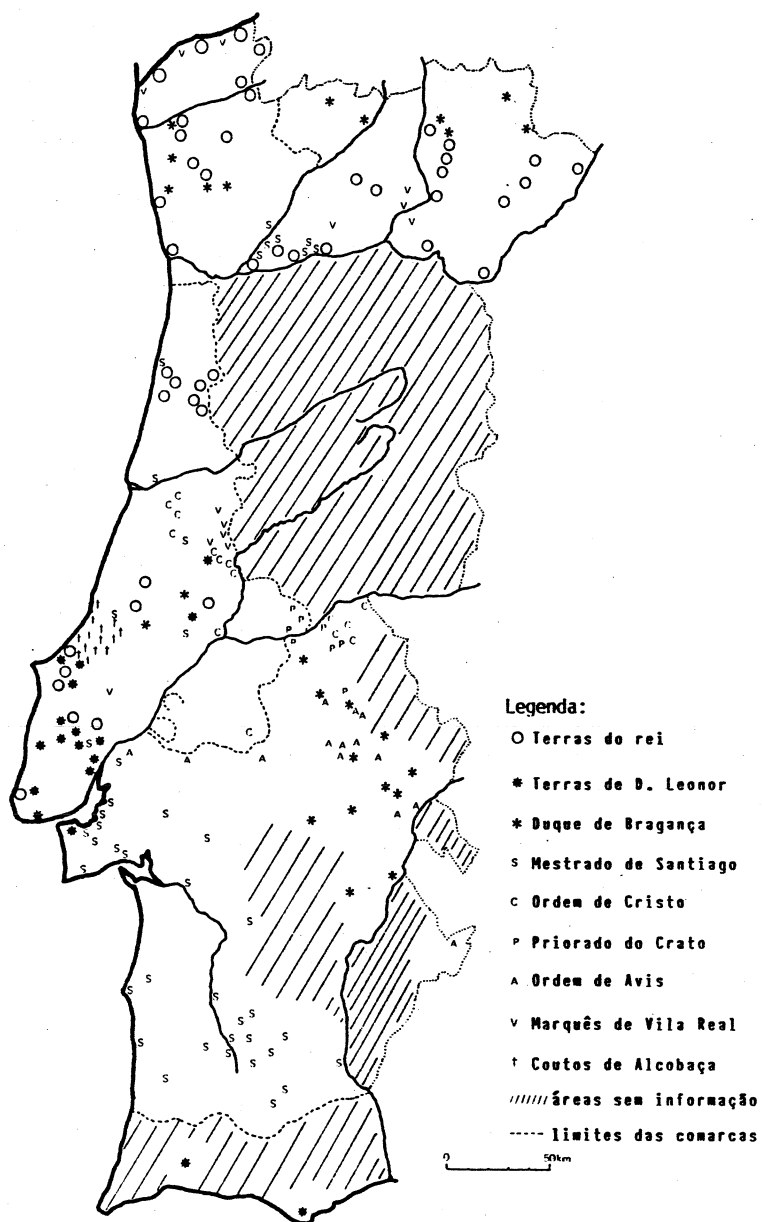


Figura 1

Em termos gerais, o património leonorino escorava-se em três vertentes fundamentais: os senhorios, os impostos e as rendas monetárias. O primeiro veio apresentava genericamente as características que procuramos detalhar, não sendo necessário investigar mais densamente a sua morfologia e funcionamentos. Para além das rendas fundiárias fixas e anuais que orbitavam em torno essencialmente das jugadas de Óbidos, Aldeia Galega e Alenquer, mas que tinham uma dimensão nitidamente senhorial e fundiária, os principais impostos directos apropriados pela rainha eram formados pelos direitos da sisa judenga e genesim dos judeus²¹, a sisa da Casa do Aver do Peso de Lisboa²², a dízima das jóias do reino²³, a dízima da Alfândega de Salir do Porto e a dízima dos pescados de Silves e Faro. Os principais impostos indirectos que a monarca detinha incidiam sobre as drogas da Casa da Índia e a meia corretagem de Goa, mas desconhecemos, devido ao seu carácter irregular, as suas expressões e formatos específicos²⁴.

Às duas vertentes referidas, começando a edificar uma forma particular de dominação patrimonial, devem-se ainda acrescentar as rendas monetárias fixas. Primeiramente, as arras que, fazendo formalmente parte do contrato matrimonial leonorino, D. João II haveria de aumentar significativamente, no seu último ano de vida, em treze de Janeiro de 1495, de 20 000 para 28 000 escudos de ouro, justificando então a medida com o «mujto amor que lhe teemos e como sempre folguamos de lhe fazer graaça e mercee das cousas que nos peede por serem boas e justas e como jsto que assy peede he por descareguo da sua alma»²⁵. Não obstante, as arras, bem como a legítima pela morte de D. Afonso, ficariam largamente por pagar. Desta forma, afigura-se terem sido os assentamentos que contribuíram para o tesouro leonorino de forma mais estável e continuada com

²¹ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 10, fl. 59v.

²² ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 10, fl. 58.

²³ Neste caso, D. João II, em 1495, havia já transformado a renda numa tença anual fixa de 400 cruzados, discriminando ainda as jóias entradas no reino, a cujo dízimo dos direitos alfandegários D. Leonor tinha direito: *aljofre, cendaes, ouro fiado e prata fiada, aneis, arcas, escaninhos, espelhos, pentes, folha de ouro e de prata, alfreces, tornes, toda a seda e retos, froxam, aguilhoz, ambres, contas, botões, azeviches, camicares, veos, fitas de ouro e de seda, canudos de ouro e de prata, coraes redondos, outras contas, e veos e enxaravias de seda e de linho, chapins, cabeleiras, chapilheres, alvaiade, tecidos, manilhas de ouro e de prata, e azeviches, cordões e forcaduras, almiscar, crespins de ouro e de seda, esmoleiras de ouro e de seda, bolsas, candeias de Aragão para rezar, açafates, rocas, buetas grandes, sedeiras de seda e de linho, condas de cardar algodão, luvas, matalotes, e assim muitas outras cousas desta qualidade» (ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 43, fl. 60v.)*

²⁴ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 6, doc. 26; M. 9, doc. 4; M. 18, doc. 6 Livro 2.º de Místicos, fl. 87

²⁵ ANTT — *Livro 1.º de Reis*, fl. 14.

rendimentos monetários anuais relevantes, verificando-se até que eram sempre os mais elevados em todas as instituições que foram mobilizados para os suportar e pagar. Recorde-se que o assentamento da soberana tinha começado por ser estabelecido em pouco mais de um conto, mas, mais tarde, em 1490, numa carta régia datada de catorze de Julho, D. João II aumentá-lo-ia com generosidade, fixando-o em dois contos e vinte e cinco mil reais ²⁶. Representava, então, uma verba extremamente expressiva, sendo mesmo necessário congraçar vários rendimentos e instituições para assegurar o seu pagamento anual à rainha. Assim, por exemplo, a Casa de Aver do Peso de Lisboa pagava anualmente à soberana pelo seu assentamento quantias que oscilavam entre os 1.755:000 reais para 1499 ²⁷ e os 1.351:000 reais para 1510 ²⁸, o que, naturalmente, não era suficiente para saldar a renda da soberana. Era, assim, preciso recorrer também ao recebimento da sisa do trigo de Lisboa, instituição em que conseguimos encontrar séries mais completas beneficiando anualmente a monarca, pelo seu assentamento, com quantias importantes deste teor: 3.182:000 reais para 1507 ²⁹; 1.441:000 reais para 1510 ³⁰; 1.226:530 reais para 1511 ³¹; 1.236:000 reais em 1512 ³²; 1.676:000 reais para 1514 ³³ e 1.596:000 reais para 1515 ³⁴. Para além destes rendimentos em que, repita-se, a rainha comparece nestas casas a receber sempre os quantitativos mais impressionantes, acrescenta-se ter D. Manuel ainda legado à sua irmã várias tenças anuais que permitiam a D. Leonor perceber outras rendas fixas em dinheiro escoradas em vários direitos e imposições, como era o caso dos direitos da mouraria e judiaria de Silves e de Faro — transformados respectivamente num valor que orbitava em torno dos 132:333 reais e dos 83:892 reais —, a que se acrescentavam ainda as tenças pela imposição geral dos vinhos e das jóias que entravam pelas alfândegas do reino, rendimentos, com certeza, também interessantes, mas acerca dos quais não possuímos séries documentais passíveis de esclarecerem a sua dimensão quantitativa monetária, provavelmente elevada ³⁵. Adicione-se ainda a estes vários assentamentos, tenças e rendas monetárias a doação manuelina a sua irmã de cem arrobas de açúcar da Madeira, rendimento anual que a

²⁶ ANTT — *Chancelaria de D. João II*, Livro 16, fl. 85.

²⁷ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte II, M. 31, doc. 82.

²⁸ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 9, doc. 4.

²⁹ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 6, doc. 26.

³⁰ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 9, doc. 8.

³¹ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 10, doc. 4.

³² ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte II, M. 31, doc. 82.

³³ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte II, M. 46, doc. 47.

³⁴ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 18, doc. 6.

³⁵ *LIVRO das tenças del-Rei*, in «AHP», II (1904), n.º 1, p. 118

rainha utilizaria com elevada frequência para apoiar as enfermarias e farmácias de casas religiosas da sua protecção, incluindo mesmo comunidades estrangeiras, como ocorria com as religiosas muradas de S. Maria Annunziata de Florença ³⁶.

Algumas vezes, infelizmente raras, apesar de não dirigir directamente a gestão do seu património e dos seus bens, D. Leonor mandava fazer alguns balanços da situação económico-financeira da sua casa e do seu tesouro, como ocorre exemplarmente em 1521. Desta forma, ficamos a saber que neste ano a rainha conseguira arrecadar precisamente 38 contos e 954:982 reais, a partir das seguintes apropriações de rendas, impostos e direitos: 661:665 reais na Alfândega de Lisboa; 15 contos e 589:308 reais na Casa da Mina; 4 contos e 724:000 reais na Casa da Índia; 80:000 reais da Tesouraria das Especiarias da Casa da Índia; 743:331 reais no almoxarifado de Silves; 5 contos e 622:174 reais no almoxarifado de Faro, incluindo as dízimas dos pescados; 1 conto e 172:000 reais no almoxarifado de Alenquer; 1 conto e 421:000 reais do almoxarifado de Sintra; 40:000 reais dos esmoleres; 2 contos e 563:000 reais da dízima dos atuns de Faro; 453:674 reais de diversas vendas de produtos e objectos do património e bens próprios da rainha ³⁷.

Veremos, em seguida, que estes rendimentos se afiguram representativos dos movimentos económicos e financeiros do tesouro da rainha, não se julgando sequer complicado identificar que são precisamente os assentamentos e rendas arrecadados em Lisboa que mais contribuem para os resultados finais, seguindo-se-lhes, oferecendo ainda verbas relevantes, as rendas do almoxarifado de Faro, principalmente as dízimas do pescado e dos atuns. Faltam-nos, porém, neste apuramento anual, os rendimentos que a soberana percebia em alguns dos seus senhorios fundiários e prédios urbanos de Lisboa e Beja, os quais, a serem contabilizados, deveriam certamente aproximar o balanço económico do impressionante valor de quarenta contos, fortuna pessoal verdadeiramente incomparável no Portugal desta época. É possível, de resto, em termos médios, aproximar estes números dos rendimentos globais para o período que se estende de 1510 a 1525, quinze anos em que as rendas da soberana se conseguem reconstruir com rigor documental nas chancelarias centrais e nos officios económicos e financeiros da sua casa.

A partir de 1502, D. Manuel começa a procurar também pagar as arras e a legítima que eram devidas a D. Leonor pelas mortes de D. João II e do príncipe D. Afonso. Em 1504, a rainha receberia 8 contos e 45:948 reais pela legítima do seu filho, mas continuando o monarca a dever-lhe

³⁶ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 28, doc. 11B.

³⁷ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 4, fl. 87v.

das arras e do dote cerca de vinte e um contos³⁸. Esta situação haveria de reforçar a presença de D. Leonor em muitas rendas e impostos orientais com os quais D. Manuel foi procurando pagar as dívidas da coroa para com a rainha. Mais importante para a nossa investigação é o facto de se ter aberto, a partir de finais de 1509, um longo e recorrente processo de negociações anuais com a monarca — que não terminaria sequer com a sua morte —, permitindo identificar com mediana regularidade os rendimentos leonorinos entre 1510 e 1525. Numa apreciação necessariamente geral, a distribuição das rendas de D. Leonor apresenta os seguintes intervalos (V. Fig. 2): em Lisboa, a monarca recebe entre 21 e 23 contos; no almoxarifado de Silves entre 600:000 reais e um conto; no almoxarifado de Faro, entre 4 e 5,5 contos; em Alenquer, entre 2 e 2,8 contos; em Sintra entre 1 e 1,5 contos; em Salir do Porto, entre 150:000 e 300:000 reais; nas Caldas, entre 300:000 e 550:000; em Óbidos, entre 1 e 1,7 contos³⁹.

Configurando valores médios anuais que se procuraram traduzir em termos cartográficos na identificação dos seus principais componentes, nota-se neste conjunto de intervalos as principais tendências estruturantes que se ofereciam no balanço económico-financeiro anterior — não traduzindo talvez um ano de particular optimismo—, concluindo-se mesmo que os rendimentos leonorinos se elevavam geralmente acima dos 40 contos anuais, situação que, até ao aparecimento de outros estudos e de outras provas, faz de D. Leonor, depois do monarca reinante, a personagem mais rica da sociedade portuguesa anterior a 1525. Atente-se ainda sumariamente na morfologia já atrás sugerida destes rendimentos: claramente mais urbanos do que rurais e, principalmente, vinculados de forma mais expressiva a produtos marítimos e comerciais e não a produções agrícolas.

O património de D. Leonor enformava uma das grandes casas senhoriais da sociedade portuguesa epocal, mas que não pode ser entendida — como talvez se pudesse imediatamente pensar — exclusivamente a partir da posição institucional da rainha. Deve-se mesmo recordar que, depois da morte de D. João II, a soberana continuaria a manter estavelmente a maior parte dos seus senhorios, alargando mesmo os seus domínios através, pelo menos, de três veios documentados: primeiramente, o mais importante, era constituído por generosas doações manuelinãs; secundariamente, destaca-se ainda a apropriação da maior parte dos senhorios dos condes de Atouguia⁴⁰ e a integração de parte significativa do património de sua mãe, a infante D. Brites, depois da sua morte, em 1506. Apesar da sua vida

³⁸ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 19, fl. 30v.

³⁹ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 4, fls. 29-30; *Chancelaria de D. João III*, Livro 50, fl. 187.

⁴⁰ BPADL — *Livro de Registos de Sesmarias*, Livro I (1490-1543), fls. 59-60v.

coexistir com a presença em Portugal de outras quatro rainhas — as três esposas de D. Manuel e D. Catarina — a verdade é que o património leonorino se manteve debaixo da sua apropriação, aprofundando mesmo uma evidente dimensão privada, mas acabando por oferecer uma extensão dominial que nenhuma outra monarca portuguesa conseguiria reunir no nosso século XVI.

Pautado por uma próspera estabilidade, o património da rainha não deixaria de ser percorrido por dinamismos vários que ressaltavam de impulsos importantes comprometidos com o seu desenvolvimento económico e social, mas que também imbrincavam com contradições e afrontamentos relacionados com a própria reformulação das suas estruturas espaciais e sociológicas consuetudinárias. Neste campo, é principalmente a criação e crescimento das Caldas da Rainha que viriam a oferecer um factor, duplamente, de profundo desenvolvimento demográfico e sócio-económico, mas também, a outros níveis mais complexos, de recriação dos equilíbrios tradicionais sócio-espaciais, situação que se expressa em termos exemplares, nomeadamente, através da apropriação leonorina de vastas áreas que faziam parte habitualmente — ou se apresentavam como tal — dos coutos de Alcobaça, mas também pela decadência de Óbidos que deixaria, de facto, de se exhibir como o centro social, económico e, mesmo, político desta zona que agora oscilava e se centralizava cada vez mais intensamente em direcção às Caldas e ao atraente urbanismo que D. Leonor aí procurou aprofundar ⁴¹. No que tange outro tipo de afrontamentos que concorreram para dinamizar o património da rainha, julga-se ter sido a reforma dos forais dos seus senhorios outro dos grandes temas em que se jogariam oportunidades de renovação da tessitura sócio-espacial das suas terras, o que D. Leonor haveria de promover principalmente na zona de Alenquer, mas gerando um longo e continuado conflito de larga ressonância jurídica com os concelhos da própria vila, de Aldeia Galega e de Vila Verde dos Francos, até porque a modernização foralense seria aproveitada pela soberana para tentar, aliás com êxito, actualizar a estrutura da fiscalidade desta área, transmutando rendas fundiárias em impostos monetários fixos, como viria a ocorrer no caso das jugadas ⁴². De qualquer

⁴¹ AHHTCR — *Livro de Registos de Sesmarias*, Livro I (1490-1543), pasta 5, fls. 91v.-98

⁴² O processo de reforma do foral de Alenquer, constituindo o paradigma dos forais dos senhorios leonorinos, abre-se em 1504 e conclui-se apenas em 1510. São seis anos em que se sucedem afrontamentos e audiências jurídicos entre o procurador da rainha, Diogo de Fez, e o concelho de Alenquer, depois transmitindo-se os debates aos concelhos de Aldeia Galega e Vila Verde dos Francos (ANTT — *Gaveta 20*, M. 11, n.º 3; *Livro dos Forais Novos da Estremadura*, fls. 14v., 49, 142). O processo discute principalmente as jugadas, o imposto sobre o vinho das barcas e o dízimo do pescado, percebendo-se que se procura principalmente transformar os forais numa espécie de pauta aduaneira, actualizando os seus impostos e retirando-lhes a sua dimensão política.

**RENDIMENTOS GERAIS ANUAIS MÉDIOS
DE D. LEONOR (1510-1525)**

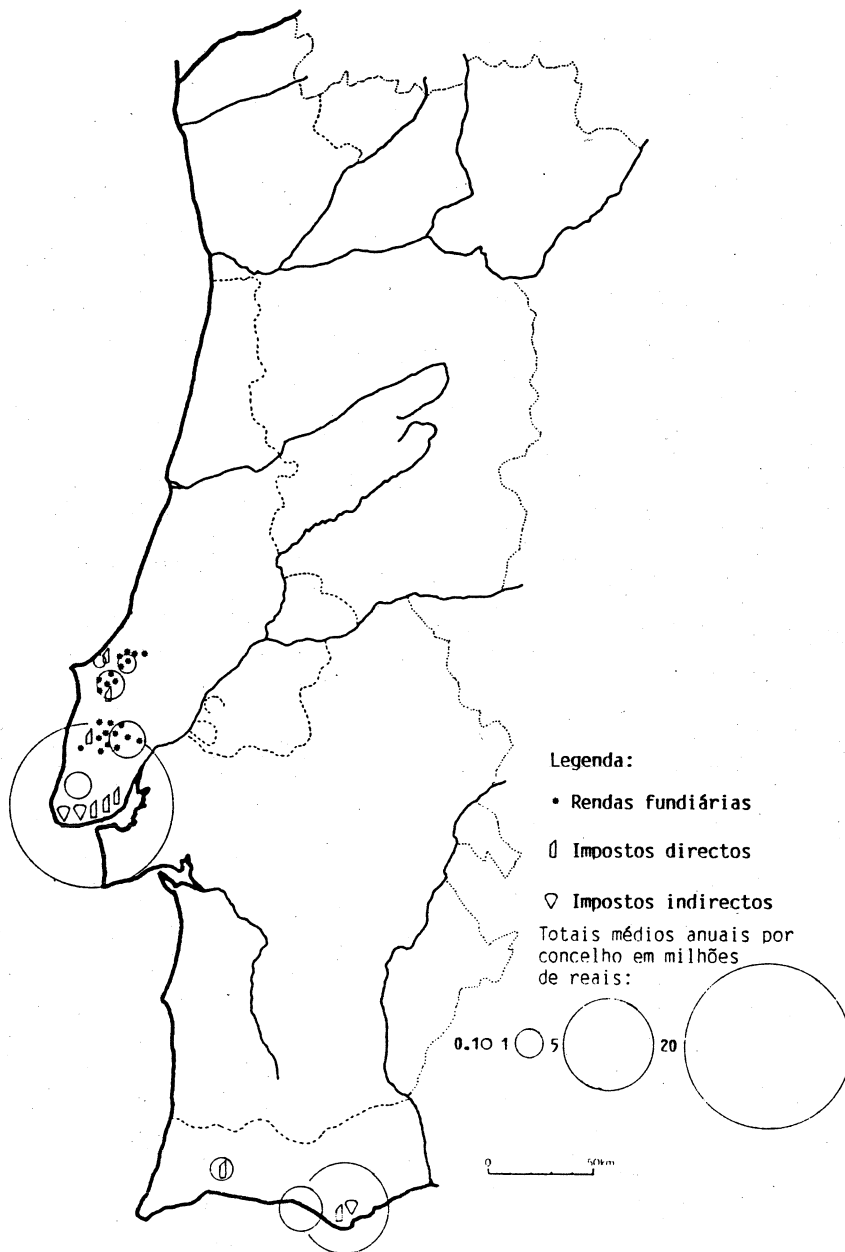


Figura 2

forma, mais tarde, a rainha optaria por vender as jugadas e as rendas de pão e vinho de Óbidos e de Aldeia Galega à coroa, assegurando investimentos indispensáveis para o desenvolvimento e estabilização dos rendimentos do hospital de S. Maria do Póculo, evento que ocorreria em Setembro de 1510⁴³.

Estas situações devem ainda procurar coligar-se às concepções quase estruturantes com que D. Leonor se ligava aos seus patrimónios e senhórios, particularmente rurais. A rainha não administrava nem dirigia directamente nenhuma das vertentes mais significativas dos seus rendimentos, tendo desde cedo confiado a sua apropriação e gestão a administradores e funcionários dos seus almoxarifados. A sua presença e comprometimento com a gestão do seu património é rara, quase escassa. Repare-se que, por exemplo, entre 1485 e 1525, promoveram os funcionários da rainha alguns milhares de sesmarias — cerca de 3000 — nas zonas de A-dos-Ruivos, Óbidos, Caldas e Salir⁴⁴, redefinindo totalmente este espaço regional, promovendo o seu desenvolvimento demográfico, económico e social, enformando um dos mais impressionantes processos de desenvolvimento territorial epocal que contrasta mesmo, afinal, com uma certa ideia de crise demo-fundiária que, apontada frequentemente para este período, não colhe nesta área. Apesar desta dimensão gigantesca de um processo que merecia um acompanhamento e investigação especializados, apenas conseguimos encontrar a rainha a assinar treze sesmarias, geralmente casos extremos, polémicos, que obrigavam à sua intervenção definitiva. Mais importante ainda, D. Leonor sempre procurou sistematicamente transformar as suas rendas e direitos fundiários em rendimentos monetários estáveis, conversão que conseguiu amplamente promover, mesmo antes da reforma dos forais, através de dois vectores fundamentais, com complementaridades pertinentes: o arrendamento e a venda de ofícios. No primeiro domínio, inventariamos desde muito cedo uma prática constante de arrendamento de ofícios essencialmente económicos, com destaque para as vedorias, mas também para outro género de cargos como, por exemplo, adagueiro ou jugadeiro⁴⁵... A venalidade insinua-se mais tardiamente nas administrações leonorinas — em termos documentados somente a partir de 1519⁴⁶ —,

⁴³ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 4, fls. 29-30.

⁴⁴ AHHTCR — *Livro 1.º de Registos de Sesmarias (1490-1543); Título das Sesmarias de Salir (1450-1500)*

⁴⁵ AHHTCR — *Livro 1.º de Registos Gerais*, pasta 11, fls. 76-76v.

⁴⁶ O primeiro caso de venalidade nas administrações leonorinas é formado pela venda do ofício de inquiridor e contador dos feitos da vila de Faro ao escudeiro António Vaz de Freitas, registado em carta de 1519, Abril, 14 — Muge (ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 24, doc. 60; Outros exemplos em AHHTCR — *Livro 1.º de Receitas e Despesas do Hospital de Nossa senhora do Póculo*, pasta 1, fls. 250-251).

mas ecoaria imediatamente em vários officios. Estas soluções contribuem para elevar ainda mais significativamente os altos rendimentos monetários anuais de D. Leonor, transformando-os indiscutivelmente na fortuna pessoal mais importante do reino. Uma situação que era ainda favorecida pelo facto de muitos dos seus funcionários superiores receberem assentamentos do monarca, não gastando assim a rainha substancialmente em salários, até porque, a partir de 1507, a monarca resolve transferir grande parte da sua chancelaria e contadoria para o hospital de Nossa Senhora do Pópulo, instituição que passou a suportar esses funcionários, largamente ligados aos rendimentos locais e regionais leonorinos ⁴⁷.

No domínio dos padroados, D. Leonor apresenta-se também como uma das personagens que, na sua época, exceptuando naturalmente o monarca reinante, mais reúne e dirige este tipo específico de «património», naturalmente mais marcado pelo religioso do que pelo senhorial. O panorama geral que foi possível identificar com rigor documental é o que se expressa resumidamente a seguir. Na sua vila de Óbidos, aparece a rainha a deter os padroados das igrejas de S. Maria, S. Pedro, S. Tiago e S. João Novo ⁴⁸. Nas Caldas, pertencia aos padroados da soberana a igreja de S. Maria do Pópulo ⁴⁹. Na Atouguia da Baléia, era igualmente do padroado leonorino a igreja de Nossa Senhora da Conceição ⁵⁰. Em Alenquer, desde 1492, a rainha viria a concentrar os principais padroados da vila e do seu termo que incluíam as igrejas de S. Pedro, S. Maria e S. Maria de Triana, S. Tiago e S. Estevão ⁵¹. Esta última paróquia dirigia, na época leonorina, uma freguesia própria na qual a rainha detinha ainda o padroado da igreja de S. Julião ⁵². Em Aldeia Galega, os padroados das

⁴⁷ AHHTCR — *Livro 1.º de Notas*, fls. 6v.-7.

⁴⁸ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1v.; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real Deslandesiana, 1712, p. 87; Agiologio II, p. 705.

⁴⁹ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 4, fls. 29-30.

⁵⁰ CARDOSO, P. Luís (CO) — *Dicionário Geográfico*, I, Lisboa, Régia Oficina Silviana e da Academia Real, 1747, p. 659.

⁵¹ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; CARDOSO, P. Luís (CO) — *Dicionário Geográfico*, I, Lisboa, Régia Oficina Silviana e da Academia Real, 1747, p. 250-252; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Of. Real deslandesiana, 1712, pp. 53-54; NIZA, Paulo Dias de — *Portugal Sacro-Profano*, I, Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1767, p. 26.

⁵² ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1.

igrejas de S. Maria e de Nossa Senhora da Piedade da Mercena pertenciam igualmente à soberana⁵³. O mesmo acontecia em Aldeia Gavinha, em que o padroado da igreja de S. Maria era da monarca⁵⁴. A igreja próxima de S. Maria de Ribafria integrava também os padroados da rainha⁵⁵. Em Palhacana, possuía D. Leonor o padroado da igreja paroquial de S. Miguel⁵⁶. Na freguesia da Ventosa, ainda, como nos casos anteriores, no actual concelho de Alenquer, era também da soberana o padroado da igreja de S. Maria⁵⁷. Nesta mesma área, na Espiçandeira, detinha também a rainha o padroado da igreja de S. Sebastião⁵⁸. Na Ota, integrava os padroados leonorinos a igreja de S. Justa⁵⁹. Em Vila Nova da Rainha, pertenciam aos padroados da soberana as igrejas de S. Marta e de Nossa Senhora das Candeias⁶⁰. Em Sobral de Monte Agraço, a monarca possuía igualmente o padroado das igrejas de S. Maria e de S. Salvador⁶¹.

⁵³ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1v.; CARDOSO, P. Luís (CO) — *Dicionário Geográfico*, I, Lisboa, Régia Oficina Silviana e da Academia Real, 1747, p. 206; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real Deslandesiana, 1712, p. 81.

⁵⁴ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; NIZA, Paulo Dias de — *Portugal Sacro-Profano*, III, Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1768, p. 14.

⁵⁵ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1.

⁵⁶ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1v.; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real deslandesiana, 1712, p. 78.

⁵⁷ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1v.; COSTA, António Carvalho da Costa — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real Deslandesiana, 1712, p. 54.

⁵⁸ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; VENÂNCIO, Luís Manuel Rucha — *Alenquer concelho multissecular e monumental*, Alenquer, 1983, p. 27.

⁵⁹ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1v.

⁶⁰ CARDOSO, P. Luís (CO) — *Dicionário Geográfico*, I, Lisboa, Régia Oficina Silviana e da Academia Real, 1747, p. 252; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Of. Real deslandesiana, 1712, p. 76.

⁶¹ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real Deslandesiana, 1712, p. 24.

Em Enxara do Bispo, inventariámos nos padroados leonorinos a igreja de S. Maria, também conhecida por Nossa Senhora da Serra ⁶². No caso de Torres Vedras, encontramos D. Leonor a dirigir continuamente os padroados das igrejas de S. Tiago, S. Pedro, S. Maria, S. Miguel e, já no termo da vila, S. Maria da Carvoeira ⁶³. Relativamente perto, encontra-se ainda em A-da-Rainha, outro padroado leonorino, desta vez concretizado na igreja de S. Pedro ⁶⁴. Na sua vila de Sintra, a rainha reunia os padroados das igrejas de S. Maria, S. Pedro, S. Marcos e S. Miguel de Odrinhas ⁶⁵. Em Cascais, conseguem-se documentar nos padroados da rainha as igrejas de S. Maria e de S. Susana de Alcabideche ⁶⁶. Possuía ainda em Santarém a rainha os padroados das igrejas de S. Salvador, S. Estevão, S. Maria de Povos, bem como duas conesias em S. Maria da Alcáçova ⁶⁷. Em continuação, passando para Torres Novas, aqui detinha a rainha os padroados das igrejas mais importantes da vila: S. Pedro, S. Maria, S. Salvador, S. Tiago e, no termo, Santíssima Trindade de Sata ⁶⁸. Ainda mais longe, em Alvaíazeze, no bispado de Coimbra, possuía

⁶² ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. real Deslandesiana, 1712, p. 23.

⁶³ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real Deslandesiana, 1712, p. 19.

⁶⁴ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1; CARDOSO, P. Luís (CO) — *Dicionário Geográfico*, I, Lisboa, Régia Oficina Silviana e da Academia Real, 1747, p. 48.

⁶⁵ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1.; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real deslandesiana, 1712, p. 83.

⁶⁶ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1.

⁶⁷ S. Salvador, S. Estevão e S. Maria de Povos são padroados legados a D. Leonor por D. Manuel por carta régia de 1496, Janciro, 9 — Montemor-o-Novo (ANTT — *Livro 1.º de Místicos*, fl. 3); As conesias em S. Maria da Alcáçova é igualmente uma doação manuelina, também de 1496, mas de Maio, 26 - Setúbal (*Livro 1.º de Reis*, fl. 101).

⁶⁸ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1-1v.; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, III, Lisboa, Ofic. Real Deslandesiana, 1712, p. 282.

D. Leonor o padroado da igreja de S. Maria ⁶⁹. Estendiam-se os padroados igualmente à diocese de Viseu, na qual a soberana possuía os das igrejas de S. Maria de Castêlões e de S. Maria de Catria ⁷⁰. Finalmente, em Lisboa, os padroados leonorinos reuniam as igrejas de S. Nicolau, S. Martinho, S. Maria Madalena, S. António e S. Bartolomeu ⁷¹. Mais tardia é a integração nos padroados leonorinos das igrejas paroquiais de Azambuja, S. Bartolomeu de Castanheira do Ribatejo e Vila Franca de Xira ⁷².

Para se compreender a importância dos padroados, principalmente nas actividades religiosas protegidas e promovidas por D. Leonor, torna-se necessário esclarecer que nenhum benefício das igrejas do padroado leonorino podia ser ganho e distribuído sem o consentimento da soberana ⁷³, o que fazia com que naturalmente coubesse à rainha controlar e distribuir as porções em que se dividiam os rendimentos dessas igrejas.

Os investimentos e campanhas de obras promovidos e financiados por D. Leonor nestas casas e templos religiosos que integravam os seus padroados são constantes. O cruzamento cartográfico entre a rede de padroados leonorina e as suas intensas campanhas de obras permite rapidamente apreender algumas das estruturas fundamentais que orientam as modalidades de apropriação e reprodução do espaço promovidas pela rainha (V. Fig. 3). A começar, novamente se realça uma densa teia de investimentos e padroados que se concentram na Estremadura, principalmente em torno de Alenquer e, conquanto com uma expressão menor, de Óbidos. Existe, assim, uma comunicação e contaminação estreita de obras, estaleiros, artífices, criando uma situação que não deixa de levantar a hipótese, no que tange o monumental, de poderem oferecer estes investimentos um dos principais travejamentos que estribaram o desenvolvimento daquilo que normalmente se entende por «manuelino», discurso que brota geneticamente de edificações como o mosteiro de Jesus de Setúbal, a igreja de S. Maria do Pópulo das Caldas ou as capelas imperfeitas da Batalha..., investimentos que se encontram ligados a D. Leonor, possibilitando depois a sua difusão nessas dezenas de templos fundados e restaurados nas suas terras e senhorios. É necessário ter presente esta realidade estruturante, porque configura um caso irrepetível que apresenta uma importância nodal nos investimentos e mecenatos religiosos

⁶⁹ ANTT — *Núcleo Antigo, Livro do Registo das eranças e padroados que ha Rainha dona lianor molher Del Rey dom Joham o 2.º teve nestes Reinos he depois tiverã as outras Rainhas com algũs forões de suas vilas*, NA 315, fl. 1v.

⁷⁰ ANTT — *Livro 1.º de Reis*, fl. 101.

⁷¹ ANTT — *Livro 1.º de Reis*, fl. 101.

⁷² ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 41, fl. 98.

⁷³ BGUC — *Ms. 533*, fl. 85.

PADROADOS E CAMPANHAS DE OBRAS DE D. LEONOR NA ESTREMADURA

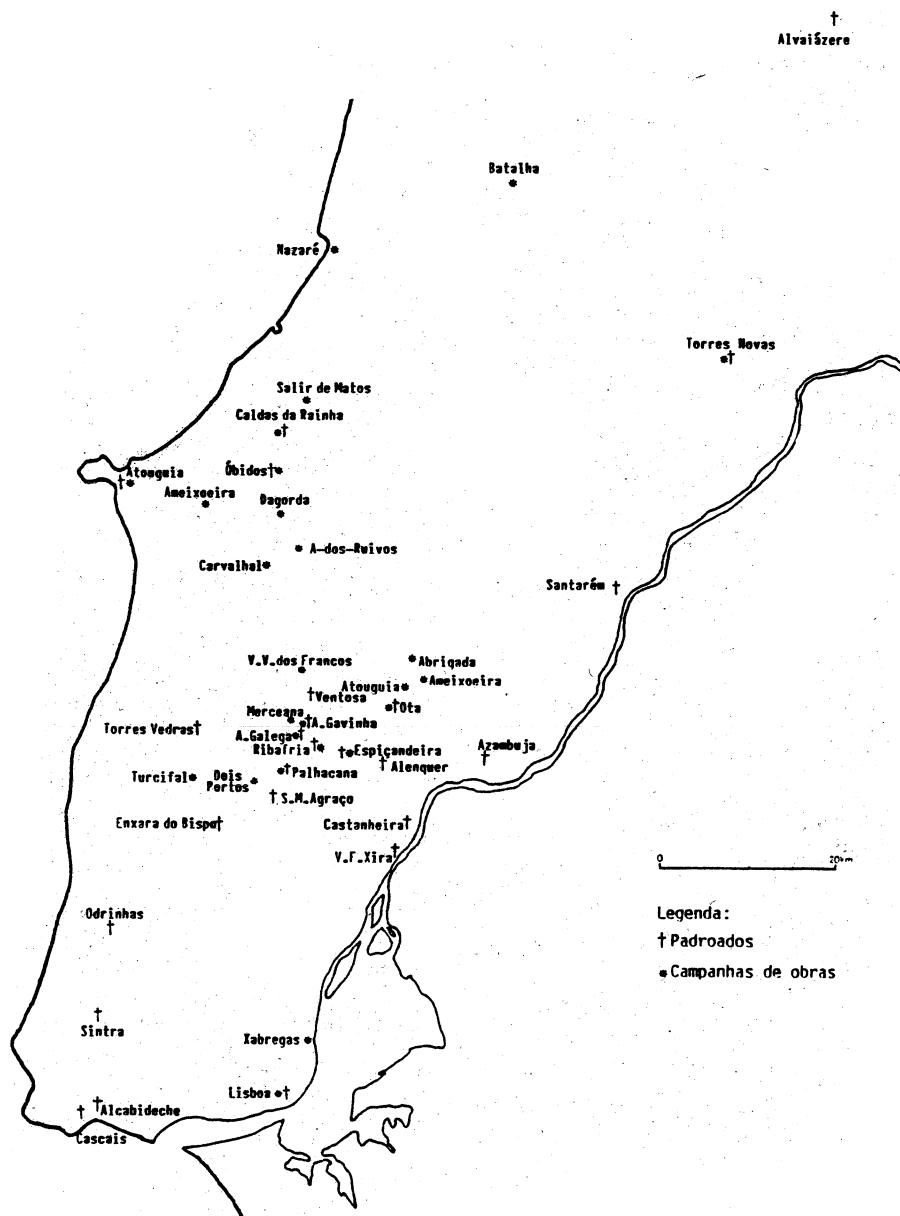


Figura 3

leonorinos, para além de detalharem caminhos e itinerários de religiosidade que haveriam de ser largamente percorridos pelas devoções epocais.

A CASA

Quando se fala em casa, mesmo nos meios mais elevados da sociedade portuguesa dos finais do século XV e do primeiro quartel de Quinhentos, pensa-se, de imediato, em edifícios, em habitações... Em termos espaciais, a rainha apenas consegue estabilizar «fisicamente» a sua casa a partir de 1489, quando começa a habitar no paço de S. Elói de Lisboa, mas iniciando também uma generosa campanha de obras que se julga ter aumentado este palácio, nomeadamente através da edificação de mais um andar e a criação de estruturas que, da capela ao oratório pessoais, haveriam de marcar a sua vida privada⁷⁴. Investindo continuamente nesta área, a zona viria mesmo a formar quase uma espécie de «quarteirão» leonorino já que, principalmente depois da doação a D. Leonor por D. Manuel de várias casas em torno do convento de S. Elói, as habitações que pertenciam à monarca ocupavam grande parte da rua de Jerusalém, a quase totalidade da rua da Amargura e parte dos largos junto àquele cenóbio de cônegos de S. João Evangelista e à volta da igreja paroquial de S. Bartolomeu⁷⁵.

Insinuou-se, contudo, frequentemente, ter D. Leonor construído também paços em Xabregas, nos quais teria largamente habitado, principalmente para acompanhar e proteger a comunidade de clarissas coletinas da Madre de Deus, como também os conventos de lóios e de franciscanos observantes que existiam nessa área. Trata-se, no entanto, de uma perspectiva que se desmente em termos documentais, visto que as fontes dis-

⁷⁴ AHHTCR — Livro 1.º de Receitas e Despesas, fl. 250; Convento de S. Elói de Lisboa, Miscelânea [B-47-16], fl. 8-9.

⁷⁵ Uma verba do testamento da rainha, citado em carta régia de D. João III ligada ao processo de execução das últimas disposições da monarca, permite avaliar esta situação de larga presença e apropriação de habitações em torno do seu paço de S. Elói: «Mando que todalas outras casas que mandei comprar que estão a redor das casas sobreditas em que vivo em lixboa assi como são as que estão debaixo do eyrado e as que estão sob casa de Jerusaleem com todalas outras que estão ao longuo da rua que vay por onde vive joham da fonssequa e as em que vivia Gil Vicente que estão da outra parte todas se vendam ou se algũus meus criados ou criadas as quiserã tomar em desconto do que de mi houverem daver que lhes dem naquele preço que valerem tirando as casas em que estaa diogo alvarez e sua molher leonor alvarez as quaaes faço delas mercee» (ANTT — Chancelaria de D. João III, Livro 44, fl. 146).

poníveis esclarecem ter a rainha comprado e edificado várias casas em torno do cenóbio coletino, destinadas, de facto, às suas permanências e dos seus servidores, mas também funcionado para albergar continuamente os confessores menores e as terceiras seculares que apoiavam essa comunidade religiosa feminina ⁷⁶. Acresce ainda que D. Leonor preferiu várias vezes instalar-se no interior da casa coletina, chegando a desenvolver tarefas penitências, religiosas e espirituais em comum com a própria comunidade. A erecção, largamente inconclusiva, de um paço régio em Xabregas parece ter sido um projecto maturado com delonga por D. João III que era igualmente, por clara influência leonorina, protector do Mosteiro da Madre de Deus ⁷⁷.

A casa não é, porém, apenas uma realidade física e espacial. Constitui uma estrutura compósita, cuja história é, muitas vezes, complexa. Formada pelos servidores privados da rainha, mas também por colaboradores civis e religiosos numerosos, a casa não era somente um patronato, mas enformava uma comunidade social. Para os seus servidores e para os que viviam debaixo da protecção da soberana, a casa leonorina não era certamente um mero local de trabalho, visto que oferecia também oportunidades para obter vantagens sociais e económicas, promoções políticas e profissionais. Deste modo, para a rainha e para os seus dependentes a casa começa a gerar uma instituição insubstituível que possibilitava ordenar e controlar a vida social quotidiana, talvez substituindo-se mesmo às funções que as famílias e outros grupos cumpriam nesta época, apresentando-se como uma família outra capaz de propiciar criação, educação, verdadeiramente socialização. Independentemente do espaço em que se concretiza e onde materialmente está, a casa é principalmente uma forma de dominação social, uma rede de relações sociais, expressando-se num conjunto de servidores e serviços que tantas vezes combina uma dimensão doméstica e privada com uma dimensão patrimonial que é pública, projectando-se sobre a sociedade epocal...

Enquanto comunidade, modalidade de dominação e teia de relações sociais, a casa de D. Leonor divide-se nitidamente em quatro sectores fun-

⁷⁶ ANTT — *Mosteiro da Madre de Deus*, Papéis vários, cx. 2, fl. 2.

⁷⁷ Francisco de Holanda recordava em obra da sua autoria, publicada em 1571, «*lembrar-me que El-Rei vosso avô* (o autor dirigia-se a D. Sebastião), *de bemaventurada memória, depois de muito tempo andar em Évora e Almeirim, e noutras partes, finalmente determinar de se aposentar em Lisboa; e para isto fazer, escolheu o sítio de Enxobregas entre aqueles dois devotos Mosteiros, pelo mais escolhido e livre lugar e da melhor vista que há em Lisboa. Em que começou uns Paços, os melhores de Portugal (ainda que com algumas imperfeições, ou descuidos no desenho) que por sua morte não ficaram acabados*». (HOLANDA, Francisco de — *Da fábrica que falece à cidade de Lisboa*, (ed. de José da Felicidade Alves), Lisboa, 1984, p. 14v.

damentais: a administração, a casa doméstica, o oratório e a capela. Cada um destes sectores assegura serviços específicos, mobilizando pessoal especializado diverso.

Começemos pela administração. Junto da rainha, a administração era garantida por três funcionários superiores: um tesoureiro-mor, um contador-mor e um procurador-mor. O tesouro, naturalmente dirigido pelo primeiro, constituía o sector mais vocacionado para a arrecadação de bens em metais preciosos, produtos sumptuários e, mais raramente, algumas rendas percebidas através de recebores regionais e locais dos senhorios da monarca, mas nota-se também ligações continuadas entre a tesouraria e os esmoleres que D. Leonor distribuía frequentemente pelas suas terras, pedindo, juntando legados e esmolos para as casas religiosas, hospitais e confrarias que a soberana constantemente protegia⁷⁸. Em termos documentais, a tesouraria leonorina arrecadava principalmente produtos em ouro e prata, jóias, sedas e outros objectos téxteis sumptuários, comunicando frequentemente, no primeiro quartel de Quinhentos, com a Casa da Índia, instituição na qual a monarca arrecadava, muitas vezes por doação directa manuelina, alguns destes produtos de luxo que geralmente se destinavam à sua capela, ao seu oratório, mas também, tantas vezes, à sua botica pessoal que apoiava com generosidade muitos hospitais, enfermarias e comunidades religiosas⁷⁹.

A administração económica e financeira do património leonorino era dirigida por um contador-mor. Em termos concretos, trata-se de um colaborador próximo da rainha que se afigura no casos mais documentados investido de ampla autonomia e capacidade de movimentação, dirigindo a apropriação da fiscalidade local dos senhorios da rainha. Controlava um arrendador-mor encarregado naturalmente da concretização e desenvolvimento de novos arrendamentos, dirigindo ainda contadores e vedores de expressão regional e local, geralmente vinculados também aos almoxarifados⁸⁰.

O terceiro e último grande administrador da rainha era o procurador-mor. Trata-se naturalmente de um funcionário que cumpre, essencialmente, funções jurídicas, dirigindo inquiridores e procuradores que, com expressão local, tratavam de assegurar as jurisdições da rainha. É mesmo a este procurador-mor que a soberana confia algumas das actividades mais complexas do seu património, como parece ter sido o caso da reforma dos forais, incluindo esse processo complexo de amplas ressonân-

⁷⁸ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 50, fl. 187.

⁷⁹ AHCML — *Livro IV del-Rei D. Manuel*, fl. 40; ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 23, doc. 59; *Mosteiro da Madre de Deus de Lisboa*, M. 2, cx.1

⁸⁰ BPADL — *Avulsos*, doc. 25.

cias sociais que se abriria com a reforma do foral de Alenquer, iniciada em 1504 ⁸¹.

D. Leonor nomeava ainda directamente alguns importantes funcionários locais. É o caso dos alcaides, conquanto na maior parte das alcaidarias que lhe pertenciam, a rainha tenha preferido doar esse cargo ⁸². Indicava também directamente os almoxarifes dos seus senhorios, mas preferindo frequentemente dar a este cargo uma dimensão vincadamente hereditária. Finalmente, a soberana nomeava os seus juízes, incluindo juízos especializados, como dos orfãos, encontrando-se exemplos da nomeação deste tipo de cargos nas vilas de Óbidos e das Caldas ⁸³.

No centro da casa leonorina encontramos os seus serviços domésticos. No topo desta construção social privada encontra-se uma camareira-mor e um guarda-mor. Enquanto a este parece terem sido acometidas funções de defesa da casa, já a camareira-mor constituía um dos cargos mais relevantes ligados à própria vida pessoal da rainha, dirigindo largamente as damas da soberana, as suas servitoras e as suas criadas. Os serviços domésticos eram ainda formados por sectores especializados diversos, difíceis de reconstruir com rigor documental. De qualquer forma, uma das estruturas mais importantes julga-se ter sido a ucharia que aparece mesmo na casa leonorina como um dos seus sectores mais estáveis, dirigindo e ordenando o seu abastecimento alimentar, conseguindo-se recuperar a sua dimensão nitidamente áulica que se expressa numa impressionante apropriação de alfaias e géneros. Entre 1497 e 1525, a ucharia leonorina havia conseguido arrecadar, entre outros produtos que não se conseguem documentar, 100 marcos, 4 onças e 5 oitavas de prata lavrada em escudelas e bacios da cozinha, centenas de peças em cobre, assim como 42.917 arrobas de carnes e muitos toucinhos e outras muitas sortes de carnes, aves, caças e pescados ⁸⁴. Aparecem ainda nestes domínios da casa leonorina outros serviços que não se conseguem caracterizar convenientemente em termos documentais — guarda-roupa, copeiro-mor, mestre-sala, cristaleira, cirurgião, boticário, enfermeira, carnicheiro, adegueiro...—, mas que devem ter cumprido funções que são conhecidas noutras casas senhoriais do período renascentista ⁸⁵. No entanto, na base destes serviços domésticos encontrava-se uma multidão importante de cria-

⁸¹ AHHTCR — *Livro de Receitas e Despesas*, fl. 251; *Livro 1.º de Registos Gerais*, fl. 30v.

⁸² ANTT — *Livro 5.º de Místicos*, fl. 25.

⁸³ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 15, fl. 46; *Chancelaria de D. João III*, Livro 11, fl. 98; *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 27, doc. 32.

⁸⁴ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 46, fl. 87v.

⁸⁵ Veja-se, por exemplo, MERTES, Kate — *The English Noble Household (1250-1600)*, Oxford-Nova Iorque, 1988.

dos, servidores subalternos e, principalmente, escravos. Neste último caso, não sabemos a sua expressão quantitativa específica, mas acredita-se que D. Leonor tenha mantido, pelo menos, algumas dezenas de escravos. Em 1506, a rainha receberia dezassete escravos da casa da sua falecida mãe ⁸⁶ e, entre 1518 e 1519, quando se deslocou e instalou demoradamente na sua nova vila das Caldas, a monarca levava já consigo setenta escravos, muitos dos quais passariam a servir no Hospital de S. Maria do Pópulo, em funções subalternas, aliás contempladas e definidas no seu Compromisso ⁸⁷. Curiosamente, ou talvez não, dos poucos escravos acerca dos quais temos informações concretas, o que poderá surpreender mais claramente um observador desprevenido é o facto de serem todos referidos como escravos brancos, o que não deixa naturalmente de remeter para a especificidade sócio-jurídica da sociedade estamental portuguesa da época ⁸⁸...

A casa de D. Leonor possuía ainda uma vertente claramente religiosa, quase eclesial, vinculada espacialmente à sua capela e ao seu oratório, enformando estruturas que a rainha acabaria nitidamente por privilegiar em detrimento mesmo dos segmentos administrativos e burocráticos da sua casa que a rainha não só raramente dirigia, como também escassamente acompanhava.

A CAPELA E O ORATÓRIO

A dimensão religiosa e espiritual constituía o vector fundamental que marcava a casa e as próprias divisões das habitações leonorinas. No paço de S. Elói de Lisboa — o seu mais continuado lar —, dando expressão material à exacerbação religiosa da sua casa, a rainha viria a construir um passadiço aéreo para a igreja do seu padroado de S. Bartolomeu que lhe permitia acesso privado ao coro elevado do templo, de onde assistia e participava nos ofícios litúrgicos, situação que se repetiria, de seguida, em 1499, com a edificação de outro pasadiço que se dirigia para a igreja do convento de S. Elói ⁸⁹. Apesar desta ligação tão estreita com as igrejas vizinhas do seu paço, D. Leonor organizou neste espaço palaciano uma capela privada, criando uma estrutura religiosa e litúrgica que, mais tarde,

⁸⁶ ANTT — *Antiga Casa da Coroa*, M. 155, n.º 10.

⁸⁷ AHHTCR — *Livro 1.º de Registos Gerais*, fl. 29.

⁸⁸ ANTT — *Antiga Casa da Coroa*, M. 155, n.º 10

⁸⁹ S. PAULO, Jorge de — *Epilogo e compendio da origem da congregação de Sam Joam Evangelista...*, Lisboa, 1658, p. 211 [BPB — Ms. 924]; COSTA, António Carvalho da — *Corografia Portuguesa*, IV, Lisboa, Oficina Real Deslandesiana, 1712, p. 350.

viria mesmo reproduzir em algumas vilas dos seus senhorios. A capela de D. Leonor ocupava parte importante do rés-do-chão do palácio de S. Elói, oferecendo verdadeiramente uma igreja, praticamente fronteira ao convento dos cônegos «azuis» de Lisboa⁹⁰. A capela da rainha não era, porém, apenas um espaço material, mas enformava uma estrutura quase eclesial dirigida por um capelão-mor que contava ainda com a colaboração reitora de um deão e de um tesoureiro. Recrutando vários capelães — de facto, algumas dezenas —, a capela leonorina possuía ainda pregadores, cujo número parece ter oscilado entre quatro, em 1492, e oito, em 1523⁹¹. Incluía ainda vários músicos, principalmente cantores e executantes de instrumentos musicais da época, com particular destaque para o órgão⁹². Na base desta estrutura hierarquizada, encontravam-se os moços da capela, servidores geralmente jovens e leigos que safam frequentemente dos serviços da casa da rainha. D. Leonor alcançaria bastante cedo autorização papal para que na sua capela se pudessem officiar os serviços litúrgicos, obtendo ainda permissão para a realização de vários officios particulares e o direito de nomear os seus capelães⁹³. Esta estrutura, sobrepujando o espaço, acompanhava frequentemente a rainha e estender-se-ia mesmo em termos geográficos e institucionais a algumas vilas dos senhorios da monarca, através da criação de pequenos templos que serviam de capela da rainha sempre que ela aí se encontrava, situação que se documenta no paço da rainha na sua vila de Óbidos, em Nossa Senhora dos Anjos de Torres Novas, em Nossa Senhora da Piedade de Sintra e em S. Maria do Pópulo das Caldas.

Representa provavelmente a capela leonorina uma verdadeira especialização da capela régia cuja estrutura e funcionamento parece terem-se desenvolvido nos reinados de D. Afonso V e de D. João II. Com efeito, julga-se ter sido realização do primeiro daqueles monarcas a definitiva institucionalização da capela real, alcançando licença do papa Eugénio IV, em 1439, para que ela tivesse número fixo de capelães que pudessem rezar em coro, tentando mesmo o soberano mandar vir de Inglaterra a ordem dos cerimoniais que se usava na capela dos seus reis⁹⁴, para além de ter

⁹⁰ ANTT — *Convento de S. Elói de Lisboa*, Miscelânea [B-47-16], fl. 7v.

⁹¹ ANTT — *Mosteiro da Madre de Deus*, Papéis vários, cx. 2, fl. 11; BPADL - *Avulsos*, doc. 26.

⁹² ANTT — *Mosteiro da Madre de Deus*, Papéis vários, cx. 2, fl. 11.: aparece documentado como organista e cantor Tomé Toscano. No entanto, o principal mestre da capela de D. Leonor julgamos ter sido o cantor Diogo Gonçalves que servia a rainha desde, pelo menos, 1514, entrando, depois da sua morte, ao serviço da capela régia de D. João III (ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 36, fl. 48; *Corpo Cronológico*, Parte II, M.48, doc.30).

⁹³ Estas autorizações datam ainda de 1507 — BPADL — *Avulsos*, doc. 26.

⁹⁴ *Agiológico I*, p. 399.

garantido, a seguir, o direito de celebrar os ofícios divinos seguindo o rito romano⁹⁵. Mais tarde, D. João II obteria ainda em sua vida, precisamente em 1495, licença pontifícia de Alexandre VI para que na sua capela se rezassem quotidianamente as horas canónicas, aplicando-se para garantir o serviço litúrgico rendas e distribuições de acordo com o modelo orgânico das sés diocesanas⁹⁶. Nesta altura, independentemente do espaço físico em que ela se concretizava, a ordem que se praticava na capela régia parece ter seguido as relações seguintes. Existia no seu centro uma cortina em que se encontrava sentado o monarca em cadeiral régio e, atrás de si, em cadeiras mais baixas assistiam os outros membros da família régia. Um pagem do livro encontrava-se da parte de fora da cortina a segurar as Horas através das quais o rei seguia o ofício. Em frente do monarca, sentavam-se os bispos e à sua volta os grandes dignitários nobiliários, seguindo a hierarquização e os cerimoniais da sociedade estamental portuguesa da época⁹⁷. Parece ter sido apenas com D. Manuel que a capela régia passou a privilegiar ocupar um espaço fixo, passando naturalmente a coincidir com a própria capela dos paços que o Venturoso ergeu na Ribeira⁹⁸. É também neste reinado, a partir de 1515, que o monarca consegue obter do papa Leão X autorização para que o capelão-mor passasse a ter jurisdição ordinária, primeiramente, sobre os eclesiásticos e seculares que serviam na capela e, secundariamente, o direito de consulta *in perpetuum* as igrejas e benefícios do padroado real⁹⁹. A comunicação

⁹⁵ CASTRO, P. João Bautista de — *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, III, Lisboa, Of. de Francisco Luiz Afonso, 1763, p. 166.

⁹⁶ A fonte fundamental que evoca esta situação é precisamente a Crónica joanina de Garcia de Resende que dedica o capítulo cento e noventa e um a descrever *como el Rey ordenou que em sua capella rezassem Oras Canonicas como Igreja cathedral, e do que se passou com o Adayão*, sendo útil reproduzir rapidamente as notícias deste texto, recordando que «*Todo los Reys passados, e assi el Rey porque ate este tempo em suas capellas não se fazia mais que dizeremlhe Missas e vesporas, quando ahy as queriam ouvir, e os capellães dizião Missa nas Igrejas onde querião, e as Oras rezavam em suas pousadas, e as vezes nas estrebarias vendo curar suas mulas, e el Rey como era Catholico, e muyto devoto e amigo de Deos, por se os officios divinos fazerem com mais perfeiçam, e acatamento, e em muyta perfeiçam, estando aquy em Evora neste anno, ordenou, e fez que todos seus capellães, cantores, e moços da capella rezassem as Oras solennemente em sua capella cantadas como em Igreja cathedral, e assi mandou logo pera isso fazer seus coros, e assentos, e muytos ornamentos, e todas as cousas necessarias, muy perfeitas, e em grande abundança*» (RESENDE, Garcia de — *Crónica de dom João II e miscelânea*, (ed. de Joaquim Veríssimo Serrão), Lisboa, 1973, p. 262); CASTRO, P. João Bautista de — *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, III, Lisboa, Of. de Francisco Luiz Afonso, 1763, p. 166.

⁹⁷ CASTRO, P. João Bautista de — *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*, III, Lisboa, Of. de Francisco Luiz Afonso, 1763, p. 167-168.

⁹⁸ *Santuário VII*, p. 152.

⁹⁹ *Agiológio I*, p. 399.

entre a capela régia e a capela leonorina deve ter sido frequente e importante, se atendermos ao significado de algumas pequenas pistas que indicam ter a hierarquia da instituição da rainha muitas vezes sido recrutada na instituição real, como ocorreu, por exemplo, com D. Diogo de Ortiz, capelão-mor de D. João II que, depois, exerceu longamente o mesmo cargo na capela da soberana¹⁰⁰. No entanto, a comunicação crê-se ter também existido no que tange a sua organização e dimensão canónica, visto que a estrutura da capela de D. Leonor apresenta a mesma estratificação de dignidades, tendo igualmente a rainha intentado garantir a mesmas ligações privilegiadas entre capelão-mor, capelães e as igrejas e benefícios do seu padroado, o que, de facto, ocorreria a partir de 1517, com licença pontifícia¹⁰¹. Deste modo, para além de garantir a manutenção económica dos seus capelães com os rendimentos dos seus padroados, D. Leonor conseguia vincular-lhes um clero especializado, cultivado, largamente formado nas casas dos lóios de Lisboa e Xabregas. A um outro nível, a soberana conseguia ainda a partir daquela data que a sua capela passasse a ter grande autonomia perante o ordinário, condição que se afigurava indispensável para que a estrutura pudesse acompanhar a rainha, instalando-se e funcionando nas capelas que ela própria havia erguido em algumas vilas dos seus senhorios. Seja como for, nem a capela régia nem a capela leonorina parece terem funcionado a partir de um regimento, situação que sugere um funcionamento, em termos simbólicos e de aparato, ainda não tão complexo e detalhado no domínio litúrgico-cerimonial como se assistiria a partir de finais de Quinhentos¹⁰². De qualquer modo, estas considerações gerais não devem obstar a que se reconheça este outro caso fundamental: D. Leonor parece ter sido a primeira rainha a organizar uma capela pessoal com uma dimensão verdadeiramente eclesial, sobrelevando a importância do sumptuário, do musical, da celebração de ofícios especializados, informando uma estrutura claramente renascentista...

O outro espaço axial da área religiosa da casa leonorina era o seu oratório privado. O principal oratório pessoal de D. Leonor foi erguido no seu paço de S. Elói de Lisboa, a partir de 1489, e ocupava o andar superior do palácio, junto à câmara da rainha¹⁰³. Neste espaço fulanizado

¹⁰⁰ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 10, fl. 33; *Santuário VII*, p. 153.

¹⁰¹ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 41, fl. 41.

¹⁰² O primeiro regimento da capela real afigura-se datar tardiamente de 1592, regulamentando os seguintes cargos: *Capelão-mor. Deão. Bispos para os Pontificais. Pregadores. Auditor da Capela, promotor e escrivão. Tesoureiro. Capelães. Mestres de cerimónias. Cantores, tangedores e porteiros. Moços da capela. Moços de estante* (BGUC — *Regimento da Capela Real* [Ms. 469]).

¹⁰³ ANTT — *Convento de S. Elói de Lisboa*, Miscelânea [B-47-16], fl. 8.

decorria a parte mais importante e íntima da vida religiosa privada da soberana. Aqui orava diariamente a monarca, guardava grande parte da sua biblioteca e os seus códices litúrgicos, aqui se encontravam alguns dos seus principais investimentos iconográficos e as suas colecções de peças e alfaías religiosas mais impressionantes.¹⁰⁴ Comprava ainda frequentemente a rainha para o seu oratório quantidades importantes de círios e imagens em cera, da mesma forma que era neste espaço que D. Leonor reunia alguns dos seus quadros e retábulos mais importantes, permitindo apoiar pela imagem a sua oração pessoal, assim ajudando a potenciar a sua espiritualidade. No coração destas peças, encontrava-se, desde 1509-1511, um retábulo das Sete Dores da Virgem Maria, obra certamente de Quentin de Metsys, importada da Flandres pela monarca e que exibia um papel reitor na oração e na contemplação especializadas da soberana... O próprio mobiliário do oratório encontrava-se pejado de acenos religiosos e espirituais, discriminando-se nomeadamente um armário cujas portas exibiam pinturas monocromáticas representando S. Francisco e S. António, uma mesa em que se pintara no tampo cenas da Paixão e, mesmo, uma janela que apresentava outra pintura que, em grisalho, retratava a Virgem e o Menino.¹⁰⁵ Abundavam ainda alcatifas, cortinas, frontais ricamente decorados e com várias composições religiosas, viam-se vários relicários, imagens esculpidas em pedra e uma colecção de crucifixos que era mesmo um dos conjuntos que mais atraía a devoção leonorina.¹⁰⁶ Um gosto elevado, áulico, mas que procurava excitar a espiritualidade privada e investir também nestas peças, muitas vezes sublimes, como essa cruz de prata que pertencia à colecção do oratório privado leonorino, doada ao mosteiro das clarissas coletinas de Xabregas, mas que D. João III e a Mesa da Consciência e Ordens, em 1540, preferiram vender para saldar dívidas a criados e servidores da rainha, sendo descrita como pesando 72 marcos e 7 onças e meia, praticamente dezassete quilos — uma peça extraordinária que conseguia em fino labor contar a história da prisão de Cristo.¹⁰⁷

Um inventário aproximativo aos bens que D. Leonor albergava no seu oratório consegue recolher-se em 1538 quando, em pleno processo de discussão das disposições testamentárias da rainha, D. João III concede carta de quitação a Leonor Álvares, criada da soberana, precisamente encarregada de guardar o seu oratório privado.¹⁰⁸ A lista das suas peças,

¹⁰⁴ Um dos principais inventários do oratório de S. Elói que seguimos no nosso estudo encontra-se publicado no II vol. desta dissertação, pp. 246-277.

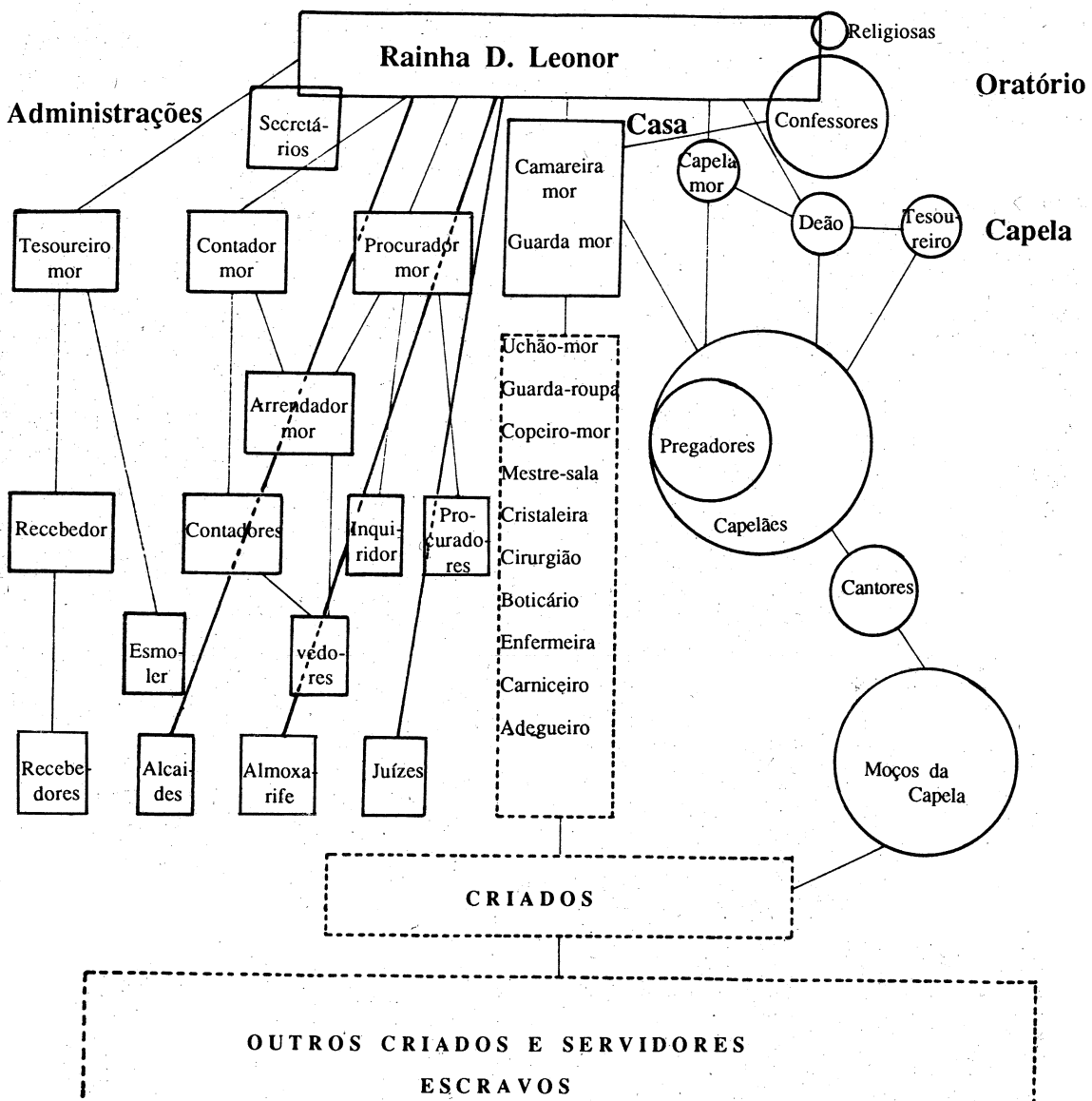
¹⁰⁵ AHMF — *Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas (Inventários)*, Ms. 766/1, p. 2.

¹⁰⁶ AHMF — *Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas (Inventários)*, Ms. 766/1, p. 2-3; BNL- Cod. 11352, fl. 247-248.

¹⁰⁷ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 50, fl. 187.

¹⁰⁸ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 44, fl. 68.

UM MODELO DA CASA DE D. LEONOR



apesar de naturalmente incompleta, é ainda suficientemente impressiva para dar uma ideia indiciária da dimensão áulica, mas também profundamente religiosa, que brotava desse espaço pessoal fundamental na vida e na espiritualidade da monarca, merecendo por isso ser sumariado a seguir: 40 peças de prata que pesavam 54 marcos, 5 onças, 7 oitavas e um quarto, pouco mais de 10 quilos; 15 frontais de altar em brocado e seda; 15 cortinas em seda e outros tecidos; 29 corrediças; 4 estantes; 8 vestimentas de ouro e brocado; 14 arcas de couro de diversos tipos; 7 poeiras de marfim; 4 escritórios; 9 cruzeiros; 15 peças de metal; 2 porta-paz; 4 alcatifas; 2 guarda-portas; 1 almofada; 6 brocados; 37 retábulos e 2 dalmáticas; 28 fronhas de livros e 231 livros ¹⁰⁹...

Julga-se ser ainda esta exacerbação do oratório como espaço privilegiado da espiritualidade que se encontra na base da solicitação que a rainha dirige ao papa, em 1507, pedindo autorização para retirar uma religiosa de qualquer convento feminino que pudesse dar-lhe assistência no seu oratório, colaborando nas suas orações, número depois aumentado para duas, em 1518 ¹¹⁰. Comunica o oratório da rainha um conjunto de pistas e sugestões que merece estudo mais desenvolvido, devendo-se, porém, sublinhar que a soberana continuava a organizar oratórios privados sempre que se deslocava, encontrando-se este tipo de espaços privados nos paços e casas que a soberana mantinha em Óbidos e nas Caldas. De qualquer forma, para esta indagação em torno da casa leonorina é talvez agora útil procurar apreender rapidamente os seus veios estruturantes. O modelo que aqui estampamos tem talvez a desvantagem de exibir uma casa que parece pautada por relações quase lineares e segmentadas... Na verdade, a casa de D. Leonor não era uma comunidade equilibrada. Pelo contrário, a monarca exacerbava nitidamente a sua dimensão e funções religiosas, pelo que, em consequência, as personagens mais próximas da rainha são primeiramente religiosos — os seus confessores, as freiras que a acompanhavam nas suas orações quotidianas, os seus capelães mais importantes — e, depois, os seus secretários, a sua camareira-mor, algumas damas... Este círculo, estas pessoas, as suas relações, as suas funções o que é que socialmente significam? Uma corte?

A corte é, sem dúvida, uma formação social. Um verdadeiro habitat em que se concentram modalidades específicas de comportamentos sociais, pautadas pela exacerbação do prestígio, da representação, da ostentação, transformando a corte em veículo de identidade social ¹¹¹. Mas uma corte pode ser também mais simplesmente entendida como um centro

¹⁰⁹ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 44, fl. 68.

¹¹⁰ BPADL — *Avulsos*, doc. 26.

¹¹¹ Cf. ELIAS, Norbert — *A Sociedade de Corte*, Lisboa, 1987

de dominação corporativo-patrimonial, orbitando em torno de um patronato que dirige servidores, criados, subalternos ¹¹². A corte poderá ainda significar um saber, melhor, um local de um saber que se foi identificando com cortesia, gerando um saber cultivado interiormente, um saber moral, uma praxis que, a partir desse espaço, se transforma em virtude. Qual era a corte de D. Leonor?

Restrita, marcada por um gosto profundo pelo áulico e pelo suntuário, a «corte» leonorina oferece um círculo de pessoas, de relações, de práticas sociais, como de programas culturais nitidamente elitários. Pelo menos uma vez, a literatura poética cortesã compilada por Garcia de Resende no seu célebre Cancioneiro Geral apresenta-nos a «corte» de D. Leonor. Encontrava-se reunida em Almada, em Abril de 1510, e não oferecia mais do que uma dúzia de pessoas, coligadas em torno desse célebre processo de Vasco Abul: Henrique da Mota, antigo escrivão da rainha, seu escudeiro e juiz dos orfãos em Óbidos ¹¹³; Mestre Gil, o médico da monarca ¹¹⁴; Agostinho Girão, cavaleiro da casa da soberana, era nesta altura o seu arrendador-mor ¹¹⁵; Afonso Fernandes Montarroio, escudeiro da rainha e seu contador ¹¹⁶; João Álvares, escrivão e secretário de D. Leonor ¹¹⁷; Diogo de Lemos, o seu mais antigo escrivão e secretário, personagem da confiança e da intimidade da rainha ¹¹⁸; Diogo Gonçalves, prior de S. Pedro de Torres Vedras, era então o capelão-mor da rainha ¹¹⁹; Tomé Toscano, outro capelão, cantor, músico, organista da capela da rainha ¹²⁰; Bastião da Costa, mais um capelão e cantor, exercendo também funções de escrivão eclesiástico ¹²¹; Fernão Dias, escudeiro da rainha, era também seu guarda-roupa, trabalhando ainda na chancelaria

¹¹² Cf. WEBER, Max — *Economia y Sociedad*, México, 1983, p. 189.

¹¹³ AHHTCR — *Livro de Registos de Sesmarias*, Livro I (1490-1543), pasta 5, fls. 91v.-98; ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 16, fls. 130v. e 135v.; *Chancelaria de D. João III*, Livro 11, fl. 98; Livro 30, fl. 131v.; Livro 46, fl. 90v.; *Leitura Nova*, Livro 2 de Estremadura, fl. 241v.

¹¹⁴ ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 8, fls. 68 e 70v.; Livro 31, fl. 63v.

¹¹⁵ BPADL — *Avulsos*, documento n.º 25.

¹¹⁶ AHHTCR — *Livro 1.º de Registos Gerais*, pasta 11, fl. 9; ANTT — *Chancelaria de D. Manuel*, Livro 41, fl. 98.

¹¹⁷ BPADE — *Arquivo da Câmara de Évora*, Livro 2 de Originais (72), fl. 47; ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 44, fl. 68.

¹¹⁸ AHCML — *Livro III de D. João II*, fls. 72 e 75; *Livro I do Provimto da Saúde*, fls. 11-11v.; *Livro I de D. Manuel*, fls. 7 e 10; ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte I, M. 5, documento 109; *Leitura Nova*, Livro 5 de Místicos, fl. 25v.

¹¹⁹ ANTT — *Leitura Nova*, Livro 2 de Odiana, fl. 45; BPADL — *Avulsos*, documento n.º 26.

¹²⁰ BNL — Ms. 255, n.º 14; *Cod. 10998*, fl. 38.

¹²¹ ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 44, fl. 68.

que a monarca havia transferido para o Hospital de S. Maria do Pópulo das Caldas ¹²²; Branca Álvares, a única presença feminina, era simplesmente cristaleira da casa leonorina ¹²³; a fechar este círculo, Gil Vicente ¹²⁴...

O que é que une este círculo e congrega estas pessoas? Rigorosamente, a resposta só nos parece poder ser uma: D. Leonor. Porquê? Talvez se deva comprometer toda uma longa investigação com a tentativa de responder a questões como esta: porque é que intelectuais, religiosos, algumas das figuras mais importantes da cultura erudita portuguesa da época, alguns dos mais proeminentes religiosos deste período se uniram em torno de D. Leonor?

¹²² ANTT — *Chancelaria de D. João III*, Livro 50, fl. 187; BPADL — *Avulsos*, documento 13 (B).

¹²³ ANTT — *Corpo Cronológico*, Parte III, M.12, fl. 15v.

¹²⁴ Veja-se todo o processo de Vasco Abul, proposto por Henrique da Mota e, depois, congraçando a participação poética de todas as personagens referidas, em CGGR, II, 803, pp. 273-280.

Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias

Espiritualidade e Política

João Francisco Marques *

Desde o alvorecer da monarquia, entre as pessoas que na corte desempenhavam importantes funções, encontrava-se o confessor régio. Personagem emblemática, cabia-lhe não apenas, de ordinário, reconciliar com Deus a alma do soberano, como aconselhá-lo nos múltiplos e, por vezes, intrincados problemas religiosos e políticos que inquietassem a sua consciência. Tarefas espinhosas, sobretudo a última. Na verdade, se, face às faltas declaradas em confissão, lhe bastava compreender as humanas fraquezas e admoestar das contumazes recaídas o penitente, contrito restituindo-lhe a paz interior pela eficácia da absolvição sacramental, delicado era orientá-lo, quando a moral embatia nos interesses e imperativos da razão de estado. Importava, na altura, manter-lhe o espírito — eterna floresta de vegetação variada e de tantos ardis cheia — dentro das clareiras do sisó e da prudência em permanente alerta, a fim de que as decisões a tomar fossem sempre conformes à sã doutrina, para não colocar em perigo o bem público e a sua própria salvação eterna.

Tudo, porém, se tornava mais dificultoso, se o ânimo do monarca fosse, por natureza, influenciável e tíbio, com as facções palacianas a pressioná-lo à porfia e a accionarem o confessor, como gazua, para lhe arrancar a decisão almejada. Assim, a personalidade do soberano, no colóquio do tribunal da penitência como na reunião do conselho régio, quando lá estava presente, via-se confrontada com a natureza do carácter e a porventura arguta sagacidade do seu director espiritual. Demais, as

* Universidade do Porto.

confidências sepultadas no sigilo do sacramento proporcionavam-lhe um conhecimento tão profundo de fragilidades psicológicas e lutas interiores, de dúvidas e angústias inibitórias, de obsessões e medos, que ninguém, como ele, podia penetrar no dédalo que constituía o espírito de um rei consciente das pesadas responsabilidades do seu cargo.

O problema central na actuação do confessor régio será, por isso, o de saber se o seu papel deveria confinar-se a dar ao soberano tranquilidade no foro íntimo e guiá-lo nos caminhos da espiritualidade, se estender-se autorizadamente aos negócios temporais em que a honestidade e a justiça estivessem implicadas. Que os dois mexiam com o bom governo da alma parece não haver dúvidas. De facto, sendo a consciência moral um delicado e temível barómetro interior, que controla todo o tecido da actividade humana voluntária, o múnus de a orientar abrangeria um amplo domínio de questões que provocariam no dirigido registos e oscilações diversas. Eis por que o confessor régio atenderia, com solicitude e critério, ao que lhe era exposto, tendo presente a qualidade do homem investido no supremo poder de governar.

A franciscanos, dominicanos e agostinhos foi confiado, durante séculos, o cargo de confessor de el-rei até à morte de D. Manuel I (1469-1527), ocorrida antes do aparecimento dos jesuítas na corte. Virtude e saber eram as qualidades que deviam reunir os escolhidos para tão grave ministério. Porém, a notoriedade da pessoa e a preponderância da ordem religiosa no paço constituíam elementos que influíam na preferência entre vários potenciais candidatos. A partir de D. João III (1502-1557), os reis portugueses entregaram, na verdade ao longo de duzentos anos, a sua consciência aos jesuítas que a dirigiram em momentos cruciais da vida política nacional.

Como foi norma, durante as duas primeiras dinastias, piedade e cultura, integridade de costumes e prudência eram qualidades exigidas para a régia escolha, normalmente feita entre franciscanos. Com efeito, a irrupção no tecido monástico ocidental das ordens mendicantes reflectiu-se em Portugal pela aproximação às elites dirigentes e ao povo e pela difusão de uma espiritualidade a todos acessível. A ascese pregada devia exercitar-se no exercício da humildade, na prática da temperança, no despreendimento dos bens materiais, na mortificação do corpo e na observância da castidade, própria de cada estado. A oração litúrgica e a devoção aos sofrimentos de Cristo e à Virgem Maria estavam adentro da preocupação de prender a sensibilidade pela via afectiva. Franciscanos e dominicanos, na pobreza do seu vestir, na frugalidade do seu viver e no exemplo da sua vida edificante, tiveram entrada em todos os estratos sociais e, obviamente, na corte.

Segundo relata Fr. Fernando da Soledade, cronista da ordem de S. Francisco, encontram-se até ao penúltimo quartel do séc. XV, vinte e cinco

confessores de reis e rainhas portugueses ¹. Assim, Fr. Jácome teria sido o de D. Sancho II; Fr. Vasco Soares, Fr. Estevão, depois bispo do Porto e de Lisboa, e Fr. Miguel, testamenteiro do monarca, foram-no de D. Dinis; Fr. Diogo e Fr. Francisco, os de D. Afonso IV; Fr. Vicente Amado de D. Pedro I, Fr. João Rodrigues e Fr. Fernando de Astorga, os de D. Fernando, sendo os últimos Fr. Lourenço e Fr. Aimaro que vieram a ocupar respectivamente os bispados de Maiorca e Ceuta; Fr. João de Xira, Fr. Afonso de Alprão, doutor em teologia e inquisidor, e mestre Fr. Francisco, os de D. João I ². Conhecem-se, como de D. Duarte, Fr. Afonso Saco, Fr. Afonso do Paraíso e Fr. Gil Lobo que seria escolhido também para preceptor e director espiritual de D. Afonso V, disfrutando da reputação de grande letrado, insigne teólogo e pregador de nomeada; e, ainda, de D. João II um certo Fr. António e Fr. João da Póvoa, que foi religioso do convento de N.ª S.ª da Conceição de Matosinhos e lhe recebeu a derradeira confissão ³. A influência franciscana na corte portuguesa mostrava-se, assim, sólida e larga, como o testemunham os não poucos capelães, pregadores, diplomatas e juristas que, dentre esses religiosos, as dinastias afonsina e de Avis, elegeram para servi-las.

Confidente e conselheiro, ocupava o confessor por vezes também o cargo de secretário particular do soberano. Por isso, as duas condições que se lhe exigiam, para a preferência dos príncipes, eram a virtude e as letras. E os eleitos saíam, pois, na maioria, da ordem dos frades menores, a quem, de resto, os monarcas se mostravam muito afeiçoados. Persistia ainda tal critério no tempo de D. Manuel, o venturoso. Na verdade, ao concordar na resignação de Fr. João da Póvoa, pede-lhe para que o seu sucessor continue a ser franciscano, pela devoção que consagrava ao espírito do «poverello». Responderia o religioso, com humildade, que duvidava muito se entre os seus irmãos de hábito havia quem cobiçasse a função. Falaria, no entanto, ao único que lhe parecia letrado idóneo para confessá-lo, se acedesse. Chamava-se Diogo Gomes da Silva, o qual acabou por aceitar a missão, gesto muito do agrado do rei que depois o indigitou para arcebispo da sé bracarense ⁴.

A intervenção dos dominicanos, presentes em Portugal logo após os franciscanos, foi desde o início grande, sobretudo entre os escalões sociais

¹ Cf. Fernando da SOLEDADE, *Histórica Seráfica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Província de Portugal*, III, Lisboa, Manoel Joseph Lopes Ferreyra, 1705, p. 27.

² Idem, *ibidem*.

³ Cf. Rui de PINA, «Chronica do Senhor Rey D. Duarte», in *Crónicas*, Porto, Lello e Irmãos Editores, 1977, p. 500; D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, ed. de João Morais Barbosa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 396; Garcia de RESENDE, *Crónica de dom João II, e miscelânea*, ed. de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, pp. 46-47, 54, 275.

⁴ Cf. Christopher C. LUND (ed.), *Anedotas Portuguesas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista*, Coimbra, Livraria Almedina, 1980, pp. 161-162.

mais altos. Confessores houve de D. João I, dos Infantes D. Henrique e D. Fernando, pertencentes à ordem de S. Domingos, que foram ganhando preponderância na corte. Note-se, a propósito, que o ex-voto do convento de Santa Maria da Batalha, cuja igreja foi transformada no panteão da dinastia de Avis, havia sido confiado aos frades domínicos, em claro sinal da estima régia. Fr. Vicente de Lisboa, falecido em 1405, antigo estudante de Oxford e confessor de D. João I recebeu deste permissão para fundar o cenóbio de Benfica e o reformado do Salvador ⁵. Nomeado, em 1399, inquiridor do Reino, de cujos males e remédios era profundo conhecedor, dois anos volvidos acabou por sê-lo em toda a Península, se bem que a morte lhe sobreviesse, quando ia a caminho de Roma, como embaixador de seu Rei ⁶. De assinalar, porém, que já D. Dinis tivera por confessor o letrado e prior de S. Domingos de Lisboa, Fr. João, que lhe assistira como conselheiro nas difíceis negociações conducentes à fundação da Ordem de Cristo, revestidas de vária e delicada complexidade ⁷.

Foram também alguns dos confessores dos príncipes da Índita Geração religiosos domínicos. Assim, Fr. Gil Mendes que, em 1414, integrou a expedição a Ceuta e aí permaneceu, durante certo tempo, com dois irmãos de hábito, acompanhou depois, na malograda jornada de Tânger, o Infante D. Fernando, como seu confessor ⁸. O mesmo cargo exerceu o licenciado parisino em teologia, Fr. João Verba, junto de D. Pedro, de quem foi íntimo conselheiro, tendo-o seguido em suas deambulações pela Europa, tratado de seu casamento e auxiliado de perto na redacção do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, tal como colaborara na obra literária do Rei de Boa Memória e de seu filho, o Eloquentes ⁹. Teve o referido Infante por director de consciência a Fr. Afonso de Évora, outro dominicano, nos tempos árduos em que era regente do reino ¹⁰.

⁵ Cf. Luís de SOUSA, *História de S. Domingos*, III, Porto, Lello e Irmãos, 1977, p. 120; Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, I, Porto, Portucalense Editora, 1967, p. 423.

⁶ Cf. António do ROSÁRIO, *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XIV*, separata de «Repertório de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», vol. I, Salamanca, 1979, pp. 557-559; *Notícia de Frades Pregadores em Serviço Diplomático. Séculos XIII-XVIII*, Separata de «A Diplomacia na História de Portugal», Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1990, p. 38. Citaremos o 1.º sempre por *Letrados* e o 2.º por *Notícia*.

⁷ Cf. A. do ROSÁRIO, *Letrados*, p. 574; *Notícia*, p. 98.

⁸ Cf. L. de SOUSA, *Op. cit.*, III, pp. 217-315; A. do ROSÁRIO, *Letrados*, p. 569; *Notícia*, p. 43.

⁹ Cf. A. do ROSÁRIO, *Letrados*, pp. 579-580; *Notícia*, p. 43; A. G. Dias DINIS, «Quem era João Verba, colaborador literário de el-rei D. Duarte e do Infante D. Pedro?», in *Itinerarium*, 2, Braga, Editorial Franciscana, pp. 424-497.

¹⁰ Cf. A. do ROSÁRIO, *Letrados*, p. 537.

O letrado Fr. Rodrigo ¹¹, provavelmente de Coimbra, pregador reputado e esmoler de D. Afonso V, foi um dos confessores dominicanos de D. Henrique, o navegador, como o seriam ainda Fr. Pedro Bom ¹², antigo escolar em Paris e docente nos Estudos Gerais de Lisboa, e Fr. João Martins que o era em 1460, ano de sua morte, a ponto de haver participado na feitura de seu testamento ¹³. A Fr. Francisco, mestre teólogo, escolheu para idêntico cargo seu irmão bastardo D. Afonso, primeiro duque de Bragança e conde de Barcelos desde 1442, cujo falecimento ocorrerá vinte anos volvidos, após protagonizar intrincados problemas políticos relativamente a Ceuta, Tânger e Alfarrobeira que implicavam o próprio destino da nação ¹⁴. Aliás o letrado Fr. Rodrigo de Sintra, também da ordem dos pregadores, exerceu as mesmas funções junto dos Duques de Borgonha, ligados à casa real portuguesa ¹⁵, como sucedeu, de resto, com Fr. João de Midões, doutor em teologia e morto em 1445 ¹⁶.

Mais dois monarcas da dinastia de Avis tiveram dominicanos por confessores: Fr. Dinis ¹⁷ e Fr. Gil Pires, talvez natural de Évora e doutor em decretos, foram-no de D. Afonso V, de quem este último era esmoler, havendo sido desde 1459 bispo titular de Titópolis e auxiliar de Braga ¹⁸; Fr. Jorge Vogado, provincial da ordem, foi-o de D. Manuel I que o escolheu para seu pregador e conselheiro, com presença activa na altura da expulsão dos judeus, vindo-lhe a assistir à morte ¹⁹.

A presença espiritual dos frades de S. Domingos manteve-se também na direcção de consciência de rainhas e princesas da corte portuguesa. Com efeito, se a rainha Santa Isabel tivera por confessores os franciscanos Fr. João de Alcanim, Fr. João Pais e Fr. Salvado, que morreu bispo de Lamego ²⁰, e D. Filipe de Lencastre o inglês do mesmo hábito Fr. Aimaro, ao depois responsável pela diocese de Ceuta ²¹, o letrado Fr. João de Moura ou Gonçalves de Moura, escolar parisino, Vigário Geral da Observância e

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 593.

¹² *Ibidem*, p. 588.

¹³ *Ibidem*, p. 578.

¹⁴ Cf. António Caetano de SOUSA, *História Genealógica da Casa Real*, ed. de M. Lopes de Almeida e César Pegado, V, Coimbra, Atlântida Editora, 1948, pp. 29-31, 49.

¹⁵ Cf. A. do ROSÁRIO, *Letrados*, p. 593.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 576.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 558; L. de SOUSA, *Op. cit.*, p. 256.

¹⁸ Cf. A. do ROSÁRIO, *Letrados*, p. 565.

¹⁹ Cf. A. do ROSÁRIO, *Notícia*, p. 4; *Dominicanos em Portugal. Relatório do século XVI*, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, 1991, p. 27; Damião de GOES, *Chronica d'El-Rei D. Manuel*, Lisboa, 1911, p. 86.

²⁰ Cf. Fernando da SOLEDADE, *Op. cit.*, III, p. 28.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 28, Fortunato de ALMEIDA, *Op. cit.*, I, p. 521.

frade de S. Domingos de Benfica, provecto em idade, doutrina e virtude, teve por confessada D. Leonor, viúva de D. Duarte. Pediu-lhe a soberana o avisado parecer, aquando da passagem da regência do reino para o cunhado, o Infante D. Pedro, e em seguida se recolheu no Crato. Acompanhou-a depois o religioso a Espanha, em 1440, embora descordasse da decisão, como o expressou no conselho régio ²². O dominicano Fr. João Dias foi também o confessor da filha de D. Afonso V, a princesa Santa Joana que expirou no convento de Jesus, em Aveiro, onde se encontra o seu túmulo ²³. Por sua vez, a Infanta D. Maria, filha do terceiro casamento de D. Manuel, o venturoso, discípula de Luísa Sigea e tão erudita como piedosa, teve por director de consciência o célebre Fr. Francisco Foreiro, teólogo do Concílio de Trento ²⁴. Passava ela grande parte do tempo em orações, na sua capela; aproximava-se do sacramento da penitência e da comunhão as vezes prescritas pelo seu guia espiritual; ouvia duas ou três missas diárias; entregava-se à meditação e à oração contínua; consagrava profunda veneração à Eucaristia à Virgem Maria e à virtude da castidade que guardou até à morte, ocorrida em 1577, apesar de haver recebido várias propostas de casamento de príncipes reinantes do seu tempo ²⁵.

Refira-se, todavia, que uma dama da alta nobreza, como aliás outras com posição elevada na corte, D. Leonor de Menezes, filha do conde de Viana e Vila Real e esposa do duque de Bragança, D. Fernando I, teve o franciscano Fr. Lopo por confessor ²⁶. E se D. João III teve como director de consciência o frade seráfico, Diogo da Silva, observante da província da Piedade e mais tarde bispo de Ceuta e inquisidor geral ²⁷, sua esposa D. Catarina de Áustria veio a confiar-se a um jesuíta. Com efeito, após o falecimento do eremita de Santo Agostinho, o espanhol Fr. Francisco de Vila Franca, em Março de 1555, que sucedera na função ao jeronomita Fr. Brás de Barros, a soberana inclinara-se pelo jesuíta castelhano Dr. Miguel de Torres, provincial andaluz ²⁸. O padre estivera em Portugal, como visitador da ordem, em 1551, tendo-se Inácio de Loiola apressado em aprovar a

²² Cf. A. do ROSÁRIO, *Letrados*, p. 576.

²³ Cf. A. Caetano de SOUSA, *Op. cit.*, III (1947), p. 56.

²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 271-272.

²⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 274-275, 281.

²⁶ Cf. A. Caetano de SOUSA, *Op. cit.*, V, p. 235.

²⁷ Cf. *Ibidem*, III, pp. 286, 302-303.

²⁸ Cf. Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, I-II, Porto, Apostolado da Imprensa, 1931, pp. 494. D. Julião de Alva ou Alba, natural de Madrigal, que chegou a bispo de Portalegre e Miranda do Douro, foi também confessor e esmoler-mor de D. Catarina de Áustria, com quem viera de Espanha. Ver: Américo da Costa RAMALHO, in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, I, Lisboa, Editorial Resistência, 1980, pp. 154-155.

escolha, de perfeita coerência com a orientação seguida ²⁹. A partir daí e durante dezasseis anos, este religioso houve de enfrentar três problemas de particular gravidade para a consciência de D. Catarina: a discreta sondagem de seu irmão Carlos V com vista a garantir a união das duas coroas na pessoa de seu filho do mesmo nome, caso D. Sebastião, na altura de tenra idade, não viesse a deixar sucessor ³⁰; a educação do jovem príncipe, legítimo herdeiro do reino luso ³¹; a orientação política da monarquia portuguesa durante a menoridade do neto.

Sucedeu, porém, que o cunhado, Cardeal D. Henrique, como regente, inclinou-se pelo jesuíta Luís Gonçalves da Câmara para mestre de humanidades e confessor de D. Sebastião, opção do desagrado da rainha que encabeçava na corte o partido contrário ³². Nesse sentido, chegou a pressionar o Dr. Miguel de Torres, a fim de não se procurar outro director de consciência para o príncipe, obviamente fora da Companhia de Jesus ³³. Assim aconteceu, aliás por brevíssimo tempo, em que aquele foi substituído por Fr. Luís de Montoia, dominicano espanhol ³⁴. Sucedeu até, em dado momento, que os confessores régios eram todos jesuítas: Miguel Torres, o de D. Catarina; Luís Gonçalves da Câmara, o de D. Sebastião; Leão Henriques, o do cardinal D. Henrique. Gracejava-se em público que, apesar disso, não havia harmonia no reino ³⁵. Foi então que a rainha-avó, ao reconhecer a inutilidade das tentativas para afastar o P.^o Câmara de guia espiritual do neto, decidiu-se escolher para si um outro director de consciência: Fr. Francisco de Bobadilha, membro da ordem de S. Domingos ³⁶.

No plano da mera orientação religiosa, a mudança seria pouco significativa, se nos lembrarmos que o domínico pertencia à tendência renovadora de Fr. Luís de Granada e D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, próxima da perfilhada pelos jesuítas ³⁷. É sabido, ainda, que seu irmão de hábito, Fr. José Teixeira, foi pregador e confessor do malgrado pretendente à coroa portuguesa, D. António Prior do Crato, e um plúmbeo notável e defensor de seus direitos dinásticos, no conturbado período dos finais do

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 494.

³⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 487-494; Queiroz VELLOSO, *D. Sebastião, 1554-1578*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1945³, pp. 26-34.

³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 501-503; II-II (1939), pp. 253-254.

³² Cf. *Ibidem*, pp. 266-267; Queiroz VELLOSO, *Op. cit.*, pp. 134-138.

³³ Cf. Francisco RODRIGUES, *Op. cit.*, II-II, p. 267.

³⁴ Cf. *Ibidem*.

³⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 305-306.

³⁶ Cf. F. RODRIGUES, *Op. cit.*, II-II, p. 296.

³⁷ Cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, «O contexto da espiritualidade portuguesa de Fr. Bartolomeu dos Mártires, OP. (1514-1590)», in *Bracara Augusta*, XLII (1990), p. 121.

século XVI, a ponto de sofrer a prisão e o exílio, onde morreu ³⁸. Fr. Giraldo, ao que parece confrade da religião seráfica, seria provavelmente um dos confessores de D. Catarina, duquesa de Bragança e avó de D. João IV, que, embora lhe tivesse confiado a redacção do testamento, mantinha, no entanto, grande trato com um Fr. Martinho, da ordem de S. Paulo da serra de Ossa, a quem abria a sua consciência ³⁹. Restabelecida, após o domínio filipino, a linha sucessória legitimista, a rainha D. Luísa de Gusmão teve por confessor o dominicano Fr. Domingos do Rosário, no século Daniel O'Davy, irlandês de origem e um devotado executor de espinhosas missões diplomáticas nos tempos imediatos ao golpe restauracionista ⁴⁰.

Em suma: a alternância de confessores régios, franciscanos e dominicanos, tão notória com os primeiros reis da segunda dinastia, prosseguiu até certo ponto com os restantes, de resto também muito afectos às duas ordens mendicantes. Da interferência deste religioso na fundação de novos conventos, mormente femininos, em que a nobreza se mostrava sobremaneira interessada, e no trabalho ingrato da reforma da vida monástica, que tanto preocupava o rei, fala-nos, de forma significativa, Fr. Luís de Sousa na crónica que escreveu da sua congregação ⁴¹. Sendo o cargo de confessor régio um ministério árduo e complexo, eram-lhe exigidas, sem dúvida, qualidades e méritos, aliás constantemente postos à prova pelos problemas em que se via envolvido. Na qualidade de juiz e conselheiro de soberanos, no foro íntimo, onde o destino da alma estava em jogo, acabava por expor-se a incompreensões e dificuldades com inevitável reflexo na imagem de que, na opinião pública, passava a disfrutar a ordem religiosa a que pertencia. Durante as dinastias afonsina e de Avis, até à entrada em Portugal da Companhia de Jesus, franciscanos e dominicanos, com evidente prevalência sobre outros no exercício do múnus de directores de consciência, viram-se arrastados em polémicos e espinhosos assuntos de que ressaltam o peso e a gravidade, por vezes decisivos, da sua palavra, avisada e responsável. Tarefa melindrosa, porque nos meandros dos interesses concretos e das deliberações imediatas, onde o exercício do poder político ao mais alto grau se movia, o que, afinal, estava em disputa permanente era o bem próprio, o do estado e o de Deus — encruzilhada sempre temível para quem tem de decidir e aconselhar.

³⁸ Cf. A. C. de SOUSA, *Op. cit.*, III, p. 222; Martim de ALBUQUERQUE, «Acerca de Fr. José Teixeira e da teoria da origem popular do poder», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, pp. 571-586.

³⁹ Cf. A. C. de SOUSA, *Op. cit.*, VI, (1949), p. 136.

⁴⁰ Cf. Edgar PRESTAGE, *Fr. Domingos do Rosário — Diplomata e Político (1545-1662)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, pp. 1-55.

⁴¹ Cf. L. de SOUSA, *Op. cit.*, II, pp. 70-71.

Sá de Miranda e a Corte

Luís F. Sá Fardilha *

«Homem d'un só parecer
D'um só rosto e d'ua fé,
D'antes quebrar que volver,
Outra cousa pode ser,
Mas de corte homem não é.» ¹

Os versos que colocamos em epígrafe, colhidos na carta «A El-rei D. João», são, seguramente, os mais célebres e os mais citados da obra de Sá de Miranda. Esta severa crítica aos cortesãos que rodeavam o monarca português tem sido apresentada também — ou, até, sobretudo — como um auto-retrato do poeta do Neiva, onde se destaca a sua integridade moral. Não seremos nós a negar a inspiração especular dos versos referidos, ainda que, vistos desse ângulo, nos pareçam de um despudor algo desajustado ao perfil austero e, até, ascético do autor. O que nos interessa, neste momento, valorizar, é, no entanto, o aspecto satírico que essa carta a D. João III, como a generalidade das cartas mirandinas, apresenta. Para o desenvolvimento desta perspectiva, julgamos que valerá a pena alargar a citação aos versos que seguem os citados em epígrafe:

«Ouço gracejar, de cá,
de quem vai inteiro e são,
nem se contrafaz mais lá.
— Como este vem aldeão,
que não sabe onde se está!» ²

* Universidade do Porto.

¹ Francisco de Sá de MIRANDA, *Obras Completas*, Texto fixado, notas e prefácio de Rodrigues Lapa, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 3.ª edição, revista, 1977, vol. II, p. 39.

² *Idem, ibidem.*

A antítese polariza-se em torno dos deícticos espaciais «cá» e «lá», instaurando uma clara ruptura, não apenas geográfica, entre Sá de Miranda e a corte. Apresentados como espaços antitéticos, «cá» e «lá» excluem-se mutuamente e expelem, como estranhos, os elementos que não são identificados como seus. A exclusão que esta lógica de grupos gera poderá justificar a interpretação dos versos anteriores como auto-caracterizadores, uma vez que também eles definem um tipo social — o homem de corte — pela negativa. É óbvio que o poeta se integra num grupo e identifica com os «de cá», demarcando-se nitidamente do espaço cortesão, mas é também evidente que esta demarcação não se faz tanto em termos individuais como entre grupos sociais e tipos humanos contrastantes. Neste sentido, não é Sá de Miranda, enquanto indivíduo, mas a Aldeia, enquanto espaço social, que se opõe à Corte. Se não sublinharmos esta dimensão colectiva, cairemos, naturalmente, numa leitura das sátiras mirandinas que valoriza apenas a crítica circunstancial àqueles que terão excluído o autor do círculo mais próximo do monarca, uma vez que se teria mostrado demasiado «aldeão» para poder singrar em tais ambientes. A verdade é que as informações contidas na biografia publicada com a segunda edição das poesias mirandinas, da provável responsabilidade de D. Gonçalo Coutinho, são, em parte, discutíveis, e têm sido postas em causa as circunstâncias miúdas que esse texto refere como tendo estado na origem do afastamento da corte que teria sido imposto a Sá de Miranda. É reconhecido consensualmente — e a leitura dos textos reforça esta ideia — que Sá de Miranda se auto-excluiu da sociedade cortesã, optando pela aldeia, sem esperar por um afastamento compulsivo. Costa Pimpão equacionou, mesmo, a hipótese de que não se tenha verificado nenhum afastamento — imposto ou voluntário —, mas, antes, um «não-regresso» à corte, depois da célebre viagem a Itália³. De qualquer modo, parece-nos limitador encarar as sátiras mirandinas apenas como um reflexo imediato e ressentido de um qualquer insucesso pessoal na corte do rei D. João III.

O alcance e o enquadramento das críticas mirandinas é muito mais vasto; o autor das cartas recupera e desenvolve, actualizando-a, uma temática clássica que opõe a crítica da vida citadina à exaltação da sociedade rural, cruzando esta oposição com o contraste entre o presente decadente e o passado sadio. Do mesmo modo que todos realçam o papel determinante desempenhando por Sá de Miranda na divulgação entre nós das novas formas literárias, pensamos que se deverá destacar, de igual maneira, a sua responsabilidade na vulgarização de uma temática de tão larga fortuna na

³ Cf. A. J. da Costa PIMPÃO, *História da Literatura Portuguesa*, Edições Quadrante, s/d., vol. II, pp. 266-269.

cultura europeia do seu tempo e que actualizava modelos como Terêncio ou Horácio — para indicarmos apenas dois nomes que o autor d'*Os Estrangeiros* cita explicitamente ⁴.

No enquadramento que propomos, ganha particular relevo a carta «A António Pereira, senhor do Basto, quando se partiu para a Corte co'a casa toda» ⁵. Pretendendo dissuadir o seu melhor amigo, Sá de Miranda empenha-se em mostrar os muitos vícios que vê na corte, ao mesmo tempo que, contrastivamente, exalta as virtudes do «modus vivendi» rural, que o senhor do Basto podia continuar a usufruir na sua quinta da Taipa. Ir para a corte significaria aceitar um estatuto subalterno, perder a liberdade moral e a autonomia que todos, nas suas terras, lhe reconheciam. Seria, ainda, ver-se obrigado a abdicar da simplicidade autêntica da vida aldeã, em favor do luxo e da ostentação de uma corte que se regia por superficialidades, por excessos e por hipocrisias:

«Cá, nas mais das desavenças,
éreis mestre das sentenças;
pera onde is outrem as dá.

Tereis em troca manjares,
composições delicadas,
ũa por outras grosadas (...);

Disto o cheiro, disto a cor,
que preço nam tem igual,
milagres de Portugal,
cousas de tanto sabor
pera saberem tam mal! (...)

Que contas vão tão erradas!
Enfastia o que sobeja;
quem come o que não deseja?
Soíam ser as convidadas,
vontades, agora é enveja.» ⁶

⁴ Cf. a dedicatória «Ao Infante Cardeal Dom Henrique», no volume II da edição citada das *Obras Completas*, pp. 121 e 122. Sobre a influência que a tradição satírica greco-latina exerceu nos autores renascentistas que abordam esta temática, veja-se o informado estudo de Pauline M. SMITH, *The anti-courtier trend in sixteenth century french literature*, Genève, Librairie Droz, 1966, particularmente a Parte I, «Sources and models», pp. 13-54.

⁵ F. Sá de MIRANDA, *Obras Completas*, ed. cit., II, pp. 83-89.

⁶ *Idem*, pp. 86-87.

Mais adiante, a fechar a carta, o autor adverte o amigo para os formalismos vazios e afectados que, na sua visão, iam então triunfando nos serões da corte portuguesa:

«Tereis lá conversações,
tereis graças delicadas,
do ar do paço adubadas,
e às vezes das prêgações,
com muito gosto furtadas.

Transpuseram os amores,
deixaram o paço às cegas,
saem de novo mantedores,
continuos murmuradores
pola praia d'Enxobregas.»⁷

À perda da liberdade moral que a corte impõe, juntam-se os perigos do refinamento de hábitos e costumes sabiamente engendrados e que Sá de Miranda vê como uma ruínosa subversão da sociedade e da moral. Para este autor, a vida de corte é incompatível com a ética, uma vez que lhe falta a verdade e a autenticidade. Nesta medida, os princípios e os preceitos do poeta português chocam com as concessões de B. Castiglione no que se refere ao valor das aparências, o qual este célebre conde acaba por reconhecer, «faute de mieux»⁸. Sá de Miranda pode ser considerado, neste aspecto e relativamente ao autor de *Il Cortegiano*, um reaccionário moralista; a ele poderiam aplicar-se as palavras irónicas do prólogo ao segundo livro dessa «bíblia» da cortesania renascentista, nas quais são ridicularizados esses «velhos» que «exaltam os tempos passados e reprovam os presentes, vituperando os nossos feitos e costumes e tudo o que eles, na sua mocidade, não faziam»⁹.

Reagindo aos novos progressos da decadência dos costumes que os «mimos indianos» catalisavam, o poeta do Neiva invoca o exemplo dos antepassados, «aqueles maiores nossos / antigos padres primeiros» que

⁷ *Idem*, pp. 97-98.

⁸ Cf. B. de CASTIGLIONE, *El Cortesano*, Madrid, Espasa-Calpe, 5.ª edição, 1984, Livro I, cap. V. As considerações que o conde Ludovico de Canosa expende sobre a necessidade de desenvolver a «arte» da simulação são particularmente significativas a este respeito. Citemos, a título de exemplo, algumas das suas palavras: «(...) por eso se puede muy bien decir que la mejor y más verdadera arte es la que no parece ser arte; así que en encubrilla se ha de poner mayor diligencia que en ninguna otra cosa; porque en el punto que se descubre, quita todo el crédito y hace que el hombre sea de menos autoridad.» (p. 103).

⁹ *Idem*, p. 139.

«eram no começo inteiros, / eram santamente grossos, / sem mal como os seus cordeiros»¹⁰. E questiona:

«Os momos, os serãos de Portugal,
tam falados no mundo, onde são idos
e as graças temperadas do seu sal?

Dos motes o primor e altos sentidos,
os ditos delicados cortesãos,
qu'ê deles? Quem lhes dá somente ouvidos?»¹¹

Mas, recordado da sua inaptidão aldeã para julgar uma sociedade que já não reconhece como sua e que, por sua vez, também já não o aceitaria, conclui:

«Mas deixem de tratar os aldeãos
da Corte; sempre foi, sempre será:
trocam-se os tempos, fogem d'antre mãos.»¹²

Apesar de tudo, Sá de Miranda identifica com precisão a causa da decadência que, na sua perspectiva, atinge profundamente a corte portuguesa: tudo nasce da cobiça e da ambição demasiada dos cortesãos. Esquecidas as virtudes da «corte» pobre dos nossos reis antigos¹³, os frequentadores do paço valorizam a ostentação de uma riqueza que gera, «ad infinitum», o seu desejo.

«Quem a apetitos dá crença
ũa mão toma, outra pede,
nunca espereis que se vença;
sinal d'ũa má doença:
quanto mais água mais sede.

¹⁰ F. Sá de MIRANDA, *Obras Completas*, II, p. 92.

¹¹ *Idem*, pp. 104-105.

¹² *Idem*, p. 105.

¹³ A nostalgia dos tempos em que os primeiros reis de Portugal, estimulados pela «pobreza», desenvolveram virtudes que os seus descendentes não saberiam honrar pode constatar-se na carta «A António Pereira, senhor do Basto»: «Quando os antigos a alguém / louvavam, não de senhor, / nem de rico era o louvor, / chamavam-lhe homem de bem, / e ainda bom lavrador. // A nossa gente que quis / arremedar nos louvores, / que agora parecem vis, / aos bons reis Sancho e Dinis, / chamaram-lhes lavradores.» (Cf. *Obras Completas*, II, p. 93). Neste sentido, poderão citar-se, entre outros, ainda os versos seguintes, extraídos da mesma carta: «Fez no começo a pobreza / vencer os ventos e o mar, / vencer quási, a natureza; / medo hei de novo à riqueza, / que nos venha a cativar.» (*Idem*, p. 84).

Cobiça, a da boca aberta!
Isto que te assi parece
e trás que andas tanto alerta,
luz de fora e resplandece,
dentro não há cousa certa.

O juízo e razão ata,
tudo fica escuro e em erro,
às leis e a Deus desacata,
do brando ouro e da prata
faz duras prisões de ferro.»¹⁴

De acordo com um tal diagnóstico, para alcançar a saúde moral e restabelecer o equilíbrio na economia e na sociedade, há que evitar os caminhos da corte, deixar a cidade, recolher-se aos campos, seguindo o exemplo do rato da fábula¹⁵. Repovoar a província ou, pelo menos, sustentar a corrente que, nascida nos campos, desaguava em Lisboa¹⁶, evitar, como a raposa perspicaz, o covil do leão, onde os rastros se perdem¹⁷, esse é o remédio eficaz para o mal que ia corroendo a nação portuguesa. Um remédio não apenas teoricamente proposto, mas testado e vivido por quem o recomenda. Ao contrário do seu contemporâneo Fr. Antonio de Guevara, Sá de Miranda não precisa de se penitenciar, prevenindo as acusações dos leitores: «Oxalá supiesse yo tan bien enmendar lo que hago como sé dezir lo que los otros han de hazer. Ay de mí, ay de mí! que soy como las ovejas que se despojan para que otros lo vistan (...)».¹⁸

À vida da corte, Miranda preferiu a áurea mediania da vida dos lavradores do Minho e a sua inconsciente felicidade¹⁹. Desprezando os bens materiais e os luxos supérfluos da cidade, soube buscar a riqueza de uma vontade livre e um estilo de vida bebido no exemplo dos filósofos estóicos²⁰. Uma vida frugal e simples, próxima da terra e da mãe-natureza, essa

¹⁴ F. Sá de MIRANDA, carta «A Pêro de Carvalho», *Obras Completas*, II, p. 63.

¹⁵ Cf. a carta «A seu irmão Mem de Sá», *Obras Completas*, II, pp. 78-83.

¹⁶ Cf. a carta «A António Pereira, senhor do Basto, quando se partiu para a Corte co'a casa toda», nomeadamente os seguintes trechos: «Não me temo de Castela, / donde inda guerra não soa; / mas temo-me de Lisboa, / que, ao cheiro desta canela, / o Reino nos despovoa»; «Estas terras e penedos / fazem-se-vos vistas feras; / já torceis o rosto às aldeas, / direis dos vinhos azedos / o que já disse Cineas (...)», in *Obras Completas*, II, pp. 83-85.

¹⁷ Cf. a carta «A Pêro de Carvalho», *Obras Completas*, II, p.68.

¹⁸ Fr. Antonio de GUEVARA, *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 8.

¹⁹ F. Sá de MIRANDA, carta «A António Pereira...», *Obras Completas*, II, pp. 91-92.

²⁰ Veja-se, por exemplo, a referência ao «grande Epiteto», na carta «A Pêro de Carvalho» (*Obras Completas*, II, p. 67) ou ao «gram Zeno», na carta «A João Roiz de Sá de Meneses» (*idem*, p. 55).

«madre antiga / que, de quanto em si recebe / (...) singelamente se obriga / a pagar mais do que deve» ²¹, partilhada com um pequeno grupo de amigos leais e verdadeiros, este é o ideal que «o bom Sá» defende na sua obra e praticou no seu «abrigo»:

«(...) a este abrigo
onde me acolhi cansado,
e mais inda a gram perigo,
e àquelas letras que sigo
devo que nunca me enfado;

Devo à muito minha amada
e só rica liberdade,
que tive aos dados jogada,
a que somente é mandada
da razão boa e verdade.» ²²

Esta «vida retirada» — para evocar a célebre ode de Fr. Luis de León ²³ em que se apresenta um ideal de vida semelhante — é a que melhor se adequa à índole e às ambições do poeta. Como alguns dos seus contemporâneos, Sá de Miranda crê que a filosofia — como a moral — é incompatível com a cidade, essa «imiga das leis santas e da sã / da boa temperança e vida pura» ²⁴. A sua opção pelo isolamento campestre é, assim, uma assumida escolhida da vida contemplativa, em detrimento da vida activa. Os textos mirandinos — sobretudo as cartas, mas também a écloga «Basto» — discorrem largamente sobre a condição do Homem e as circunstâncias concretas da sua realização. Equacionando a problemática do viver em sociedade, Sá de Miranda parece defender a indissolubidade da relação filósofo / aldeia, um par a que se opõe a dupla cortesão / cidade. A indissolubilidade destas relações implica, para o filósofo, a necessidade de se recolher a lugares retirados do convívio humano e das preocupações sociais, como condição necessária para o filosofar. A vida solitária será, então, na esteira de Petrarca, uma condição para a contemplação filosófica e para o labor intelectual produtivo. O afastamento do bulício da cidade e dos seus negócios permite e favorece essa «ociosidade ... boa e sã» ²⁵ que o poeta evoca na carta a Pêro de Carvalho. Esta «ociosidade», que só o afastamento da corte proporciona,

²¹ F. Sá de MIRANDA, carta «A António Pereira...», *Obras Completas*, II, pp. 91-92.

²² F. Sá de MIRANDA, carta «A seu irmão Mem de Sá», *Obras Completas*, II, p. 74.

²³ Frey Luis de LEÓN, *Obras completas castellanas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, II, pp. 742-745.

²⁴ F. Sá de MIRANDA, carta «A D. Fernando de Meneses, em resposta do que lhe escreveu de Sevilha», *Obras Completas*, II, p. 100.

²⁵ Cf. F. de MIRANDA, carta «A Pêro de Carvalho», *Obras Completas*, II, p. 70.

abre ao autor a possibilidade de se consagrar à leitura e ao estudo, alimentando o convívio frequente e salutar com a Filosofia e a virtude:

«Andei fora ao vento muito,
fez-me gram mal à cabeça.

Cura-me a Filosofia
que me promete saúde;
dou-lhe a noite, dou-lhe o dia;
ouço falar da virtude:
se a visse, sarar-me-ia.»²⁶

Neste retiro intelectual, no gozo desse ócio humanístico, encontrava Sá de Miranda o ambiente propício à fruição e à assimilação da mais moderna literatura europeia, cujos modelos procurava esforçadamente transplantar para a cultura nacional. A água fria da Barroca, a fruta, a cachaça e as perdizes das terras de António Pereira²⁷, todos esses prazeres simples e naturais reconfortavam o corpo e predispunham a mente para a leitura de Boiardo e Ariosto, de Pietro Bembo e Sannazzaro, de Garcilaso e Boscán.

Enquanto a vida solitária oferece o clima adequado ao florescimento e aprofundamento de uma cultura moderna, séria e actualizada, o ambiente da corte, na perspectiva algo deformante que a carta ao senhor do Basto reflecte, só poderia produzir uma cultura de atrevidos «Pasquinos»²⁸ e sacrílegos desacatamentos aos livros divinos. Compreender-se-á, por isso, a genuína surpresa do autor, quando recebeu os versos de D. Manuel de Portugal — um dos mais acabados cortesãos do seu tempo —, em que este ensaiava a transposição dos modelos italianos para as línguas ibéricas:

«Certamente eu trazia errada a conta,
qu'inda há quem nos renove o tempo antigo,
de que tanto se escreve e tanto conta;
agora me reprendo e me castigo;
fazia à nossa Lusitânia afronta:
cuidei que só buscava prata e ouro,
buscastes-me no meu escondedouro.»²⁹

²⁶ F. Sá de MIRANDA, carta «A João Roiz de Sá de Meneses», *Obras Completas*, II, p. 56.

²⁷ Cf. F. Sá de MIRANDA, carta «A António Pereira...», *Obras Completas*, II, pp. 88-89.

²⁸ *Idem*, p. 89.

²⁹ F. Sá de MIRANDA, écloga «Encantamento», *Obras Completas*, I, pp. 222-223. Para uma discussão mais detalhada acerca das relações literárias de Sá de Miranda com D. Manuel de Portugal, poderá ler-se o que escrevemos na «Introdução» à edição da *Poesia de D. Manoel de Portugal. I-Profana* (Porto, FLUP / ICP, 1991), pp. XXVII-XXXII.

A dedicatória da «Encantamento», ainda que o autor honradamente disso se penitencie, deixa transparecer a ideia de que, um tanto paradoxalmente, se tivermos em conta os seus modelos, Sá de Miranda alimentava, relativamente à corte, a expectativa única de uma cultura frívola, superficial e licenciosa, nitidamente oposta à cultura humanista que o retiro da quinta da Taipa favorecia. No entanto, esta divergência de perspectivas culturais é, afinal, a consequência de uma visão dicotómica globalizante em que a rígida coerência do pensamento mirandino acaba por coagular. De acordo com esta concepção dualista, a aldeia é o pólo aglutinador de tudo o que o poeta marca positivamente, dentro dos diversos campos da experiência humana; esse é o lugar da liberdade moral, da lealdade política, da solidariedade social, da fidelidade ao legado histórico e aos princípios dos «bons reis lavradores»... aí se pratica a sã economia agrária e se podem fruir sem culpas tanto os prazeres simples e honestos da natureza, como a lição dos autores clássicos ou modernos, na sincera companhia de amigos verdadeiros. No pólo oposto, a corte convoca e potencia todos os males e todos os perigos: prisões morais, intrigas políticas, lisonjas e venenos de privados, profanações, desregramentos, luxúrias, mentiras, traições...

De acordo com esta concepção global, em que a corte e a cidade se identificam, e em coerência com ela, Sá de Miranda utiliza, nas suas sátiras, uma simbiose da cultura de inspiração popular com um profundo saber de humanista para criticar severamente a sociedade cortesã portuguesa quinhentista. Deste modo, o poeta do Neiva faz coro com um vasto conjunto de obras e de autores que têm o seu clássico no breve tratado que Fr. Antonio de Guevara dedicou ao *Menosprecio de corte y alabanza de aldeia*, um texto curiosamente dedicado ao monarca português D. João III... Há, contudo, importantes diferenças de perspectiva; o bispo de Mondoñedo, que critica a corte a partir da corte, reivindica, explicitamente, a sua condição de *homem de cortes*, na dedicatória ao monarca ³⁰; Sá de Miranda, pelo seu lado, coloca-se, ao nível do discurso, fora da corte régia — identificando os cortesãos como «os de lá» — e deixa entender, tanto nas críticas que faz, como nos conselhos e elogios que prodigaliza, que gostaria de substituir essa realidade por uma outra corte, feita à imagem da dos «reis lavradores», a qual teria já, na «entourage» mirandina, uma existência embrionária.

³⁰ Com o objectivo de transmitir ao seu texto uma maior credibilidade, Guevara lembra a D. João III a sua condição de pregador e cronista do imperador Carlos V e acentua que, durante os dezoito anos que passou ao seu serviço, pôde conhecer «la corte del emperador Maximiliano, la del Papa, la del Rey de Francia, la del Rey de Romanos, la del Rey de Inglaterra, y las señorías de Venecia, de Génova Y de Florencia, y los Estados Y casas de los príncipes y potentados de Italia.» (*Op. cit.*, p. 11).

Santos em *cena*: ensinar, comover e divertir

Maria Idalina Resina Rodrigues *

INTRODUÇÃO

O que vai dizer-se (e escrever-se) não é mais que um prestar de contas ainda insuficientemente articulado da primeira fase de uma pesquisa cheia de boas intenções.

A meta, por demais longínqua, será uma reparação; a reparação urgente por que espera o nosso teatro religioso quinhentista pós-vicentino.

Porque, se já nos habituámos todos a reverenciar Gil Vicente como um dos grandes, dos muito grandes da dramaturgia europeia sua contemporânea, a verdade é que ainda não chegou a hora de reabilitarmos com as devidas vénias os seus continuadores, menos talentosos, ninguém o nega, mais espartilhados pelas impertinências inquisitoriais, sobejas vezes se tem repetido, mas nem por isso merecedores dos preconceitos, dos descuidos ou até de sobrançeria com que deles nos afastamos.

Tem havido excepções, é claro ¹.

Mas se, por um lado, como é uso lembrar-se, elas confirmam a regra, por outro, os estudos levados a cabo têm-se compreensivelmente pautado pela atenção a um texto ou quando muito a um autor ², silenciando convergências ou desatendendo a especificidades significativas.

* Universidade Clássica de Lisboa.

¹ Está por fazer o inventário bibliográfico sobre este teatro. No entanto, há nomes que importa não esquecer como Teófilo Braga, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, A. J. da Costa Pimpão, I. S. Révah, Andrée Crabbé Rocha, Mário Martins, Luís Francisco Rebello, Giulia Lancianni, Cleonice Berardinelli.

² Baltasar Dias é talvez o autor mais estudado e Afonso Álvares o menos conhecido. Sobre o primeiro existe uma *Bibliografia* organizada por Osório Mateus, Faculdade de Letras, Funchal, 1984, e um estudo de A. Figueira Gomes, *Poesia e Dramaturgia Populares no Século*

O que se diz para o teatro religioso, pode dizer-se para o profano, evidentemente. Feito o balanço global, escasseiam as edições acessíveis, é reduzida e insegura a informação biográfica sobre quem e em que condições foram compostas as obras, repetitivo ou até desinteressante o que os manuais de Literatura nos contam.

Depois de Gil Vicente, se não o dilúvio, pelo menos o que pouco direito tem a ser salvo da enxurrada...

Injustiça, ou no mínimo, ingratidão.

A este teatro, importa conhecê-lo melhor, falar dele com empenhamento e representá-lo mais ³.

Para ser integrado numa série de estudos sobre *Espiritualidade e Corte*, vem naturalmente mais a jeito o teatro religioso; e neste caso felizmente não é a contra-gosto que a escolha se faz.

Preferir é humano e saudável e quem aqui se expressa prefere realmente a dramaturgia religiosa ⁴; não tanto pelo que à invenção respeita ⁵, mas no que toca à capacidade de arrumar situações, de tecer contrastes, de provocar a resposta do espectador que ora se comove, ora se indigna, ora aprende, ora se diverte.

Que, no entanto, este desabafo profissional nos não desvie do objectivo prioritário deste trabalho; vamos estudar conteúdos e, só na relação com eles, inventariar os procedimentos que os viabilizam; por enquanto, são descabidos juízos de valor.

E, mesmo assim, nem tudo quanto gostaríamos de comunicar poderá ser comunicado desta feita.

XVI — Baltazar Dias, ICALP, Lisboa, 1983. Além disso, o *Auto de Santo Aleixo* tem sido matéria de vários ensaios e artigos. No entanto, o *Itinerarium*, XXVII, n.ºs 110-111, Braga, 1981, publicou um artigo do P.º Mário Martins sobre «O *Auto de Santo António*, de Afonso Álvares». Quanto ao *Auto de Santa Bárbara* seria curioso encontrar os porquês da sua maior fidelidade às fontes.

³ Representaram-se alguns autos, por certo razoavelmente, até finais do século XIX, já que deles são abundantes as edições. Nos nossos tempos, o *Auto de Santo António* subiu à cena no Teatro Nacional D. Maria II, na temporada de 1983-1984. Pela mesma altura, ou seja por ocasião da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura, também, de entre os chamados *vicentinos* se representaram Camões, Ribeiro Chiado, António Prestes e outros. Nos palcos estiveram ainda António Ferreira e Sá de Miranda. Mas a moda não parece ter pegado...

⁴ Repare-se que, privilegiando o teatro dos continuadores de Gil Vicente, excluímos automaticamente obras como *A Castro*, de António Ferreira, de excelente qualidade.

⁵ Apesar de muitas fontes serem conhecidas, a obra que de um modo geral mais influenciou os hagiógrafos foi a *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine. Dela existe uma tradução francesa moderna; Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, Garnier-Flammarion, Paris, 1967. A *Legenda* não contém relatos sobre Santa Bárbara, nem sobre Santo António. Voragine deve tê-la escrito antes de 1264, e, talvez por isso, ainda não conhecesse bem o prestígio do santo português.

Iremos avançando aos poucos, demarcando sectores temáticos onde não faltam os vazios a preencher e obedecendo às normas universitárias que desaconselham a ultrapassagem das trinta páginas dactilografadas (ou a paciência do auditor/leitor, o que vai dar ao mesmo).

De momento, circunscrever-nos-emos aos *autos* de vidas de santos, deixando para outra oportunidade, que não faltará, o tratamento de temas do Antigo Testamento ⁶, as representações do Natal, da Paixão e da Ressurreição ⁷, as alegorias do combate entre o Bem e o Mal e as celebrações de Nossa Senhora ⁸.

Graças a Deus, os portugueses de quinhentos eram muito apegados a alguns santos, pelo que era fácil sensibilizá-los para os seus passos amargurados, gozosos ou simplesmente exemplares, por este mundo dos homens.

E os artistas, os da imagem e os da palavra, sabiam isso ⁹.

Os dramaturgos, lembrados ou não da lição vicentina ¹⁰, puseram-nos em cena.

Legaram-nos várias peças, não sabemos bem quantas, mas com as nove mais divulgadas já poderemos constituir um *corpus* que vale a pena esmiuçar e entender, saborear e remeter sensatamente para o mapa das linhas cruzadas da espiritualidade da época ¹¹.

⁶ Por exemplo, o *Passo del Rei David com Berzabé*, de D. Francisco da Costa.

⁷ Há vários autos do mesmo D. Francisco da Costa, de Baltasar Dias, de Frei António da Estrela, de Frei António de Portalegre e de Francisco Vaz de Guimarães sobre esta temática da vida e morte de Cristo.

⁸ Lembremos o anónimo *Auto do Dia do Julzo* e o *Auto da Avé Maria* de António Prestes; sobre a *Conceição de Nossa Senhora* escreveu D. Francisco da Costa.

⁹ Seria interessante confrontar teatro e iconografia de um modo sistemático. A verdade é que todos sabemos como a arte sacra de quinhentos valorizava estes temas. É de muito interesse a consulta da obra monumental de Louis Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, Académie des Beaux-Arts, Paris, 1947.

¹⁰ Dos que iremos estudar, D. Francisco da Costa é talvez o que mais dela se afasta; deveria conhecer bem o teatro espanhol e experimentou alguns dos seus caminhos. A própria designação de *passo* acusa esse conhecimento.

¹¹ Aqui se referenciam os autos que constituem o nosso corpus e as edições que utilizámos para as transcrições. Porque elas foram feitas em épocas a segundo critérios amplamente divergentes, torna-se difícil e ingrato enveredar por uma uniformização ortográfica. Por isso, e embora reconhecendo que podemos não ter seguido o caminho cientificamente mais correcto, não procedemos a qualquer alteração. Também nada adiantámos sobre o quadro biográfico dos autores, pelo que esta informação pode continuar a ser recolhida, por exemplo, no *Dicionário de Literatura*, dirigido por J. do Prado Coelho, 4.ª edição, Figueirinhas, Porto, 1989. Apenas queremos insistir em que Afonso Alvares e Baltasar Dias escreveram sobretudo na primeira metade do século XVI, enquanto José de Anchieta e D. Francisco da Costa escreveram os autos, de que nos ocupamos, na década de 1580. Um estudo mais ambicioso terá necessariamente de ter em conta este facto para interpretar com correcção algumas diferenças na

PROTAGONISTAS E SEUS FAMILIARES

Começemos então pelos protagonistas e pelo seu *modus vivendi* inicial.

Três são mulheres: Santa Catarina (séc. IV), Santa Bárbara (séc. IV?), Santa Úrsula (séc. IV); seis são homens: Santo Aleixo (séc. IV), Santo António (séc. XIII), S. Vicente (séc. IV), Santo Agostinho (séc. IV), S. Francisco (séc. XIII), Santiago (séc. I) ou um cativo ¹².

De quase todos sabemos que são de pouca idade, de boas famílias, cobiçada formosura ou fino trato social, gente de letras e de sabedoria.

Tomemos alguns exemplos.

De Catarina diz a mãe que ela é *sábia e avisada* (p. 107), que aprendeu *as sete artes liberais* (p. 113); Nossa Senhora reconhece-a como *rica, discreta e fermosa* (p. 122); o Imperador que a deseja, primeiro, para seu filho e depois para ele próprio, apresenta-a aos doutores como *uma menina* (p. 144) e dirige-se-lhe como *mui fermosa Caterina, a mais que no mundo vi* (p. 153).

estruturação dos textos, nas linhas estilísticas, na funcionalização da polimetria etc. Como terá de ter em conta, para estas obras de 80, que a de Anchieta foi composta para nativos do Brasil e as de D. Francisco para prisioneiros do pós-Alcácer-Quibir, alguns dos quais a viver com demasiado à vontade material no Norte de África. Os autos são os seguintes: de Baltasar Dias, *Auto de Santa Caterina* e *Auto de St.^o Aleixo*; citaremos pela edição de *Autos, Romances e Trovas*, introdução, fixação de texto, notas e glossário por Alberto Figueira Gomes, I N / C M, Lisboa, 1985; de Afonso Álvares, *Auto de Santiago* citado pela edição de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *Autos Portugueses de Gil Vicente y de la Escuela Vicentina*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1922; *Auto de Santa Bárbara*, citado pela edição da Casa de Cruz Coutinho, Porto, 1871 (a única que encontramos disponível, de momento, embora haja outras mais autorizadas), *Auto do Bem-aventurado Senhor Santo António* (abreviaremos em *Auto de Santo António*) que será citado pela edição de Luís Francisco Rebello, *Teatro Português*, fascículo 11, edição do autor e distribuição do Círculo do Livro, Lisboa, *Auto do Bem-aventurado Senhor São Vicente* (*Auto de S. Vicente*, abreviando) que citaremos pela edição de I. S. Révah, em *Bulletin d'Histoire du Théâtre Portugais*, Tome II, número 2, Institut Français au Portugal, Lisbonne, 1951; de José Anchieta, S. J., *Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma Relíquia das Onze Mil Virgens*, a citar por *Poesias*, transcrição, tradução e notas de M. de L. de Paula Martins, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, São Paulo, 1954; de D. Francisco da Costa, *[Auto] da Conversão de Santo Agostinho* (abreviado *Auto de Santo Agostinho*) e *Passo do Glorioso e Xeráfico São Francisco* (na nossa abreviatura *Passo de São Francisco*), ambos incluídos no *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, introdução e notas de Domingos Maurício Gomes dos Santos, Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1956.

¹² Santiago, foi como se sabe, um dos apóstolos de Cristo. Neste caso, no entanto, importa lembrar que o protagonista não é ele, mas o cativo por ele libertado. Milagres idênticos se contam, aliás, de outros santos e da Virgem. Ainda há pouco, a propósito da coroação de nossa Senhora da Cinta, em Huelva (1992), tivemos ocasião de observar um conjunto de frescos que relatam um milagre muito parecido feito pela Senhora. A *Legenda Aurea* refere uma libertação por Santiago, mas a sequência de factos é diferente. Também, a propósito do auto de Anchieta, se pode hesitar quanto à principal figura dramática. Santa Úrsula não é necessariamente a protagonista.

Bárbara é de *pouca idade* (p. 6), requestada por um duque, pela sua muita *fama* (p. 4), distinguida pelo Adiantado Marciano pela sua *lindeza* (p. 8) e assim descrita pelos pastores:

Ella es blanca y colorada,
Mas que clavelina hermosa,
No parece sino rosa,
Entre las rosas sacadas,
Por mas linda y graciosa (p. 7).

Os pais de António tinham *fazenda* e ambicionavam para o filho a *dignidade* de servidor *d'el-rei*; ele estava na *flor da mocidade* (p. 61) e não lhe faltavam graças nem virtudes; Aleixo foi solicitado para genro e sucessor do Imperador; Agostinho passava por *homem eminente, galante, cortesão e namorado* (p. 364), e por porta-voz dos fidalgos de Milão nas grandes solenidades; Francisco, apesar dos *poucos anos* (p. 399), era avisado, ainda que amador dos *banquetes e das danças* (p. 399), e nascido em casa que luzia como *corte / dos mais nobres da terra* (p. 400).

Juventude significava dependência, mesmo quando, ou até talvez mais, dos bem nascidos se tratava.

A não ser que valores muito altos se interpusessem e dos ajustes e desajustes entre as vontades dos mais velhos e dos mais novos nascesse a separação, o desentendimento, a inimizade.

Conhecemos os pais de António e de Aleixo mesmo antes de os conhecermos a eles, o pai de Bárbara e o de Francisco, a mãe de Catarina e a de Agostinho.

Se o progenitor de Francisco se revela desde o começo grosseiramente afeiçoado à riqueza adquirida e a embevecida mãe de António quer para o filho um adequado posto na corte, a verdade é que o posicionamento do primeiro se manterá inalterável, enquanto a segunda cederá sem ressentimento ao arrazoadado convincente do marido; em nenhum dos casos chega a haver pendência porque o *jogral de Deus* (p. 400) renuncia de boa vontade à herança paterna e António sabe que pai e mãe se conformam sem mágoa com a sua entrada em S. Vicente de Fora.

O pai de Bárbara e a mãe de Catarina têm inicialmente planos afins para as respectivas filhas.

São como que a voz do bom senso, de quantos estão convictos de que importa agarrar com ambas as mãos um casamento que acrescente aos teres e haveres o prestígio da escalada social; são ainda e sempre os continuadores de uma tradição que distingue entre quem decide e quem tem de obedecer, quem manda casar e quem recebe ordens para casar.

Ouçamos a mãe, já agastada:

Padre, escuzado é falar
com pessoa ignorante
que tanto monta pregar
como querer abrandar
com cera o diamante.
Se pois ela é tão constante
eu farei a crueldade
quebrar sua castidade,
e que vá sempre adiante
o que tenho na vontade (p. 120).

Ouçamos o pai, e julguemos do seu conceito de honra:

Quero que sejaes casada
Com o Duque Theodoro.
Elle vos manda pedir,
E eu vos tenho promettida,
Vós haveis de consentir,
Que antes perderei a vida,
Que deixar de se cumprir,
E por esta causa vem,
Peço-vos que consintaes,
Pois convém a vós e a mim,
Porque ainda que não queiraes,
Assim ha de ser em mim (p. 6).

Felizmente para elas, Catarina e Bárbara não são jovens para ceder à força dos argumentos nem aos argumentos da força.

Os pretendentes bem podem mudar de ideias e ir em busca de outras esposas ¹³.

Quanto à mãe de Catarina, não chegamos a saber do que seria capaz para dobrar a vontade da filha, porque a morte a leva mais depressa do que podíamos pensar.

O pai de Bárbara, porém, violento e cruel, só a não mata de imediato porque prefere entregá-la a algozes profissionais.

Condicionando com desesperada arrogância todo o processo que conduzirá à sua degolação, ele funciona como um emissário do Mal que, no remate da peça, uma trovoada destrói para castigo do crime e aprendizado de quem a ele assistiu.

¹³ Como iremos vendo ao longo deste trabalho, há grandes semelhanças entre as duas santas. O que não é de estranhar, porque do Antigo ao Novo Testamento e deste às *histórias* de santos passaram situações paradigmáticas.

No que toca a ascendência, mais sorte teve Santo Aleixo porque, embora contrariando com a sua fuga o natural desejo paterno de ver continuar-se a família, sempre nos corações dos pais teve amor e acolhimento.

Aliás, se mais não o protegeram, foi porque ambos ignoravam que era ele o pobre a quem davam guarida.

O melhor pertenceu, porém, a Agostinho.

Nasceu de uma mãe que sempre rezou pela sua conversão e a quem deu a alegria de tornar-se cristão.

De outros familiares quase não rezam as histórias; a não ser, e isto pode não acontecer por acaso, de Sabina, mulher de Aleixo, e de Maurício, filho de Maxêncio, o noivo proposto a Catarina.

Eram jovens também eles e compreenderam, ou pelo menos tiveram a generosidade de respeitar, as opções dos que lhes destinavam para companheiros.

Sabina cobriu-se de luto pela perda do marido, verteu lágrimas por si e por ele, mas nunca o censurou por não ter com ela coabitado.

Alheado dos projectos paternos, Maurício não deu mostras de copiar a índole vingativa do Imperador.

Nada reclamou de Catarina e não o imaginamos a perseguir e a torturar inocentes. Pelo menos nada nos é dito sobre isso, o que nos permite pensar tranquilamente que terão acabado por gorar-se os empreendimentos que ele deveria herdar.

OS PORQUÊS DA DISCÓRDIA

Teremos então de nos afazer à ideia de que a pedra de arranque destes autos está afinal numa espécie de conflito geracional, numa ruptura entre os instalados e os que querem tomar nas mãos a própria vida, no confronto entre o autoritarismo da experiência e a coragem de escolher a novidade?

Sim e não.

Porque esse desacordo actuante e activo nos serve perfeitamente do ponto de vista da funcionalidade dramática, mas necessita de ser completado com o exame do quadro opcional que o incentiva.

É que por norma (e há evidentemente os que estão fora dela) nestes textos os jovens estão do lado do Cristianismo, dos seus dogmas e do seu programa de vida, e os outros, os já vividos, estão peados pelo culto dos deuses e por uma escala de valores que ele justifica e promove.

Das duas figuras tratadas por Baltasar Dias, uma delas, Aleixo, está já por certo na Igreja Católica, quando com ele entramos em contacto; a outra, Catarina, tem para a nova fé uma predisposição inegável, mas as suas convicções vão-se apurando durante a primeira parte da obra.

É importante, antes de mais, a conversa com o ermitão. Ele explica, e explica com tanto ardor, o mistério da Salvação que ela se entusiasma e quer conhecer mais a fundo os que o protagonizaram:

Rogo-vos, Padre e Senhor,
que vós me queirais dizer
se é cousa que pode ser
ver eu este Redemptor,
que por nós quis padecer?
A verdade, Senhor Padre,
não me queirais esconder,
que tanto o desejo ver,
e a Senhora sua Madre,
quanto se não pode crer (p. 118).

Vem depois o recolhimento com a *imagem sagrada da Madre de Deos* (p. 119); se pensarmos que Catarina, antes do diálogo com o ermitão, pouco sabia da sagrada família, estranharemos a facilidade e a exactidão dos seus vocativos; temos, porém, duas hipóteses explicativas: ficção é sempre ficção para os duvidosos; e a donzela de Alexandria era uma eleita, pensarão os crentes.

Seguem-se as tentativas para a união com Cristo; difíceis porque ele é exigente e não cede com facilidade aos rogos de Nossa Senhora; quer uma esposa mais limpa, sem mancha do pecado primeiro.

Cantando o *Laudate Dominum omnes gentes*, o ermitão procederá então ao baptismo de Catarina; tomado o sacramento, já ela é *dos santos irmã* (p. 127), *tirada do perdimento* (p. 127).

O passo seguinte, já o sabemos da história e da iconografia: é o casamento místico a que preside a Virgem Maria:

Toma este anel de Fé
e selo do Espírito Santo,
porque justa causa é
que por esposo to dê,
pois o mereceste tanto.
Já te não farão espanto
os tormentos dos mortais,
nem os vícios dos mundanos
te darão nenhum quebranto
agora desde hoje mais (pp. 131-132).

Catarina separou-se definitivamente dos seus; será uma mulher nova.

Diferentemente, a heroína de Afonso Álvares entra em cena já tocada pelo Espírito, crente de que um só Deus criou o *Céu e o mundo* (p. 2) e de que é *cego e sem sizo* (p. 3) o povo que o não louva.

Falta-lhe ainda, porém, a cerimônia baptismal; com a força da sua oração, consegue que uma fonte de água pura irrompa do solo, que ela seja abençoada pelo poder divino e nela mergulha, ao som laudatório de um *motete* (p. 3).

Entre ela e o pai quebraram-se os últimos laços: a ousadia vai custar-lhe a vida.

Teremos ainda mais tarde (no tempo histórico e no da dramaturgia) a alusão ao baptismo de Agostinho; com palavras inspiradas, depois de definitivamente convencido da ignorância da sua anterior ciência, proclama-se cristão, corta os elos com o racionalismo inútil e abraça um novo programa:

E, depois de bautizados,
ymosemos ao deserto,
por estar mais apartados
do Mundo e de seus cuidados,
e de Deus muito mais perto.
Onde, com a penitência
do jejum e oração
e toda mortificação,
prouoquemos e clemência
pera nossa remissão (p. 379).

Que dizer do diácono Vicente, do prisioneiro em país muçulmano, do moço de coro da Sé que virá a ser Santo António, de Santa Úrsula que teve morte cruel com as suas onze mil virgens?

Que eram cristãos, baptizados, fiéis servidores do Deus único e que por isso contra eles estavam os adoradores de ídolos, os escravos do poder temporal, os afeiçoados ao dinheiro, os submissos à ordem estabelecida.

Ensaïemos então agora a caracterização dos seus pólos de referências doutrínarias e espirituais.

Ou melhor, pela impossibilidade de tudo abarcar, enumeremos umas quantas e detenhamo-nos em duas ou três das que mais energicamente nos pressionam.

Todos estes escolhidos conhecem a fundo o sistema da Salvação e da Redenção dos homens por Cristo; não se mostram particularmente versados no Antigo Testamento ¹⁴, mas dos Evangelhos e dos ensinamentos da Igreja Católica sabem mais que o suficiente para anular qualquer oponente.

Maria, a sua virgindade e a sua imaculada Conceição são temas incessantes de encómio e debate; à Virgem se recorre com fé, da Virgem se

¹⁴ Essa sabedoria tinham-na os protagonistas dos autos de Lucas Fernández; os de Juan del Encina eram-lhe pouco afeiçoados; os de Gil Vicente ficavam-se no meio termo.

fala com amor, sobre a Virgem se acumulam explicações e provas de uma intercessão que não falha.

Na prece encontram todos o refúgio para as tormentas e a força para o embate com os pecadores.

Não é por acaso que a encimar muitas das sua falas, as didascálias se resumem à palavra *oração*.

Ora-se quando se tem um desejo intenso, quando se procura resolver uma hesitação, quando o perigo se aproxima, quando a morte não tarda.

Ora-se a Deus, a Cristo, à Virgem, ao Espírito Santo.

E aqui tocamos num dos traços doutrinários essenciais destas obras: a credibilidade do mistério da Santíssima Trindade.

Ao ter começo o *Auto de Santa Bárbara*, um grupo de pedreiros está construindo uma torre para seu recreio (ou prisão), a mandado do pai.

Bárbara verifica que ela tem apenas duas janelas e ordena sem hesitação que a terceira seja aberta.

Não entende o pai a razão de ser da mudança, mas entendemo-la nós porque são três as pessoas da Trindade.

Mais tarde, já nas mãos do Adiantado Marciano, não se cansará de recorrer a analogias para lhe facilitar o acesso à aparentemente incompreensível unidade divina na multiplicidade das pessoas.

Dá-lhe exemplos muito precisos e palpáveis: a luz (com cera, lume e pavio), o sol (com raios, resplendor e calor), as potências (vontade, memória e entendimento).

Fala sem receio e com segurança:

Como és cego, Marciano,
Do sizo e do entender;
Pois crês que não póde ser
Teu engano desengano,
Para se contradizer,
Pois sabes, que a que alumeia,
Tem cera, lume e pavio,
Tres cousas em um poderio,
E não é mais que candeia
De cera, lume e pavio.
Tu tens certo, e por verdade
Tres cousas, segundo sento,
A memoria e a vontade
E também o entendimento,
E é uma qualidade.
Assim é a Sancta Trindade,
Tres Pessoas, e Deus um,
Olha como é commum,

No que tua cegueira
Parecia ser nenhum.
E outra comparação
Te darei menos escura,
Não sabes que tem o Sol
Raios, e mais resplendor,
E também lança quentura?
Pois dize de que procedeu
Não ser mais quente que Sol somente?
Assim Deus Omnipotente,
Quaes cousas todas creou,
São tres, sem ter diferença (p. 9).

Também Catarina, para melhor se fazer acreditar pelos sábios de má fé, justifica a Trindade com duas abonações muito simples e perspicazes.

Ao criar o homem, Deus usou do plural *façamos* (p. 147), no acto de lhe dar forma à sua imagem e semelhança; se não fosse trino, *diria farei*, porque assim se expressa quem individualmente trabalha (p. 147).

A esta explicação (*sui generis*, convenhamos) das palavras do livro da lei (p. 147), reforça-a o sentido dado a um gesto assaz comezinho: três pregas numa saia e a constatação da inteireza do tecido; nada complicado e ao alcance de todos:

Apalpa aqui com a mão
porque vejas teu engano,
vês três pregas, aqui estão,
pois tudo isto é um pano
como mostra por razão (p. 147).

Nesta altura, aliás, já a esperta moça estava bem industriada pelo ermitão que, logo no primeiro encontro, numa síntese encomiástica das virtudes de Cristo, a pusera ao corrente da existência de *três pessoas um só Deus* (p. 116).

A segurança na Trindade, com repercussão até nas palavras do simplório que traz a Catarina a notícia do falecimento da mãe (p. 133), fora em seguida fortalecida pela voz do anjo que lhe predizia o sucesso a médio prazo:

Por ti se converterão,
à Fé da Santa Trindade (p. 143).

O que realmente acontece, pois mesmo Porfírio, o criado da Imperatriz, se dispõe a *tomar / a Fé de Santa Trindade* (p. 157), antes de ser baptizado.

No *Auto de Santo Aleixo*, por seu turno, muitas são as personagens que avaliam como correntemente aduzida a realidade trinitária.

No casamento dos prometidos, o Papa lança a benção nupcial, não só em nome do *Eterno Padre, como também da Santa Trindade e da Virgem Filha e Madre* (p. 185), Eufemiano despende-se do Imperador com o voto de que com ele *fique a Trindade* (p. 204), o anjo, depois de desmentir as calúnias do diabo, volta contente consigo para os *altos Ceos*, onde estão *três pessoas e um só Deus* (p. 211), e Aleixo, quando, como miserável peregrino, visita os santos lugares, compraz-se em agradecer-lhe a viagem viabilizada:

Muitas graças sejam dadas
à Santíssima Trindade,
Três pessoas são chamadas
em um só Deos ajuntadas,
como eu creio por verdade (p. 212).

A mãe de Santo António resigna-se à entrada de seu filho para os cônegos de S. Vicente porque percebe que ele vai crescer *na fé da Santa Trindade* (p. 61); *na fé da Santa Trindade* devem, segundo o conselho do santo, viver com paz e amor os que o sacramento do matrimónio uniu (p. 67); um dos desgostos do menino ressuscitado é perder de vista *aquela face da Santa Trindade* (p. 67).

Antes mesmo que tenha início a representação sobre a vida de S. Vicente, já a cidade de Lisboa louva a *Santa Trindade* (p. 224); depois, o diácono tenta transmitir aos gentios a clemência da *Sancta Trindade* (p. 239); o anjo incrimina-os como *quebrantadores da Fee / da sanctíssima Trindade* (p. 242) e o diabo confessa-se enfadado sempre que lhe tocam nos *mystérios da Trindade* (p. 243).

Enquanto caminha para Guadalupe, o cristão libertado por Santiago vai soltando agradecimentos e loas ao *Rey divino*, à *sua sancta madre* e à *Sancta Trindade* (s. p.).

Mais tarde, e em concerto com a Obediência e com a Castidade, a Pobreza, lisonjeada com o desprendimento de S. Francisco, garante-lhe ter ele feito a troca certa, a troca da riqueza sem valia pelo *thezouro* no *Ser Trino* (p. 411).

Rendidos, e com o objectivo de fazer render os seus espectadores/leitores, a exigências dogmáticas, estes dramaturgos mostram-se ainda zelosos, diríamos até mais zelosos, no aconselhamento de certas práticas de bem-viver que também com a doutrina têm relação.

Juntam-se assim aos espirituais que, com *cartas, guias* ou *catecismos*, prolongavam antigas correntes medievais propulsoras de opções de vida em que a virgindade e a pobreza ocupavam o primeiro plano.

Para ajustadamente dimensionarmos a implantação do respeito pela virgindade, bastar-no-ia sumariar a acção dos autos de Santa Catarina, de Santa Bárbara e de Santo Aleixo.

Como com ela nos vamos parcelarmente entretendo ao longo deste artigo, fixemo-nos por enquanto em algumas traves mestras que os comportamentos inequivocamente pontuam.

Nem Catarina, nem Aleixo, nem Bárbara têm razões de queixa dos noivos que lhes são propostos.

Quem sabe até, se, longe das suas inclinações íntimas, teriam mesmo feito finca pé na rejeição das benesses oferecidas, acostumados como estavam a que as coisas assim se passassem, sem que os interessados fossem tidos nem havidos no negócio do enlace conjugal.

Aleixo prontifica-se ao casamento logo que o pai o põe a par do seu contrato com o Imperador, participa no ritual conduzido pelo Sumo Pontífice, dando a Sabina a sua mão, *como manda a Santa Igreja* (p. 185), e leva-a carinhosamente para a câmara nupcial.

Só então ficamos a par (tanto nós como a esposa) do seu pendor para a castidade e da veneração que lhe merecem os que a ela se consagraram:

Muito bem é verdade
o que bem cazado é,
mas melhor é castidade,
que Deos ama virgindade,
como muy claro se vê.
Deos quiz de Virge escolher
e nela quiz encarnar,
e de Virgindade quiz nascer
para todos nos salvar,
e a santa glória alcançar,
A Virgem Santa Luzia
olhai como a colocaram.
Santa Cecília e Eria
e também Santa Eufemia
porque Virgens acabaram.
Como foram colocadas,
Bárbara e Caterina,
que foram martirizadas
e Virgens glorificadas
naquela glória divina.
Quantas senhoras famosas,
por guardarem virgindade,
são santas muy gloriosas
e são chamadas esposas
da Santíssima Trindade.
Vistes nunca em vossos dias

em outras festas todas
de senhores de valia
fazer-se tais gritarias
como foi em nossas bodas? (pp. 186-187).

Sabina compreende onde o esposo quer chegar e acomoda-se.

Ele partirá para Jerusalém e ela esperá-lo-á, na posse do anel que congraça os seus destinos mas não é sinal de união dos seus corpos.

Bárbara e Catarina negam-se com firmeza às ambições matrimoniais que pai e mãe para elas têm.

A primeira, mais fortalecida na fé, explica-se claramente:

Padre, não quero casar,
O que não se ha de encobrir,
Não cureis de vos cançar,
Que não hei de consentir,
E assim me podeis matar;
Porque eu sou já casada,
E tenho um tam lindo Esposo,
Mais que as estrelas formoso (p. 6).

Trata-se de Jesus Cristo, já todos percebemos.

A fidelidade será mantida, custe o que custar. E custa muito, mesmo de olhos postos na Virgem Maria.

Catarina é inicialmente menos directa; talvez porque o desposório místico ainda tarda.

Confessa à mãe que é sua *vontade viver em castidade* (p. 108), que é *melhor ser solteira / mil vezes que ser cazada* (p. 109), que quer um esposo *igual em saber e em beldade* (p. 111).

Só em seguida o ermitão lhe mostra que em Cristo está tudo quanto ela deseja e muito mais.

Com ele conversará, mostrando-se já apaixonada, mas, só após o baptismo, o sonho de ser sua esposa se tornará realidade.

E a força para a luta e para o martírio não lhe faltará.

Virgem foi Santa Úrsula, e virgens as onze mil que com ela padeceram tormento. Por isso, a sua chegada a Vitória, conta-nos o Padre Anchieta, foi tão temida pelo diabo e tão ansiosamente esperada pela vila e pelos seus padroeiros:

Úrsula, grande princesa,
do sumo Deus bem amada,
boa seja a vossa entrada,
grande pastora e cabeça
de tão formosa manada (p. 40).

Não menosprezemos também o que adivinhamos ter sido a pureza de S. Vicente ou de Santo António, embora a ela se não refiram explicitamente os autos de que são protagonistas.

Mas o que realmente não podemos secundarizar é o papel da Castidade entre as virtudes que alegoricamente celebraram o acto despojador de S. Francisco.

Balizando com altivez o seu percurso ziguezagueante ao longo dos tempos, por certo em figura de mulher formosa, ela desafia-o para companheiro no combate que de há muito vem travando:

Co teu exemplo casto e espantoso
serei e tudo será restetuído,
Farás, Francisco, exercitos de castos;
leuarás os sensuaes todos a rastos (p. 414).

A resposta só poderá evidentemente ser pronta e afirmativa.

Francisco é e será casto, como é e será pobre.

Por isso, a partir do *Passo*, que o coloca no centro das nossas atenções, nos acercaremos do chamamento à pobreza que estes autos veiculam.

Na fala de abertura da obra, é o Representador quem recebe o encargo de revisitar a fisionomia espiritual do Santo de Assis: ele é *exemplo do que a graça / fez nos mortais* (p. 398), espelho de *estranha/penitência e humildade* (p. 398), *xerafim assinalado/nas mãos, nos peis e no lado* (p. 398) e sobretudo *Quem de sy fez respondência / de ynnarrauel pobreza* (p. 398).

Entra de seguida Pero Bernardes, pai de Francisco, desconsolado por tanto ter esperado do filho e tão pouco dele ter recolhido.

Nas *festas escolhido* (p. 399), cliente assíduo *dos banquetes e das danças* (p. 399), *yntelligente, pontual e muy eloquente* (p. 400), dera para andar *roto na praça* (p. 400) e *despido como jogral* (p. 400).

Receoso de que a sua vultuosa fortuna venha a cair na algibeira dos *patifes* (p. 401) que com ele convivem, Bernardes vive obcecado pela urgência de levar Francisco a renunciar à herança em favor dos irmãos.

O que consegue sem dificuldade, pois o mandado que o jovem recebe é totalmente conforme o seu *yntento* (p. 401).

Perante o bispo, imponentemente sentado *numa cadeira d'estado* (p. 402), o santo vai então lentamente desnudando-se até ficar só com *hum pano nas partes yncubertas* (p. 403).

Ao pai confia, com tranquila decisão:

Em uossas mãos, pay terreno,
renuncio todo o poo,
que há na terra e todo o feno,
e nas mãos do Sempiterno
todo nu me entrego a sso (p. 403).

O prelado abraça-o e cobre-o com o seu manto, confessando-se maravilhado por tão *raro exemplo cristão* (p. 404).

O manto episcopal será imediatamente substituído por um *chiote* ou saio de burel (p. 406) que um criado, ainda que contrafeito e com insuficiente siso para tão complicadas manobras, empresta a troco de choruda recompensa.

E, ainda assim, Francisco o corta pelas *ylhargas* (p. 409), julgando-o demasiado bom para o que a sua carne merece.

Sensibiliza-se o bispo e entram as virtudes, cantando uma cantiga de mote e volta. Depois, cada uma por sua vez, farão a seu modo o elogio do gestual que tão gostosamente partilharam.

Mais toadas, desta feita com todos envolvidos, e cinco sonetos de aplauso dão fim à representação.

Se Santo António troca a regra de S. Vicente pela de S. Francisco, pela sua maior austeridade, e se Catarina e Bárbara desprezam os ricos vestidos, o conforto dos palácios e a comunidade das servidoras, é, porém, em Aleixo que vamos encontrar o outro grande paradigma do triunfo da pobreza sobre a opulência.

Ao partir para Jerusalém, a sua primeira preocupação é mudar de roupa.

Ao mendigo, que por misericórdia lhe implora esmola, oferece desde logo o seu *vestido* (p. 189),

contando que vós me deis
esse mesmo que trazeis (p. 189).

Esfarrapado, *pedindo com outros pobres* (p. 197), *chorando com contrição* (p. 197), lá caminha para os santos lugares, de onde regressa, não para retomar o seu posto de grande senhor, mas para viver a pão e água na escada do seu palácio; com esta *fatura* se há-de *suster* (p. 215), confortado com a certeza de que *Deos não nasceu / senão em cama de fenos* (p. 216) e exaltando o nome do Senhor, quando lhe deitam *cisco* para cima (p. 218).

* * *

Muitas as diferenças entre os santos, naturalmente.

O leque abre-se nos pormenores das histórias, os autores têm as suas perspectivas, as épocas as suas exigências.

Mas já vimos que há traços comuns, pelo menos, constituindo séries ou isolando feixes temáticos.

Isto quanto aos protagonistas, aos conflitos, à moldura espiritual.

Tudo se pode, porém, complementar focalizando obstáculos, tormentos, ajudas que o acaso traz ou o Senhor envia, encaixes divertidos (mais para o público que para os santos, está bem de ver), cantares.

Porque neste teatro nem tudo é sério, apesar de ser a sério a lição que ele quer fazer passar.

O QUE MAIS CUSTA

Viremo-nos então para a flagelação de alguns protagonistas quase sempre demoradamente esmiuçada para que a vaga crescente de piedade e de indignação não entrave a nitidez do espelho em que nos cumpre rever.

Esperamos o seu *martírio* desde o título de pelo menos dois autos, o de Santa Catarina e o de S. Vicente, embora também Santa Bárbara desde muito cedo para ele nos pareça vocacionada.

Fiquemo-nos com estes três textos e com o exame dos tormentos corporais a que os tiranos daqueles tempos submetiam os que lhes resistiam.

Não que os espirituais tenham faltado.

Porque perseguido na alma foi Santo Aleixo que o diabo não poupou às ruínas e falsas novas do adultério de Sabina.

Penar, penou ainda Santo Agostinho, dividido entre a confiança na sabedoria humana e a suspeita de outras formas de entender que lhe faltavam.

E S. Francisco, apesar de iluminado e sem apego a quanto de Deus não vinha, não teria deixado de sofrer com a ganância do pai e com a sua por demais extremada pobreza.

Quanto ao cativo do *Auto de Santiago*, punhamo-lo também por enquanto de lado, porque esse foi prontamente aliviado e teve saúde suficiente para ir ajoelhar à ermida de Guadalupe ¹⁵.

A carga foi bem mais pesada para Santa Catarina, para Santa Bárbara e para S. Vicente.

Atenhamo-nos à protagonista de Baltasar Dias.

Desde o primeiro encontro com o Imperador que a ameaça paira sobre a sua rebeldia:

Com tormentos ou temores
eu lhe farei confessar,
que meus deuses são melhores
.....
Não a veja mais estar
diante de mim assim,
tirem logo daí
porque é tanto o meu pezar
que não sei parte de mim (pp. 111-112).

¹⁵ A devoção a Nossa Senhora de Guadalupe (aquela que esmagou a serpente) é sobretudo activa, em Espanha, na província de Cáceres. No México existe um famoso santuário à Senhora que se diz ter aparecido, em 1531, a um jovem índio. Há, porém, controvérsia sobre se se tratará ou não da mesma figura. Em Portugal, é venerada em alguns locais, por exemplo, da diocese de Aveiro.

Perante o enfado do seu senhor, o alcaide leva Catarina para uma prisão (p. 142) de onde apenas a retira para que ela compareça à disputa com os doutores ¹⁶, preconceituosamente anunciada como *maga encantadora* ou como *maga sandia* (p. 145).

Vencidos e convencidos os sábios, cresce a ira de Maxêncio.

Eles irão a *martirizar* (p. 153) e ela será *bem açoutada / com duas varas de ferro* (p. 154).

Quando regressa junto do déspota, a jovem está *cheia de chagas* (p. 158) e o alcaide triunfante por tão fielmente ter executado as ordens recebidas:

Ei-la aqui: vem açoutada,
como Senhor desejais,
de sangue toda banhada,
que não poderia ser mais (p. 158).

O diálogo está condenado ao insucesso e mais um castigo se perfila, desta vez para exemplo de *outras sandias* (p. 160): Catarina ficará no cárcere treze dias sem comer, e, depois de morta de fome, será queimada *pois nos deoses não quiz crer* (p. 160).

Quando, porém, todos a julgavam desfeita, estava ela *garrida e sã* (p. 165) por obra da intervenção de um anjo amigo.

Fora de si, Maxêncio já não sabe que tormentos inventar; sabe no entanto que não quer deixá-la morrer sem antes a fazer *despedaçar* (p. 166).

É então que o alcaide propõe:

Um tormento lhe darei
com que ela seja espantada,
que de força forçada,
ou se torne à nossa lei
ou morra despedaçada.
Tragam logo sem tardada,
quatro rodas de navalhas
e nelas seja lançada,
senão por feita migalhas,
que digam que não sei nada (pp. 166-167).

As rodas vêm mesmo até à boca de cena, mas aí são quebradas por desígnio de quem mais pode que um soberano da Terra, mesmo que dono do império romano.

¹⁶ De notar o parentesco entre esta disputa e a do Menino Jesus, no Templo, com os Doutores da Lei.

Não há mesmo alternativa:

Alcaide, sem mais tardar,
pois tendes minha sentença,
ide-a logo degolar (p. 172).

A determinação vai até ao fim: Cristo, que anda por perto, dá coragem a Catarina e conforta-a:

Eu prometo defender
a quem de ti se lembrar,
e também de lhe outorgar
quanto com razão quizer (p. 174).

O milagre, que então se produz, já daqui a pouco o tornaremos público. Santa Bárbara segue de muito perto as agramas pisadas de Santa Catarina, ou vice-versa, se assim o preferimos, porque talvez tenha vivido antes dela.

Só que, para maior amargura sua e revolta nossa, o seu principal carrasco é o próprio pai.

A primeira razão por que a não mata com a *espada* (p. 6), ao saber do seu baptismo cristão, é a impotência: Bárbara foge e interna-se no mato onde estão os pastores.

Depois terá motivos mais requintados.

Ao encontrá-la, e sempre com a *espada nua* (p. 7), arrasta-a pelos cabelos até ao Adiantado (p. 7), insistindo em que:

Eu te farei padecer
Mais tormentos e paixão
Que nunca passou mulher,
E quando tal se oferecer
T'a darei por minha mão (p. 7).

Depois de a ouvir, Marciano, apesar de tudo menos *carniceiro* (p. 8) que Dióscoro, decide mandar açoitar a *encantadora, de maneira que lhe vejam as entranhas* (p. 9); julga assim convencê-la a abandonar o Cristianismo e evitar a degolação.

Como Catarina, Bárbara persiste; não tem doutores, mas o próprio Adiantado percebe de deuses e de doutrinas e travam-se de razões, ficando cada qual na sua, como já esperávamos.

Pior para a donzela, pois a ordem é para *aspar*, cortar *tetas*, deixar as *carnes pretas* e levá-la *nua* pela cidade (p. 11).

Chagada e sem tetas se apresentará ao leitor/espectador (p. 11); em breve, porém, lhe chegará às mãos a veste que impede a desonra da nudez e o remédio que cicatriza as feridas.

Pasma o alcaide:

Sabe, senhor Marciano
Que esta moça é encantada,
ou dos deuses é guardada (p. 12)

.....

Que estando mui bem aspada,
As tetas ambas cortadas
As carnes atormentadas
De sangue toda bandada,
Quasi morta com pancadas (p. 12),

uma grande claridade cegou os algozes e a prisioneira apareceu com bons ares e lindamente vestida (p. 12).

Marciano é um crente nos deuses; pensa logo que Júpiter enviou Mercúrio à Terra, e tenta que Bárbara se vergue a esta evidência.

Perante a sua negativa, dá então a *sentença* (p. 13): que Bárbara seja degolada no monte; a tarefa será executada pelo próprio pai, que finalmente poderá mostrar ao *povo* (p. 14) a cabeça de sua filha.

Antes, porém, e uma vez mais como Catarina, a virgem fizera um pedido:

Que quem tiver devoção
Em mim, não lhe empeça fogo
Do inferno, nem trovão (p. 14).

O martírio de S. Vicente não passa por tantas fases como o das duas donzelas.

Tal como a elas, também o tirano tenta convencê-lo a desligar-se da fé dos cristãos, acenando-lhe com boa recompensa; tal como elas, ele prefere a morte, depois de em vão ter tentado fazer valer a sua verdade.

Daciano será peremptório:

Y, por más escarmentar
a qualquier otro christiano,
tal muerte te haré dar
que todo el pueblo romano
tiemble sólo em mentar
al grande Rey Daciano (p. 241).

Lida a sentença, Vicente é despido e, com as mãos atadas atrás e um baraço na garganta, cruelmente aspado, de pés para cima e cabeça para baixo.

Quando já está morto, os *fariseus* abandonam o seu corpo martirizado à voragem dos lobos e dos corvos; (p. 246) ¹⁷.

* * *

De tudo isto e de muito mais é capaz a perversidade dos homens.

Nas lutas entre eles, vencem sem pejo os que estão por cima; só que às vezes no novelo emaranhado dos sucessos se torna difícil encontrar a ponta.

Nem só no nosso universo há bons e maus; de repente, e sem serem esperados, eis que do Céu e do Inferno saltam contendores.

Já os intrometemos na acção; a eles voltaremos.

E há sempre a saída do milagre para minorar os custos do comportamento virtuoso e remediar com a ordem sobrenatural a desordem natural.

Estejamos atentos a tudo isto, depois de um curto parêntese sobre disputas e trocas azedas de pontos de vista.

* * *

Sendo que, em todos estes autos, o que mais interessa dum ponto de vista pedagógico é fazer mudar os corações, mostrando rigorosamente de que diabólicas proezas os incrédulos são capazes quando detentores do poder, porquê então apresentar alguns como um rol de martírios e outros não?

Porque historicamente assim aconteceu, sendo de facto diversificadas as vidas dos seus protagonistas; é uma boa razão. tão boa que é quase suficiente.

Porque os autores assim o quiseram, para evitar a repetição e estimular as atenções; também é provável; a escolha das figuras teria assim estado dependente desse propósito.

Não nos fica, no entanto, mal, à guisa de acrescento, um curto comentário à opção dos dramaturgos.

O martírio acontece, quando acontece a disputa, quando a disputa traz a cólera, quando a cólera cega os adversários e os adversários se dividem entre os que têm o mando e os que têm a razão.

Arrumemos uma vez mais em poucas palavras a situação inicial do cativo no *Auto de Santiago*.

Depois da plebeia contenda a propósito de Cristo, de Mafoma e da Virgem Maria, o prisioneiro tem ao seu alcance a alforria *xi tu querer moro tornar* (s. p.).

¹⁷ Observemos que nada se refere quanto à crença de terem as relíquias de S. Vicente vindo para Portugal. É que realmente há outras versões. A *Legenda Aurea* é omissa quanto a isso.

Rejeita a oferta e é ameaçado com *pingos de fogo, braga de ferro, morte de fome* (s. p.), corte de *orelhas* e boca cozida (s. p.).

Que saibamos, apenas alguns *ferros* (s. p.) lhe tolhem de facto os movimentos e ainda assim por pouco tempo, ou não viesse logo Santiago em seu socorro.

Diferentes são as circunstâncias em que têm de defender-se Catarina, Bárbara e Vicente.

O cativo discute com um mouro de idêntica condição social e tão pouco ilustrado como ele.

Mas Catarina tem pela frente, depois da própria mãe, o Imperador Maxêncio, o seu alcaide, e os *mais sábios Letrados, Doutores, Filólogos e Oradores* (p. 141).

E está só, *sem armas, nem nimigalha* (p. 145); nas mãos de Deus, é certo, mas sem o calor amigo de parentes ou companheiros.

Porque é forte, não se dobra: a argumentos opõe argumentos; às injúrias responde com dureza; e, se é preciso insultar, insulta.

Mesmo os doutores que remete para aquelas *crueis lagoas / do malvado Satanás* (p. 147); mesmo o Imperador Maxêncio a quem não poupa os epítetos de *raivoso cão danado, / servidor de Lucifer* (p. 159) ou de *perdido Lucifer / mais malino que a maldade* (p. 166).

Bárbara é talvez mais comedida, ou então são menos fortes os seus adversários: o próprio pai, o alcaide e o Adiantado Marciano.

Com a possível serenidade rebate afirmações, apresenta provas, desconsola-se com a cegueira dos inimigos.

Apenas, quando está em causa o confronto entre o seu Deus e os deuses dos outros, se experimenta o azedume da sua voz.

E, nestas ocasiões, sem respeito nem economia de injúrias:

Oh coitados! Como estaes
Cheios de tanta cegueira,
Que tendes fé verdadeira
Em os deuses de metaes
De cobre e de madeira (p. 8).

Ou então:

Assim que não há razão
Para que teus deuses ame,
Pois que são feitos à mão
De prata e de latão
E de metal e arame (p. 13).

Uma vez mais o parentesco evidente entre as reacções de Bárbara e as de Catarina.

A esta já o ermitão fizera saber que os deuses dos gentios eram de *madeiro* (p. 118), e ela própria os apresentaria a Maxêncio como *deuses de engano* (p. 136).

Aliás, vale a pena insistir nesta querela entre os verdadeiros e os falsos deuses, porque ela se encontra no cerne dos três autos que vimos acompanhando mais de perto.

Pelo que toca ao de S. Vicente, reparemos que, desde o início, o bispo refere a *gran cigueyra* dos gentios (p. 232), o jovem diácono recomenda a Daciano que não creia nos *ídolos danados* (p. 237), o anjo despreza quantos adoram *deuses de vento* (p. 242).

E não podemos esquecer que, veiculando embora as linhas doutrinárias já referenciadas, as disputas se concretizam entre cristãos e gentios, o que à partida condiciona posicionamentos que têm a ver com monoteísmo e politeísmo.

Já dissemos que Catarina e Bárbara fizeram frente a um Imperador dos romanos e a um seu Adiantado.

De Vicente, lembraremos que se opôs a um Perfeito de Diocleciano e de Maximiano.

Também ele, como as duas virgens, conheceu a solidão humana na luta contra um chefe militar e três dos seus mais conceituados colaboradores e também ele foi corajoso e directo na forma de os invectivar.

Cristianismo *versus* paganismo, tudo parece indicar; e, no entanto, não deve ser menosprezada, sobretudo nos autos de Santa Catarina e de S. Vicente, uma certa ressonância da polémica anti-judaica que frequentemente vinha à tona em textos daquela época.

Ajuizemos a partir duma rápida amostragem.

Os doutores romanos, que se propõem desmascarar Santa Catarina, preferem recorrer à lei dos judeus (p. 146), para nela basearem a incompatibilidade entre a existência de um só Deus e a aceitação da Santíssima Trindade.

Já estamos informados da sua derrota.

São *fariseus gentios* (p. 232) os antipáticos guardas que proibem o bispo e Vicente de pregarem nas terras de Daciano.

Ao chegar, este vem acompanhado por três *fariseus* (p. 236) que serão os grandes acusadores do mártir; os que o empurram para a morte e os que pretendem deixar sem sepultura o seu corpo.

Se reunirmos a estes passos muito claramente demarcados, certas invectivas avulsas contra os que vilipendiaram e maltrataram Cristo, pouco nos custará a admitir a colagem feita e a ter na devida conta o cruzamento de vertentes, na dimensão religiosa destes textos.

Autos de conversão, sim, mas não apenas para os que mais afastados andavam dos ensinamentos do Velho e do Novo Testamento ¹⁸.

ENTRAM OS ANJOS, SAEM OS DIABOS,
ACONTECEM OS MILAGRES

Anjos e diabos para os ampararem ou atraírem aos fogos infernais, sempre os homens os terão enquanto o mundo for mundo.

Gil Vicente soube explorar como nenhum outro o antagonismo dos velhos rivais, as manhas logo descobertas de Satanás, as precauções dos mensageiros de Céu, as quedas e os ressurgimentos das almas.

Muito próximos dele, Afonso Álvares e Baltasar Dias seguiram-lhe na peugada.

Lá para finais do século, Anchieta ainda recordará as gabarolices de um demo rendido aos valores que mais alto se levantam.

Francisco da Costa, mais culto, talvez, e certamente mais sisudo que os anteriores, limitou-lhes as funções.

Só no *[Auto] da Conversão de Santo Agostinho* se aproveitou da sabedoria angélica, e mesmo assim com muita discrição, confinando-a a um sonho de Santa Mónica:

Esperai, filho; uereis,
em que fundo o que uos digo.
Ha bem pouco, sabereis,
que hum Anjo do Rey dos Reys,
sobre uós, falou comigo.

Consoloume e prometeo
que Deus uos fará uiuer,
na minha ley e morrer.
Pois a promessa he do Ceo,
que não queirais, ha de ser (p. 368).

Nos vizinhos autos de Santa Catarina e de Santa Bárbara, os diabos rareiam mas os anjos permanecem vigilantes e activos.

Eles cantam enquanto Catarina faz a sua prece à imagem de Nossa Senhora, que lhe foi oferecida pelo ermitão, trazem-lhe o manjar que lhe há-de restaurar as forças, quebram as rodas de navalhas com que ela iria ser

¹⁸ Nos autos de Afonso Álvares, também é frequente a crítica aos cristãos que apenas o são da boca para fora, para além das alusões a judeus e mouros.

despedaçada, prometem-lhe o descanso a que tem direito, dão morte aos que a caluniam e finalmente encarregam-se de enterrar o seu corpo com vozes jubilosas.

De modo semelhante agem com Bárbara.

Durante o baptismo, recebe ela de um deles a exortação para a persistência no amor à Santíssima Trindade e à virgem Maria; outro (ou o mesmo) traz-lhe a *vestidura branca* (p. 11) que a livra da vergonha do desnudamento, cura-a das feridas e prepara-a, com um cântico, para a entrada na glória:

Bárbara, Esposa dos Céos,
Esforça-te, não estejas triste,
Que o Senhor dos altos Céos
Concede quanto pediste:
De ti ficará memória
No mundo perpetuada,
E no Céu terás a gloria
Para sempre por morada (p. 14).

Quanto ao seu corpo martirizado, dele se encarrega um ancião zeloso para que seja venerado pelo povo que a ela há-de recorrer ¹⁹.

Pelo contrário, e tal como era justo que acontecesse, o corpo de Dióscoro, seu pai, foi fácil presa dos demónios que dele se apoderaram, por certo com muitas mostras de contentamento.

Muito solícito foi também o anjo que quis perservar S. Vicente da ruína que nele os lobos poderiam fazer, quando as suas carnes comessem a apodrecer.

Apareceu a uns pastores amedrontados e recomendou-lhes:

Pastores, nam temays nada!
ouvi a revelaçam
de Deos a vós enviada
e ponde logo em concrusão
obra tem sancta e sagrada.
Sabereis que este passado
corpo, que vedes presente,
hé o mártire Vicente
que está no Ceo collocado
com Deos Padre omnipotente.

¹⁹ Uma vez mais se observa uma semelhança com Cristo cujo corpo foi pedido por Nicodemos e por José de Arimateia.

O qual, pregando a Fee
de Christo, Filho de Deos,
os Gentios Fariseus
o matarão sem porquê;
porém sua alma está nos Ceos
com Jesu de Nazaré.

E, porque seus ossos sam
relíquias pera louvar,
hi chamar o povo christão
que o leve a sepultar
com sancta lamentação (p. 241).

E, já que de enterramentos tratamos e de solitudes falamos, não deixemos sem uma palavra o que, mais uma vez, um anjo bem informado fez com Santo Aleixo.

Sabendo que ele tinha expirado sem que os seus o reconhecessem, dirigiu-se nada menos que o Papa com este aviso:

Servo de Deos mui amado,
não tenhas nenhum espanto,
seja por ti enterrado
este precioso Santo,
o qual corpo se achará
em casa do Senador,
não te tardes de ir lá
que assim o manda o Senhor (p. 219).

O Santo Padre reuniu quatro Cardeais e em conjunto com eles, depois de testemunhar a identidade do desconhecido, deu ao corpo sepultura condigna.

Não esqueçamos, porém, que, ainda em vida, Aleixo e Vicente foram visitados com certa frequência por estas criaturas do além (pelas do alto e pelas das funduras).

Sobretudo ao primeiro, por três vezes Satanás o tentou ²⁰; disfarçado de pobre, de caminhante ou de cortesão.

E sempre com a mesma conversa: que o reino não tinha paz, que a falsidade e a mentira medravam, que a mulher o traía com qualquer um; pois se ele até chegou a conseguir de Sabina (enganando-a também a ela) o anel

²⁰ Evidentemente, como a Jesus Cristo, no deserto. Santo Aleixo também nos pode fazer pensar em Job.

que o esposo lhe deixara, como prova de um entendimento adúltero em que fazia finca pé:

Se tudo o que pouco vale
se empenha por se vestir,
se eu sou sangue real
não cuides tu que fiz mal
despender por me luzir,
mais por esta senhora,
que me dá vida e ma toma
que é a mais superiora
que há na cidade de Roma.
Esta Sabina chamada
é filha do Emperador,
tem agora tão má fama,
que eu a tomar por dama
foi por seu alto primor.
E vendo-me tão lustroso,
este seu anel me deu,
que o tivesse por meu;
olha como é fermoso! (p. 210).

Foi então que um anjo perdeu a paciência; chamou muitos nomes feios ao *perverso inimigo* (p. 211), garantiu a Aleixo a fidelidade da mulher e a partir daí acompanhou-o nos momentos de maior dificuldade.

Com S. Vicente, as aparições não foram tantas; um enviado de Deus verberou os que o martirizaram e exaltou-lhe a coragem, acenando-lhe com o galardão da santidade.

O demo, a certa altura, ainda esfregou as mãos de contente, por tão mal ter influenciado os inimigos da fé cristã; auto-elogiou-se pela sagacidade, imaginou-se muito cumprimentado por Lucifer, mas acabou por cair num certo desalento:

Isto pratico comigo,
e muito ledó e contente,
porque fiz com minha gente
que matassem, como digo,
o servo de Deos, Vicente.

Porém, ainda que morreo,
a mi venceo,
pois que morreo tam ditoso
que a par de Si Deus lhe deo
hum banquinho que foy meu,
muy divino e glorioso (p. 245).

Com Santo António, uma pequena briga; tentativa de *afogamento* ²¹ por parte do demónio, quando ele adormeceu em oração e logo salvação pelo anjo que arreda o *inimigo, mau, perverso, maldito* (p. 64); enfraquecido, este deixa o protegido de Deus e parte para outra: vai aticar os ventos para que as naus se despedacem e muita gente pereça no mar.

Maior foi a escaramuça no *Auto de Santiago*.

Quando o cativo libertado pelo Santo Matamouros e um devoto romeiro se dirigiam para a ermida de Nossa Senhora de Guadalupe (s. p.), eis que lhes surge um ermitão atormentado (escondido nele estava o demónio, a nós nunca nos enganou) com um sem nunca acabar de histórias sobre as desgraças que tinham destruído a capela, soterrado a Senhora, dizimado as imediações.

O seu conselho era claro.

Em vez de continuarem o caminho para Guadalupe, cumpria-lhes desviarem-se para a *fragosa montanha* (s. p.) onde ele próprio servia como capelão.

Embora com tristeza, os viajantes estavam já na disposição de trocar os trajectos; só que um anjo os esclareceu; desmascarou o *perverso malvado* (p. 8) a quem mimoseou com muitos impropérios e avisos e lá reecaminhou os desencaminhados peregrinos que chegaram sãos e salvos à ermida onde os esperava o verdadeiro ermitão, já ciente, através dum sonho, dos acidentes do percurso.

Resta-nos o autozinho de José de Anchieta, onde, desde o início, os dois contendores se digladiam, chegando a disparar arcabuzes.

Um quer, o outro não quer que Santa Ursula (ou as suas relíquias) cheguem à vila do Espírito Santo.

Primeiro, o diabo julga-se dominador, diz ter por si toda a população e não acredita na valentia dos seus contrários.

O anjo naturalmente tem outro parecer e discutem:

ANJO:

Ó peçonhento dragão
e pai de tôda a mentira,
que procuras perdição,
com mui furiosa ira,
contra a humana geração!

Tu, nesta povoação,
não tens mando nem poder,
pois todos pretendem ser,
de todo seu coração,
inimigos de Lucifer.

²¹ No sentido de estrangulamento.

DIABO:

Ó que valentes soldados!
Agora me quero rir! ...
Mal me podem resistir
os que fracos, com pecados,
não fazem senão cair!

ANJO:

Se caem, logo se levantam,
e outros ficam em pé.
Os quais, com armas da fé,
te resistem e te espantam,
porque Deus com êle é (p. 33).

A vitória, já calculamos para quem será.
Basta nomear a *mulher* e o demo, antes tão ganancioso e convencido,
chega a fazer pena de desautorizado que fica:

DIABO:

Ó anjo, deixa-me já,
que tremo desta senhora!

ANJO:

Contanto que te vás fora
e nunca mais tornes cá.

DIABO:

Ora seja na má hora! (p. 35).

* * *

Se os santos fazem ou não milagres é o que todos queremos saber.
Há quem diga que sim e lhes peça mundos e fundos. Há quem ache que
eles podem ser prestáveis mas que não têm poderes para tanto.

Os autores dos nossos textos ou hesitam em decidir-se ou então põem-
se ao lado de quantos preferem admitir que eles são unicamente prestimosos
intermediários.

Assim, apenas de Santo António e de S. Francisco sabemos que têm fama de milagreiros ²².

Só que nem sempre são vozes muito autorizadas quem dela nos põe a par.

Cantam as virtudes personificadas quase ao ter fim o auto de Francisco da Costa que

Coxos andam, muertos biven,
enfernos tienem salud,
los ciegos ojos reciben,
por Francisco i su virtud (p. 419).

Proclama descontraído o Representador, a propósito de Santo António, que ele curara uma criança do duplo mal de *pestelença* e do *demónio* (p. 60).

Agora, quanto à ressurreição do menino conseguida como apoteose do auto, o que se passou foi de todo diferente.

Procurado por um casal de zaragateiros que dele esperava o regresso à vida de um filho afogado na lagoa, por descuido da mulher (p. 66), o pregador foi bem claro: poderia rezar um responso, nunca dar vida a um morto; poderia rezar a Deus, a Cristo, ao Espírito Santo, nunca agir por conta própria em caso tão delicado.

Não se esquivando ao que estava ao seu alcance, orou com recolhimento e fez-se acompanhar na oração.

O milagre deu-se, o menino ressuscitou, por sinal, não muito agradecido, porque trocava a corte celestial por um reino de maldade e de tristeza.

Também Santiago se furtou à responsabilidade de salvar aquele triste cativo dos ferros que o amarravam na prisão mourisca.

É certo que ele se encontrou de repente são e salvo em terra cristã e que bem viu e ouviu o seu salvador.

Antes, porém, muito antes, já ele fizera a sua oração à Virgem Maria e, uma vez liberto, cumpriu de bom grado a ordem de ir dar graças à Senhora de Guadalupe.

Ordem de Santiago, evidentemente, o que bem mostra que ele não queria honras que só em muito pequena parte lhe pertenciam.

²² Por via de regra, as *histórias* de Santo António incidem particularmente nos seus milagres (em vida ou depois de morto); por isso, não deixa de nos fazer pensar a sobriedade deste auto no que a eles respeita. Quanto a ressurreições, há duas que quase sempre aparecem: a da jovem que, descuidando-se a mãe, caiu numa concavidade cheia de lodo e água, e a de um menino que, por distração do pai, se afogou numa lagoa. Ver, por exemplo, a *Vida Milagrosa de Santo António de Lisboa*, publicada por Fr. Fortunato de S. Boaventura, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1830.

Foi um enviado oportuno e eficiente.

Ele e António fizeram o que podiam e sabiam.

Mas alguém podia e sabia muito mais do que eles.

Viveu o menino, salvou-se o cativo: os santos intercederam.

Não é, porém, assim que as coisas se passam normalmente nestes autos, onde preferencialmente são eles mesmos o campo privilegiado dos favores divinos (com ou sem o consagrado labor dos anjos).

É nos seus santos que Deus tem posta a sua complacência; por eles alterará a ordem natural das coisas, quantas vezes for necessário.

Assim se perdem as chaves da prisão onde está Santa Catarina (p. 162), assim aparece ela inesperadamente liberta de todas as suas chagas (p. 165) e cheia de uma energia que nada fazia prever (p. 165), assim *brotará leite em lugar de sangue*, após a sua degolação (p. 174).

Para Santa Bárbara brota uma fonte onde poderá baptizar-se (p. 3), para ela desce do céu a veste branca, para ela também vem o refrigério das dores e o *contentamento* de se ver *sã* (p. 12), depois dos açoites e das vergastadas.

Em Aleixo se processa o milagre da carta que ninguém, a não ser sua esposa, lhe consegue arrancar; estando ele morto, só de Deus pode vir a força da sua mão fechada. Sabina reza, reza muito, e os dedos inertes deixam cair o papel cobçado pelos grandes da corte e da Igreja:

Rogo-te da parte de Deos
e de São João Baptista,
dos Santos todos do Ceo,
por São Marcos e São Matheus,
Lucas, João Evangelista,
e pela Virgem Maria,
também por Santa Luzia
e pela Virgem Santa Iria,
e também por S. Joseph,
peço-lhe pelo poder,
dos que já lhe tenho dito,
que me dê sem mais deter,
porque todos possam ver
o que nela vem escrito (pp. 225-226).

Do corpo de Vicente, meio esfacelado pela aspa e pelas grossas cordas com que foi amarrado, quem diria que ele seria poupado, ainda mais por lobos e corvos, sempre tão vorazes e agradados da matéria humana.

Ora foi exactamente o que sucedeu, como estamos informados.

O Senhor encaminhou para o local o par de pastores que devidamente avisados pelo anjo não deixaram de proceder como convinha.

Falta Agostinho, e não foi de somenos o milagre que nele se operou: de orgulhosos passou a humilde, de mundano a recolhido, de gentio a cristão.

Tudo porque aos rogos de sua mãe e às suas repetidas cogitações se veio acrescentar o aconselhamento de uma voz misteriosa que lhe ordenou a leitura das epístolas de S. Paulo.

Converteu-se, e com ele o seu amigo Alípio, também tocado pelos ensinamentos paulinos.

Que os milagres sempre tiveram muita força para converter os desconfiados, disso não tenhamos dúvida.

Não nos fiquemos por Alípio, porque mais vultuosos foram os prodígios semeados pelo comportamento de outros escolhidos.

Se a mansidão final de Marciano é suspeita porque, embora diga de Bárbara que ela *morreu em graça divina* (p. 14), insiste em adorar os deuses antigos, são significativas as reviravoltas que acompanham o sofrimento e a morte de Santa Catarina.

Ao Cristianismo se rendem os três doutores gentios convidados a interrogá-la, a Imperatriz e o seu pagem, e o próprio alcaide que a atormentara.

Os primeiros pagaram com a vida o baptismo que imploraram; do alcaide nada ficamos a saber, mas não é de crer que o Imperador nele voltasse a confiar, ao menos para idênticas tarefas.

SOBRE QUEM FALTA ESCREVER

Cada qual pode decidir se anjos e diabos estão ou não no rol das personagens alegóricas.

Agora quanto às virtudes, que são parte imprescindível no ritual majestático que preenche largas sequências dos autos de D. Francisco da Costa, não há por que hesitar na terminologia teórica literária.

Alegoria é também a cidade de Lisboa, no *Auto de S. Vicente*.

Como fala pouco, e só no troço inicial, podemos até retirá-la já do discurso ²³, com algumas palavras de apresentação.

Quem conhece a *Nau de Amores* de Gil vicente (1527) onde a mesma personagem aparece eufórica e desmedidamente cortejada, na reentrada régia na capital, estranha a sua modéstia no trajar e os seus ditos desconsolados.

Os tempos mudaram, e para pior, para a *muy populosa, / gram cidade de Lisboa* (p. 220).

²³ É uma personagem daquilo a que podemos chamar a moldura da representação, pelo que este auto emparceira bem com o *Auto D'el-rei Seleuco* (Camões), o *Auto da Natural Invenção* (Chiado) e o *Auto dos Sátiros* (anónimo) para o estudo do ambiente em que tinham lugar os espectáculos teatrais.

Honra de Poutugal (p. 221), se diz ela ainda, evocando com saudade o pomar jocundo, as armadas, os leais cavaleiros / e capitães muy guerreiros, as mil terras tomadas, as vitórias sobre os castelhanos (p. 221).

Porém, a prosperidade foi de curta duração; os triunfos e a fartura, afinal tão próximos no tempo, são já uma recordação.

Lisboa pensa nos seus pecados, nos erros cometidos, nas omissões sem perdão.

Seja pelo que for, foi vítima da peste e dos tremores de terra²⁴, do desaproveitamento dos campos que davam o pão e do abandono dos abastados.

Sobretudo, foram substituídos por gente alheia, vinda de onde Deus quis, os seus naturais habitantes, que abalaram nas caravelas

... por descobrir e achar
terras do polo segundo,
conquistaram po-lo mar
tanto até sogigar
em finisterra do mundo (p. 223).

Restam-lhe, no entanto, algumas consolações, entre as quais não são de desprezar a amizade da Virgem Maria e o atendimento constante de S. Vicente, seu *patrão valedor* (p. 224).

Por isso, em sua honra, estará como primeira dama entre os que se acomodam para assistir a uma representação.

Deixemos as suas queixas enlutadas e, enquanto ela e alguns dos seus filhos se comovem e aplaudem o elenco que recriará a história do martírio de S. Vicente, segundo Afonso Álvares, prestemos atenção às virtudes que D. Francisco da Costa faz contracenar com figuras palpáveis deste mundo dos nossos sentidos²⁵.

Afinal até já nomeámos algumas; são a Verdade, a Fé, a Esperança e a Caridade no *Auto de Santo Agostinho*, a Pobreza, a Obediência e a Castidade, no *Passo de S. Francisco*.

A Verdade entra a cantar três quadras de feição popular que, na ligeireza do seu metro solto, asseguram a paz aos que a ela se chegarem:

Se por mim penas passais,
vinde a mim glória tereis;
e os que por mim trabalhais,
comigo descansareis (p. 362).

²⁴ Por isso, se data normalmente o auto do início dos anos trinta. No artigo atrás citado, e pensando em calamidades posteriores, o P. Mário Martins inclina-se para uma data mais avançada.

²⁵ As alegorias das virtudes foram comuns em Gil Vicente (por exemplo, no *Auto da Mofina Mendes*), aparecem em António Prestes (*Auto da Avé Maria*) e povoam parte do teatro espanhol da época.

De seguida, solenemente instalada numa *cadeira rica* (p. 362), permuta de tom e de ritmo; com a gravidade de quem a si mesma se olha como régia senhora, dispõe-se a apadrinhar a conversão de Agostinho.

Concluído o lento processo que o conduz ao seio da Igreja, de novo lhe saem da boca palavras prazenteiras, a que uma vez mais se segue uma afirmação de poder e triunfo, em *voz alta* e entoação eloquente:

Venci e entrei, agora, hum forte muro,
uitoria que selebro mui notauel
dum obstinado peito, forte e duro,
d'engenho e sotileza ynarrauel (p. 382).

A sua missão foi cumprida.

O facto passará necessariamente para as virtudes teologais.

O auto está, porém, a chegar ao fim, e a um fim que é de contentamento geral.

Por isso, as suas réplicas são curtas e discretas, mais de amizade que de orientação; são promessas e anseios, como estes da Caridade:

Prometote amor diuino,
porque o humano desprezaaste,

que abrazado, de contino,
seja, esse teu peito, dino
do amor, em que o abrazaste.

Quero que sejas chamado
Agustinho, o amador,
do Amador tão amado,
e que obres, nele fundado,
açadas obras de amor (p. 384).

E todos cantam o *Te Deum Laudamus*, primeiro, e uma cançoneta popular (*en la penã firme*) a rematar, a quatro vozes e com acompanhamento de violas.

No *Passo de S. Francisco*, a Pobreza, a Obediência e a Castidade guardam-se para o quadro final.

Como o desnudamento simbólico já teve o seu feliz epílogo, vêm juntas a cantar, cortando com um bom humor contagiante a austeridade do latim eclesiástico do bispo.

É o momento da cantiga de mote e volta que já referimos.

Mas, como o que é grave com gravidade tem de ser tratado, a sua linguagem transforma-se, por instantes.

As suas falas, alternadas com as de Francisco, ficam arrastadas, longas, sentenciosas e abençoadoras.

Têm peso doutrinal e sabedoria das dádivas do Espírito; incentivam e acarinham Francisco; ensinam-no e enchem-no de bons augúrios.

Depois, retornam ao que de início foram: um transbordar saudável de júbilo que se exprime na dança marcada por uma toada conhecida do público (*En la peña, duerme la minã y suenã*):

Francisco, nosso professo
pobre, casto e obediente,
exemplo serás da gente (p. 418).

* * *

A título de *excursus*, e porque aos folguedos das virtudes acabámos de fazer alusão e já atrás algo deixámos escapar sobre hinos religiosos, compulsemos rapidamente as «cenas» musicadas destes autos.

Baltasar Dias fica-se dum modo geral pelas composições eclesiais.

Antes do aparecimento de Cristo e da Virgem Maria e a finalizar a representação, os anjos cantam em honra de Santa Catarina, da última vez, aliás, à semelhança do que o próprio Cristo acabara de fazer.

Lá mais para os começos, o ermitão entoara o *Te Deum Laudamus* e durante o martírio da Imperatriz soam os acordes do *Laudate Dominum omnes gentes*.

As andanças de Santo Aleixo só são distinguidas com cânticos após a primeira aparição do anjo, mas estes multiplicar-se-ão a partir desse momento; enquanto decorre a visita aos santos lugares, e a encorajá-lo nos sujos degraus onde pouco a pouco vai definhando, pensamos que vêm ainda dos serafins os sons cadenciados e harmoniosos.

O Papa e os quatro Cardeais seleccionam compreensivelmente o *Te Deum Laudamus* e, no fecho, todos em coro unem-se nos acordes do *In exito Israel de Egipto*.

Afonso Álvares restringe-se também à pauta religiosa nos autos de Santa Bárbara e de S. Vicente.

Não sabemos qual é o *motete* que a virgem cantarola durante o baptismo, mas é de crer que seja de tão honesta letra como o *In passioni posita* que serve de fundo ao seu martírio, iniciado com o som do *Domine Jesu Christi*.

Com ela cantam os anjos, enquanto lhe vão remediando as chagas, e a cantar a levam (por certo, eles) a enterrar, depois de o ancião ter impetrado o favor do seu corpo.

Quanto a S. Vicente, só a didascália final nos dá conta de que, ao ser ele conduzido para digna sepultura, *todos vão cantando hum cântico de solenidade, dando louvores a Deos* (p. 251).

De modo semelhante, no *Auto de Santiago*, temos um *fim com música* (s. p.); mesmo assim, algumas dúvidas nos ficam, porquanto os romances anunciados são da inteira lavra de Gil Vicente, aquando da morte de D. Manuel e do levantamento de D. João III.

Com respeito à peçazinha sobre Santo António, é um *Benedictus Dominus Deus Israel* que ela nos oferece no remate apoteótico.

No entanto, já nos tínhamos cruzado com música mais folgazã: a abrir o texto, um Representador cantara e bailara uma *chacota*:

Tirai, mana, esse cordão,
que me matais! ai, que me cortais
por metade o coração! (p. 59).

D. Francisco da Costa gosta mais das vozes melodiosas das virtudes. Já insinuámos essa preferência.

Em todo o caso, no *Auto de Santo Agostinho* também há *música* após o diálogo dos amigos desacertados (p. 365) e antes da entrada dos vilões (p. 371) que, aliás, como nos é dito, se porão a *beber, cantar, bailar* (p. 372).

No que concerne a interlúdios musicados em *Anchieta*, perguntamo-nos se será cadenciada a primeira estrofe da segunda parte, mas guardamos a certeza de que é a cantar que Santa Úrsula é conduzida ao altar pela vila e pelos seus padroeiros:

Entra ad altare Dei,
Virgem mártir mui formosa,
pois que sois tão digna espôsa
de Jesus, que é sumo rei (p. 42).

* * *

Lançado (ainda que implicitamente) o convite para a investigação de letras, de sonoridades, andamentos e razões de ser do bilinguismo destas cantigas, tornemos aos buliçosos animadores destes edificantes autos.

Depois dos santos, da sagrada família (só a Virgem e seu Filho, no *Auto de Santa Catarina*, pelo menos em cena, porque sonhos e visões também os houve no *Auto de Santiago* e no de *Santo António* e sobre a voz que escuta Santo Agostinho não podemos ajuizar), dos anjos, dos diabos e das virtudes, não nos fica mal, antes da imprescindível e sempre desejada conclusão, enxertar, neste cortejo de gente tão especial, os graciosos plebeus que tão a propósito, e para nosso agrado, nos desencaminham para o reverso da postura reverente que a hagiografia orgulhosamente imporia, se os demónios a não viessem também frequentemente quebrar.

Desinteressou-se deles Baltasar Dias; os seus pagens pouco mais fazem que levar e trazer recados (embora o da Imperatriz também se tenha tornado

cristão), o pobre é tão paciente e sincero que tem jus à nossa simpatia mas não nos permite um sorriso.

Não assim nos autos de Afonso Álvares.

Os vilões e os camponeses estão do lado do cómico, apegados às mesquinhas (ou prementes?) necessidades do dia-a-dia, prontos para a algazarra e para a folia, para saborear a comida e tragar o vinho.

Os pastores do *Auto de Santa Bárbara* andam à solta pelos campos da Andaluzia e, apesar de bons cristãos, e pouco afeitos à tirania de Dióscoro, preferem fugir a oferecer à jovem a guarida que a poderia salvar.

São jactanciosos, à boa maneira dos salmantinos e dos vicentinos, e, no seu rústico castelhano, rivalizam no desenrolar de artes e manhas.

Um foi *bon latino, sabe hablar grammatica, comer una borrega, con tassajos, y tocino e beber bota de vino* (p. 6).

Outro entende da boa cama e dos dias festivos que a tornam apetitosa.

Afinal, os dois estão carregados de petiscos e os dois se inclinam mais para o sono que para o trabalho.

Nos autos de S. Vicente e de Santo António é dupla a função dos atarefados populares.

Enquanto ainda se espera a representação, no dia de S. Vicente (?), um casal de vilões, que vem à cidade vender *frangãos e requeijam* (p. 227), é roubado por um castelhano.

O resultado é um rol de queixas, de críticas, de ameaças impotentes, das diferenças entre filhos e enteados, das travessuras à deriva, dos contos do burlador burado.

Fica, no entanto, um aviso que dá que pensar:

Mas crede qu'am de buscar
tantos modos d'apanhar
que, do grande até o menor,
todos querem esfolar
a pele do lavrador (p. 228).

No quadro propriamente hagiográfico, a serrana e o pastor, entre brincalhões e apoquentados, até ao corpo do mártir requerem ajuda para os males do seu rebanho:

Pois que vós com Deos estais,
encima no Ceo sagrado,
quero ver se a Deos rogays
que me nam morra o meu gado...
Oula! Inda vós impais! (p. 250).

Em cena, no começo do outro auto, um Representador que vem de *Camarate* (p. 59), desafia os bravos de Alfama para o vencerem em jogos e

paródias; toca, canta e dança; e não tem papas na língua para censurar quem o merece, em dia de Santo António.

Mais lá para diante, quando a fama do franciscano já está no seu auge, a briga entre marido e mulher atrasa o milagre da ressurreição do menino afogado.

António repreende e elucida.

Agora, se o casal se inteirou ou não dos respectivos deveres matrimoniais, é coisa sobre a qual nos não podemos pronunciar.

De novo a falar castelhano, o pastor do *Auto de Santiago*, mostra-se desconfiado e propenso a ilações apressadas. Confunde os peregrinos com ladrões de gado, acusa-os e injuria-os; afinal, a serrana esclarece-o e ele perde o jeito de brigão; até promete um *borrego* e um *requeson* (s. p.) à Virgem de Guadalupe.

Nos textos de D. Francisco da Costa, os vilões e camponeses percebem pouco de santidade.

Ora, como vimos, animam os grandes de Milão com o prazer da dança e da boa mesa (*Auto de Santo Agostinho*), ora com a sua ignorância sublinham o pasmo de todos nós perante os excessos inumanos de S. Francisco.

CONCLUSÃO

Merece a pena ler, reler e estudar o teatro hagiográfico pós-vicentino ²⁶.

Para auscultar a espiritualidade da época, para comprovar o interesse pelas histórias que comovem, ensinam e atemorizam; para disfrutar do compaheirismo entre o sério e o cómico, entre as modelações da linguagem, entre os versos à moda do povo e os versos à moda dos cultivados.

Para apreciar a génese, as transformações e os pontos de chegada de um relato ou de uma lenda.

Para fazer a ponte com a iconografia.

Para partir em busca de novos «clássicos».

Para os editar e tornar conhecidos.

Para os representar.

²⁶ Como é sabido, Gil Vicente não cultivou o teatro hagiográfico. Dele apenas nos ficou um incompleto *Auto de S. Martinho*, representado nas Caldas da Rainha, em 1504.

Francisco de Monzón e a «princesa cristã»

Maria de Lurdes Correia Fernandes *

A atenção crescente que às figuras do príncipe e do cortesão foi sendo dada ao longo do século XV e na primeira metade do século XVI pela tratadística moral e pedagógica europeia nem sempre foi acompanhada, compreensivelmente, por uma idêntica ou aproximada atenção, literariamente traduzida, pelo menos, em relação à princesa e à dama de corte. É certo que a mulher, especialmente a mulher nobre — donzela, casada ou viúva —, se tornou, por estes séculos, numa destinatária privilegiada de alguns tipos de textos, entre os quais ocuparam um lugar importante algumas obras de espiritualidade e textos educativos mais específicos, dos quais um dos mais sonantes é a *Institutio Fæminae Christianae* de Luis Vives¹. Mas, de um modo geral, as mensagens destes eram igualmente válidas para todas as mulheres, apesar de exigirem à princesa

* Universidade do Porto.

¹ Tivemos já a ocasião, em outros momentos, de chamar a atenção para este aspecto. Permitimo-nos remeter para os nossos estudos sobre «Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica», in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, Vol. V, Porto, 1989, pp. 73-90 e *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Porto, 1992 (dissert. de Doutoramento, policopiado), esp. pp. 162-232. Para uma visão global — acompanhada de bibliografia — dos tratados para a educação feminina no Renascimento, continua sendo um instrumento válido, embora, em alguns aspectos, discutível, a obra de Ruth Kelso, *Doctrine for the Lady of Renaissance*, Urbana, University of Illinois Press, 1956, especialmente pela bibliografia de textos que inclui no final da obra (pp. 326-462). Mais importante para o nosso ponto de vista é o artigo de Gabriella Zarri, «Note su la diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)», in *Libri, Idee e Sentimenti Religiosi nel Cinquecento Italiano* (3-5 aprile 1986), Ferrara, Edizione Panini, 1987, pp. 131-153, bem como a sua colectânea de estudos reunidos em *Le Sante Vive. Profezie di Corte e Devozione Femminile tra '400 e '600* (*Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*), Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

ou à grande senhora um maior protagonismo na sua interiorização e, consequentemente, na sua afirmação e divulgação. Naturalmente, os objectivos educativos — sobretudo no que dizia respeito aos aspectos relacionados com o comportamento moral e, em alguns casos, religioso — ditavam as linhas mestras dessas mensagens. E se é sabido que poucos foram muito além da recuperação e repetição, embora com intuitos de «actualização», de velhos tópicos, de velhas fórmulas ou da tentativa de fixação de modelos comportamentais, não será menos verdade que a insistência, a repetição, a reformulação e, logo, os novos prismas de abordagem obrigaram ou conduziram a alguns novos olhares sobre o lugar da mulher — num primeiro momento da mulher nobre, mas não só a de corte — na sociedade, ainda que, fundamentalmente, desde a perspectiva dos seus deveres familiares ou domésticos.

Mas é também neste contexto que a pesquisa da incidência do olhar, ainda que discreto, e do(s) debate(s) sobre as funções, a vários níveis — precisá-lo-emos mais adiante —, da princesa e da dama de corte poderá adquirir um significado importante ou interessante, até porque muitas das questões levantadas — ou re-colocadas — neste período em torno da alegada inferioridade (física, intelectual ou social) da mulher conduziram também à exaltação de algumas «claras» e «virtuosas» mulheres, entre as quais figuravam não só importantes figuras bíblicas ou da tradição clássica, mas também algumas mais «modernas», entre elas algumas princesas e grandes senhoras², propostas também como «exemplos» ou «espelhos» para todas as mulheres.

² Na Península Ibérica sobressaem não só algumas obras fundamentais do século XV — algumas delas na linha do *De Claribus Mulieribus* de Boccaccio —, como o *Triunfo de las Donas* (1443) de Juan Rodríguez del Padrón, o *Libro de las Virtuosas y Claras Mujeres* (1446) de D. Alvaro de Luna, o *Libro de las Mujeres Ilustres* (reinado de Juan II) de Alonso de Cartagena, o *Tratado en Defensa de las Virtuosas Mujeres* (reinado de Juan II) de Diego de Valera e, em certa medida, ainda o *Jardin de Nobles Doncellas* (c. 1468) de fray Martín de Córdoba, mas também alguns textos ou passagens de obras, sobretudo do século XVI, que exaltam não só figuras femininas clássicas e medievais, mas também princesas destes séculos, como se pode ver na *Institutio Foeminae Christianae* de Vives em relação à Rainha Isabel e suas filhas (especialmente cap. III); no *Carro de las Donas*, em relação a princesas e rainhas espanholas e portuguesas (Valladolid, 1542, Prologo a D. Catarina, especialmente fls. Aij-Aiij e Caps. LXII-LXIII e LXV-LXVII do Lib. II); ou ainda, mais tarde, na obra de Ruy Gonçalves, *Dos privilegios & praerogativas que ho genero feminino tem por direito comum & ordenações do Reyno mais que ho genero masculino* (Lisboa, João de Barreira, 1557), em relação a Isabel Católica e a D. Catarina (veja-se a recente edição fac-simile, com introdução de Maria Elisa L. da Costa, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992, especialmente pp. 8, 14, 16, 18, 29, etc.). Naturalmente, esse elogio está particularmente vincado no *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana* de Francisco Monzón, como adiante veremos.

Obviamente, não podemos esquecer os objectivos — e, logo, os contextos — que determinaram o modo como foram elaborados não só os textos, mas também o tratamento específico dos temas «femininos» em diferentes obras. Não podemos, por exemplo, ler ou interrogar do mesmo modo — seja-nos perdoada a afirmação óbvia, mas que nos parece pertinente lembrar neste contexto — uma obra como a *Institutio Foeminae Christianae* de Luis Vives e o Terceiro Livro de *Il Cortegiano* de B. Castiglione, apesar de ambas as obras se deverem a dois humanistas e de terem sido editadas, como é sabido, em datas muito próximas: só que em contextos e para públicos, inicialmente, pelo menos, bastante diferentes, tanto mais que, ao nível do próprio título das obras, se fazia uma diferenciação relativamente clara dos seus destinatários. E nem o facto de ambas terem sido traduzidas para castelhano por humanistas espanhóis e editadas em datas relativamente próximas (a primeira em 1528 e 1529 e a segunda em 1534) poderá permitir inferir, num primeiro momento, o mesmo tipo de público na Península Ibérica. No caso concreto de *Il Cortegiano*, só o conhecimento — traduzido em alguma leitura ou informação — da obra poderia dar conta da presença dos «temas femininos» na mesma.

Lembremos ainda, por outro lado, que, concretamente, *Il Terzo Libro de Il Cortegiano* (o texto que aqui nos importa salientar) foi, nos seus propósitos (pelo menos aparentemente), elaborado com vista à «formação» da «donna di palazzo»³. Mas, depois da enunciação de alguns princípios genéricos e de algumas regras básicas — nomeadamente alguns dos que foram propostos para o cortesão⁴ e de outros específicos para a dama⁵ — o debate, polarizado, sobretudo, pelo Magnifico Juliano e por Gaspar Pallavicino, rapidamente foi conduzido para os temas que vários outros textos europeus de décadas anteriores e do mesmo período vinham disputando: a discussão em torno das (in)capacidades intelectuais, físicas e sociais da mulher, nomeadamente da dama de corte, a par da consideração

³ B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano* (Introduzione di Amedeo Quondam e Note di Nicola Longo), Milano, Garzanti(4a), 1987, p. 264.

⁴ Essa foi a proposta de Gaspar Pallavicino, para quem «...le medesime regule che son date per lo cortegiano, servono ancor alla donna; perché così deve ella aver rispetto ai tempi e lochi ed osservar, per quanto comporta la sua imbecillità, tutti quegli altri modi di che tanto s'è ragionato, come il cortegiano» (*ibidem*, pp. 262-3).

⁵ A afirmação dessa especificidade coube, principalmente, ao Magnifico Juliano, o qual, embora reconhecendo que «alcune qualità siano comuni e così necessarie all'omo come alla donna», afirmou haver «alcun'altre che più si convengono alla donna che all'omo, ed alcune convenienti all'omo dalle quali essa deve in tutto esser aliena. Il medesimo dico degli esercizi del corpo; mas sopra tutto parmi che nei modi, maniere, parole, gesti e portamenti suoi, debba la donna essere molto dissimile dall'omo...» (*ibidem*, pp. 264-5).

das suas «virtudes» principais ⁶. Deste modo, e apesar da especificidade deste texto, o debate cultural dessas décadas em torno destes aspectos, conciliado, como é sabido, com as perspectivas neo-platónicas do amor, determinou as orientações fundamentais relativas ao comportamento da dama de corte, enquadrado, naturalmente, no modelo prévio do «perfeito cortesão».

Mas, para além deste «alto» exemplo — que tinha em vista um contexto cultural preciso e que se afirmaria, sobretudo, como um paradigma —, poucos são os textos, nomeadamente peninsulares (se não quisermos entrar no mundo ficcional das novelas de cavalaria), que nos oferecem informações ou leituras específicas sobre o comportamento — ou, melhor, sobre os modelos de comportamento específico — da princesa e da dama de corte. Aliás, interessam-nos aqui não tanto esses modelos de comportamento destas enquanto «mulheres», mas objectivados no viver quotidiano feminino na corte, ainda que traduzido, essencialmente, em imagens modelares deste. Não podemos esquecer ainda que as perspectivas doutrinárias sobre o lugar da mulher na família e, logo, na sociedade, mesmo na de corte — divulgadas, sobretudo, por humanistas e religiosos — foram ditando, nomeadamente na Península Ibérica, os modos como essas imagens modelares puderam ser construídas. A tradição doutrinária e literária que difundia a imagem modelar da submissão, do silêncio e, em particular, do «recolhimento» — nomeadamente no sentido físico — da mulher, particularmente das donzelas, não só não se extinguiu, como parece ter tido um novo fôlego, alimentado tanto com a releitura dos clássicos gregos e latinos, como também, senão principalmente, com textos que a longa Idade Média garantiu que fossem estando sempre presentes e aos quais a imprensa veio permitir uma mais ampla difusão. Um dos exemplos mais notáveis talvez seja o das *Epístolas* de S. Jerónimo — traduzidas para castelhano, editadas e reeditadas, principalmente, na primeira metade do século XVI ⁷ —, das quais salientamos, para esta

⁶ Para uma visão global da figura da «dona» em *Il Cortegiano*, veja-se G. Saccaro Battisti, «La donna, le donne nel Cortegiano», in *La Corte e il «Cortegiano», I — La scena del testo*, a cura di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 219-250; A. Chemello, «Donna di palazzo, moglie, cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento», in *La Corte e il «Cortegiano», II — Un modello europeo*, a cura di A. Prosperi, ed. cit., pp. 113-132; Marina Zancan, «La donna e il cerchio nel "Cortegiano" di B. Castiglione. Le funzioni del femminile nell'immagine di corte», in *Nel Cerchio della Luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, a cura di Marina Zancan, Venezia, Marsilio Editori, pp. 13-56.

⁷ *Epístolas de S. Hieronymo*, Valencia, en casa de Juan Jofre, 1520; *idem*, Valencia, por Juan Costilla, 1526; Sevilla, en casa de Juan Varela de Salamanca, 1532; s.l., s.i., 1537; Sevilla, imprenta de Juan Cromberger, 1537; Sevilha, 1541 e 1548 e, ainda, Burgos, 1554.

questão, a carta a Leta, completada com algumas das cartas a Furia, a Celantia e a outras matronas ⁸.

E é tendo em conta todos estes aspectos que nos parece especialmente importante e sugestivo o tratamento dado ao problema por Francisco de Monzón no seu *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana*, uma obra manuscrita, certamente anterior a 1544 ⁹, que foi elaborada pelo autor na sequência do seu *Libro Primero* — e também do *Libro Segundo*, que não teve a mesma sorte editorial do *Libro Primero - del Espejo del Principe Christiano*, dedicado a D. João III e editado pela primeira vez em 1544. Naquela obra, dedicada a D. Catarina, mulher de D. João III — a quem, pelos mesmos anos (em 1542), foi igualmente dedicada a edição de Valladolid do *Carro de las Donas* ¹⁰ —, e como o próprio título, em parte, indica, mais do que «formar» pretendeu orientar e apoiar a «princesa cristã» no exercício não tanto dos seus deveres familiares ou, eventualmente, conjugais, mas, sobretudo, dos deveres relacionados com o «governo» das damas de corte. Para tal, este autor não só acentuou as funções específicas da princesa ou rainha, mas também alguns aspectos mais directamente relacionados com o comportamento cortesão

⁸ Veja-se a edição bilingue das *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, B.A.C., 2 vols., 1962, especialmente *Ad Laetam, de institutione filiae* (vol. II, pp. 230-245) e *Ad Celantiam* (carta 148, *ibidem*, pp. 822-850); cfr., igualmente, cartas 22, 54 e 123 (respectivamente, a Eustóquio, a Furia e a Geruquia). A presença e a influência doutrinal de S. Jerónimo, acompanhada da de outros Padres, nomeadamente de S. Ambrósio, em relação ao ideal feminino da virgindade e, consequentemente, ao «recolhimento» feminino, ao longo dos séculos XVI e XVII, é facilmente verificável em muitos textos da época, como tentámos mostrar no nosso estudo sobre *Espejos, Cartas e Guias...*, *ob. cit.*, especialmente pp. 19-28, 177-190 e 604-611.

⁹ O manuscrito conserva-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e é o Ms. de Livraria N.º 616. Dele se ocupou Álvaro Terreiro no estudo sobre *Um pedagogo espanhol na corte portuguesa no século XVI: Francisco de Monzón e os seus tratados de educação de príncipes* (tese de doutoramento apresentada à Univ. de Salamanca, polic.), Salamanca, 1972. Sobre esta e outras obras de Monzón, cfr. Maria de Lurdes C. Fernandes, «Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião», in *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 3 (1991), pp. 39-70.

¹⁰ Esta obra é uma «tradução»/adaptação de *Lo Libre de les Dones* de Francesc Eiximenis, empreendida por um autor franciscano anónimo, ainda não identificado pelos estudiosos da obra, e que terá sido capelão de D. João III. Sobre a complexa questão da autoria do *Carro de las Donas* (Valladolid, 1542), veja-se, em particular, J. Meseguer Fernandez, O. F. M., «El traductor del “Carro de las Donas”, de Francisco Eiximenis, familiar y biógrafo de Adriano VI», in *Hispania*, LXXV (1959), pp. 230-240 e David Viera, «Un estudio textual del “Carro de las Donas”, adaptación del “Libre de les Dones”», in *Estudios Franciscanos*, 77 (1976), pp. 153-180, especialmente pp. 155-159. É curioso notar ainda que, mais tarde, em 1557, também Ruy Gonçalves dedicou a D. Catarina a sua obra *Dos privilegios e praerogativas que o genero feminino tem...* (*ob. cit. supra*, n.º 2). As dedicatórias destas três obras sobre temáticas «femininas» parecem indicar alguma sensibilidade particular da rainha D. Catarina em relação às mesmas.

das damas. Por isso, esta obra — de que se conhece, até ao momento, apenas o *Libro Primero* — coloca, de um modo bastante «moderno», alguns problemas importantes relacionados com as atribuições e as atitudes das princesas e das damas de corte, sobretudo porque não só pretende legitimar (ou, até, favorecer e justificar) um «poder» específico da rainha ou da princesa, mas também porque não partilha inteiramente da visão pessimista — facto mais importante por se tratar de um catedrático de teologia — que, por essas décadas ainda, fazia, muitas vezes, coincidir as imagens da vida de corte com as das «misérias dos cortesãos» ou que pugnava pelo «menosprezo de corte».

Além disso, sendo apresentada a obra como um «espelho» — logo, como um modelo exemplar do comportamento e das atitudes da «princesa cristã»¹¹ —, procura, como o próprio título o pretende indicar, conciliar o modelo mais vasto da «mulher cristã» (que obras anteriores, nomeadamente a de Luis Vives, haviam reelaborado) com o da princesa e/ou da dama de corte que não deveria necessitar de negar as suas funções sociais e cortesãs para agir como mulher cristã: precisamente, uma dimensão que não fora explorada, como, aliás, se compreende, por Baltasar Castiglione. Deste modo — tentaremos mostrá-lo —, não está em causa, nesta obra, a formação da «dama de palácio» enquanto «complemento» feminino do «cortesão», mas a relação da princesa tanto com o rei como, sobretudo, com as suas damas, num equilíbrio ou numa complementaridade de que deveria resultar um proveito não só para a «honestidade» da vida de corte, mas também para toda a «República dellas»¹².

Mas a escolha da área semântica do «espelho» — que conciliava o conceito socrático com o da *institutio* latina, como o provam outros textos peninsulares editados pelos mesmos anos¹³ — não impediu uma focalização relativamente — ou assumidamente — polémica no que diz respeito a vários dos temas e aspectos tratados. Em primeiro lugar porque, diri-

¹¹ Monzón, elegendo D. Catarina como «espelho» para «todas las Reynas y princesas» (prologo primero, fl. 2v.) e desejando «formar y instituir una perfecta princesa christiana» (prologo tercero, fl. 9), socorreu-se também dos exemplos «de algunas pocas illustres y virtuosas», mas «gentiles», para que «conozcan las mugeres christianas quanta mayor obligacion tienen pera ser virtuosas: pues tienen mas singulares dechados de que aprender: y mas sabiduria y lumbré para saber obrar virtudes...» (prologo segundo, fl. 6).

¹² Argumentou, para tal, que «no conviene a valerosos principes meterse en sus officios dellas sino que este cargo se ha de dexar como propio alas Reynas y princesas...» (fl. 32), sugerindo que o rei «a ella le cometa sus vezes y poder para hazer qualesquiera ordenaciones y pregmaticas que viere ser necesarias para su honesto y virtuoso vivir de ellas», a fim de que «cada vna haga lo que pertenesce a su estado: de manera que resulte vna perfecta Republica de todas ellas...» (fl. 39v.)

¹³ Cf. Maria de Lurdes C. Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias...*, ob. cit., especialmente pp. 32-67.

gindo-se à «princesa cristã» (espelhada, antes de mais, em D. Catarina), reivindicou para ela o exercício de um poder que, não sendo propriamente autónomo, poderia revelar-se particularmente eficaz em algumas circunstâncias; em segundo lugar, porque aceitou olhar a vida de corte — nesta obra, desde a perspectiva «feminina» ou do comportamento da princesa e das damas — enquanto realidade sujeita a regras próprias, ainda que «controláveis» ou adaptáveis a alguns princípios da moral cristã. E é neste sentido que a sua proposta do reconhecimento, pelo rei, do exercício do poder ou da influência da rainha ou princesa no âmbito da fixação de algumas regras para o viver cortesão e para o comportamento moral feminino a fim de que «todas juntas resulten y se hagan vna perfecta y muy concertada Republica de todas las mugeres de un Reyno»¹⁴ se revela mais sugestivo.

Naturalmente, o exercício desse poder seria, ele próprio, sujeito a algumas regras básicas, a primeira das quais sendo a «autorização» régia para tal, acompanhada de permanente vigilância, nomeadamente para garantir a aptidão da rainha — que deveria ter as suas próprias, mas também «aprovadas», conselheiras¹⁵ — para o exercício desse poder. Mas, verificadas as condições essenciais, «tal princesa con tales conseieras» seria «sufficientissima para hazer las leyes que al estado de las mugeres pertenescrien» e, também, «muy bastante para Regir y gobernar toda la Republica y monarchia de ellas», já que estaria, como é óbvio, mais apta para «saber y entender en sus negocios y tratos»¹⁶. Monzón foi mesmo mais longe, não só ao confessar ser o seu «intento (...) provar que es iusto y conviniente que la princesa sea legisladora y gobernadora de las mugeres de su Reyno y señorío...», mas também ao propor que o rei «a ella le cometa sus vezes y poder para hazer qualesquiera ordenaciones leyes y pregmaticas: que viere ser necesarias para su honesto y virtuoso vivir de ellas...»¹⁷. Essas leis diriam respeito não só às «cousas que tocan a su honestidad officios y manera de vivir», mas também aos «galanes y honestos trages que les conviene segun la diversidad de sus personas...» e à «castidad y fama dellas»¹⁸.

¹⁴ *Libro Primero... Princesa Christiana*, fl. 32.

¹⁵ *Ibidem*, fl. 38: «Nosotros no afirmamos que es bien que todas las mugeres gobiernen, ni que todas son habiles para gobernar, sino dezimos que es bien que las poderosas sabias y desapasionadas princesas rijan a su Republica de mugeres con el conseio y parescer de matronas ancianas y sabias, y que por el se hagan las leyes y ordenaciones por donde todas se han de regir...».

¹⁶ *Ibidem*, fl. 39r. e v.

¹⁷ *Ibidem*, fl. 31 e 39v.

¹⁸ *Ibidem*, fl. 32.

Deste modo, se Monzón tentava provar a razão de ser ou, até, a importância de se reconhecer à rainha ou princesa o exercício de um poder próprio, também não deixou de delimitar, compreensivelmente, o espaço de autoridade da mesma, por forma a não chocar com o poder e a autoridade do príncipe, antes a complementá-lo e a apoiá-lo, tornando-o, portanto, mais eficaz no que dizia respeito ao controle do «mundo feminino».

Efectivamente, a autoridade — que deveria, em certos casos, ser também legisladora ¹⁹ — da princesa tinha também uma finalidade imediata que não só a firmação de um princípio geral: por um lado, mantê-la ocupada (uma obsessão presente também em vários outros textos da época) sem lhe diminuir a sua dignidade real e, por outro, dar às mulheres em geral e às damas em particular a impressão de uma protecção directa. A justificação do autor é bastante clara: «...avisar a los hombres que por estrecharles la libertad y quitarles su poder suelen acontecer muchos daños y desastres, los quales segun mi parescer se estorvarian y evitarian: si la Reyna toviesse la Republica de sus mugeres gobernada sobre si: porque de esta manera todas vivirian contentas: de pensar que tenian señora que mirasse por ellas: y que no las dexaria maltratar: y vivirian sobre aviso de no pecar...» ²⁰.

Estava, naturalmente, pressuposta — ou deveria ser previamente verificada, como dissemos, a «sabedoria», a «prudencia», a «graça», o «valor», a «honestidade», a «doctrina y sancto zelo de regir» e todas as «otras virtudes que en vna princesa christiana se pueden desear», bem como a escolha criteriosa das suas «conselheiras» — à semelhança, aliás, do que deveria suceder com o príncipe, como também mostrou Monzón no *Libro Segundo del Espejo del Principe Christiano* ²¹. Por isso, não deixou de enunciar as qualidades essenciais da «conselheira» da princesa que, além de ser de «linage ilustre» e de «virtudes esclarescidas», devia caracterizar-se também pela «castidad y honestidad», pelo «encerramiento y recogimiento», pela «caridad y limosna», pelo «conseio en los negocios arduos», pelo «animo en las adversidades», pelo «zelo y devocion a las cosas sagradas», pela «leccion en la sagrada escriptura», pelo «amor a los

¹⁹ Não só afirmou ser conveniente — embora dentro de certos limites — «que se le de a la Reyna autoridad de hazer leyes...» (fl. 33v.), como discutiu os diferentes argumentos que acentuavam os «inconvenientes» de as mulheres fazerem leis, propondo ele próprio «la manera que se deua tener en ordenarlas» (fls. 33v.-40).

²⁰ *Ibidem*, fl.37.

²¹ O *Libro Segundo del Espejo del Principe Christiano*, até recentemente desconhecido, conserva-se manuscrito no A.N.T.T., Ms. de Livraria N.º 618. A escolha e características do conselheiro do príncipe dedica Monzón, nesta obra, 7 capítulos (cap. 12 a 18, fls. 55 a 75).

principes y señores...»²² — qualidades que sendo, no essencial, as mesmas que se exigiam ao conselheiro do príncipe, incluíam aspectos mais especificamente «femininos», nomeadamente o «encerramiento y recogimiento» considerados essenciais para a «boa fama» de todas as mulheres e, em particular, para as nobres.

Mas a reflexão em torno do comportamento moral e social da princesa e, sobretudo, da dama de corte é, nesta obra — e poucas o terão feito de modo idêntico — bastante específico, incidindo sobre questões, muitas delas polémicas, ao tempo, que se reportavam a situações mais ou menos concretas e que, não deixando de partir de alguns dos aspectos relacionados com problemas mais teóricos, desde os ideais de «formosura» até ao conceito neo-platónico do amor, e de se apoiar em exemplos clássicos e bíblicos, tão ao gosto dos humanistas, tentaram resolver problemas mais imediatos que iam desde a cor e a forma dos cabelos, das pinturas do rosto, dos perfumes e trajos até ao modo de dançar e aos temas de conversação nas festas e saraus²³.

Claro que o autor — que nesta altura ainda usava o título de «catedrático de theologia na unversidade de Coimbra», o qual já não figuraria em textos seus posteriores a 1544 — não ignorava, muito pelo contrário, tanto os debates como, em especial, as perspectivas moralizantes, quando não muito cépticas, em relação a estes aspectos da vida social na corte que muitos consideravam dever ser incluídos, como dissemos, entre as «misérias dos cortesãos». Mas Francisco de Monzón tinha, concretamente, em relação à corte de D. João III, pontos de vista muito favoráveis, talvez ditados pela visível e assumida gratidão pessoal em relação ao monarca português e à rainha D. Catarina que, em vários momentos, o terão favorecido claramente²⁴. De qualquer modo, Monzón parece ter feito um esforço para conciliar aspectos doutrinários e moralizantes veiculados pela tratadística anterior e da época com as exigências práticas — e muito arreigadas pelo uso — do viver quotidiano da corte. Ele próprio o confessou ao reconhecer que «por mas predicadores que

²² *Libro Primero... Princesa*, fls. 38v. e 39r.

²³ Destes aspectos se ocupa uma boa parte da obra, em particular desde o capítulo sexto do terceiro tratado até ao fim do tratado sexto. Ousando tratar destes problemas específicos, Monzón teve consciência do terreno delicado, especialmente para um catedrático de teologia, em que se movia. Contudo, não temeu polémicas, antes parece ter querido enfrentá-las, afirmando a necessidade de «escribir los daños y utilidades que de la hermosura se rescrescen, para que huyendo de lo perjudicial se siga lo que fuere licito y estudioso...» (fl. 53v.). Particularmente sugestiva é a sua justificação do tratamento «de la propiedad y color de los cabellos, pues que tanto caudal hazen las mugeres dellos para parescer hermosas, y por esta causa se movieron a dezir mal dellos los que lo dixeran de la hermosura...» (fl. 65v.).

²⁴ Cfr. Maria de Lurdes C. Fernandes, «Francisco de Monzón...», *art. cit.*

quisiesen estorvar los seraos con sus predicaciones: que no harian alguna impresion: por estar tan arraigada esta costumbre en las cortes de los principes christianos»²⁵; por isso lhe pareceu «ser maior cordura y mas provecho para las animas: demostrar como en estos seraos y fiestas no ay de si pecado: sino lo acomieten las dañadas intenciones de las personas que los exercitan...» e também por isso afirmou ser necessário que «los principes christianos velen para que en estos seraos no se cometa ninguna deshonestidad: ni de ellos se recresca alguna deshonra a alguna muger principal...»²⁶.

A questão fundamental estava, para este autor, no estabelecimento de regras que, não negando o interesse, os significados e a função da vida de corte, antes os reafirmando, assegurassem a «honestidade» da mesma, o que passava pela garantia da «boa fama» de todas as damas, quer fossem donzelas, casadas ou viúvas. Deste modo, afirmar-se-ia o prestígio da vida cortesã destruindo a imagem de «fronteira do pecado» com que muitos a vinham identificando. Por isso se opôs Monzón aos que viam nas danças e na conversação na corte um meio para «vrdir», entre homens e mulheres, «malos recabdos», argumentando que «si esta causa abastase: tambien podrian condenar yr a la iglesia: y ir a Romerias: porque alli se suelen vrdir y aun cometer muchos adulterios»²⁷. Mas, justamente, para destruir essa imagem e assegurar a referida «honestidade», não seriam suficientes princípios gerais válidos para múltiplas situações e, no fundo, comuns a todos os grupos sociais e profissionais, mas regras mais precisas para o comportamento na corte, tando de homens como de mulheres, embora, respeitando as características e objectivos deste «espelho de princesa cristã», mais directamente dirigidos às atitudes femininas, particularmente das donzelas, nas festas, nos saraos, na conversação, nas cortesias... — o que passava por questões tão variadas como a forma de vestir e de se

²⁵ *Libro Primero... Princesa Christiana*, f. 152v. Neste aspecto - como em vários outros - Monzón mostra-se muito mais «tolerante» do que muitos dos seus contemporâneos, nomeadamente Luis Vives que, na sua *Institutio Foeminae Christianae* (*Instrucción de la Muger Christiana*, na tradução de Juan Justiniano), tecera duras críticas ao gosto pelas danças e cantares (e não só aos livros «lascivos»), nomeadamente quando criticou «...los livianos animos delas donzellas, como son bayles, cantares y otras cosas desta calidad vanas, ineptas y sin fruto» (ed. de Zamora, 1539, fl. viij v.), ou quando se referiu às conversas das donzelas, sugerindo que «ninguna dellas trayga nuevas de danças ni combites de fiestas, ni galas, ni trajes, ni de disposiciones de hombres...» (ibid., fl. xxxiiij v.) e, sobretudo, quando tratou, concretamente, no cap. quinze do mesmo Livro Primeiro, «De las fiestas y combites» (*ibidem*, fls. liij-lvij).

²⁶ *Libro Primero... Princesa Christiana*, fl. 152v.

²⁷ *Ibidem*, fl. 152.

adornar (e, também neste aspecto, a princesa e a dama não podiam ser confundidas com as outras mulheres)²⁸ e pelo modo de exercitar o «amor», tanto no seu sentido neo-platónico como, mesmo, mais «real», traduzido nos modos como o «galan» podia servir a sua dama e nas situações em que a dama podia, ou não, aceitar esse «serviço».

Em relação a este aspecto, os pontos de vista assumidos por Monzón afiguram-se-nos particularmente interessantes. Resumindo, e simplificando também, as teorias neo-platónicas do amor, Monzón quis privilegiar os aspectos mais práticos do «exercício» desse amor, insistindo — como tantas outras vozes do seu tempo — não só nas vantagens do «amor virtuoso» e nos perigos vários do «amor carnal y vicioso»²⁹, mas também no modo e nos limites do mesmo. Assim, excluindo liminarmente os casados (homens e mulheres) das manifestações públicas desse amor ou, até, da participação secreta em alguns dos seus jogos³⁰, Monzón quis, sobretudo, realçar as vantagens do «amor virtuoso» entre os mancebos e donzelas: «...amen aquellas mugeres sus yguales con quien tenga esperanza de casar: para que su amor los encendera a que obren virtudes por ser amados por ellas: y a refrenarse de obrar algun vicio: por no ensuziar su fama...». Além disso, «este amor los movera a ser affables y bien criados: y a que hagan a todos cortesia por mas hinchados que sean: y les inclinara a ser galanes y polidos por parescer bien a quien aman...»³¹.

Deste modo, o amor «virtuoso» mostrar-se-ia um auxiliar precioso das «virtudes» cortesãs que as décadas seguintes tanto valorizariam e, ao mesmo tempo, podiam contribuir para o casamento de muitas donzelas que, desprovidas de formosura ou de «fazenda», podiam cativar futuros maridos através dos dotes interiores revelados na conversação, nas danças,

²⁸ Afirma Monzon que «conviene alas reinas y princesas vestirse rica y galanamente guardando el medio de la razon y virtud, porque las preciosas vestiduras (dize quintiliano) que añade magestad y authoridad alas personas de dignidad y assi es razon que las traiga la princesa para que sea reuerenciada y acatada de los suios, que suelen preciarse los subditos de los ricos trajes de los señores y estimarlos por ellos...» (fl. 105v., subl. nosso), o que reafirma mais adiante (fl. 113v-114.).

²⁹ *Ibidem*, fl. 152v. e ss.

³⁰ Fá-lo em vários momentos, em particular no cap. sétimo do tratado sexto, quando estabelece as «regras» do «serviço» amoroso: «...se vn hombre casado diere muestra que tiene amor cupidineo a vna donzella o casada que no sea su muger, o algun hombre mancebo de alguna muger casada, que le vayan el principe y princesa a la mano, estorvandole sus conversaciones y recaudos todo lo mas que pudieren...» (*ibidem*, fl. 163r. e v., sublinhado nosso).

³¹ *Ibidem*, fl. 160r. e v.).

nas suas atitudes várias...³² — uma proposta que não se encontra facilmente em outros textos da época³³.

Obviamente, a dama devia reunir previamente alguns requisitos fundamentais: ser de «noble y generosa linage»³⁴, não ter nunca tido qualquer «nota de ynfamia» — porque «no se puede jamas alimpiar la que vna vez es maculada desta emulacion»³⁵ —, «saber con arte y ayre dançar»³⁶, ser «ataviada y galana»³⁷. Só depois de reunidos estes requisitos poderia a dama desenvolver as suas capacidades individuais, manifestando-as, sobretudo, na conversação em saraos e festas, criando uma «fama» que a valorizasse aos olhos de todos: «sea tenida por discreta: sabia: graciosa. avisada: aguda: y prudente: y virtuosa»³⁸. Mas, para conseguir e manter esta «fama» — e, como acentua o autor, «mientras mas noble y generosa es vna muger: tanta mayor obligacion tiene para ser casta y virtuosa y honesta»³⁹ — não só nunca poderia tocar os limites que social e moralmente lhe eram impostos, como também necessitaria cultivar um modo de estar e de conversar, com homens e com mulheres, que contribuisse para lhe granjear valor e respeito⁴⁰, logo, também para o prestígio da vida de corte.

³² Considerou mesmo que seria «...vna honesta manera, para que las mugeres de alto y noble sangre que no tenían tan crescidos dotes como sus illustres personas merescian se pudiesen casar con hombres que de su conversacion y del conoscymiento de su valor y virtudes se aficionasen a amarlas y a demandarlas en casamiento...», uma vez que considerou serem os «seraos» momentos «adonde con honesta y graciosa conversacion se comunican los galanes nobles de su corte y casa con las damas de la Reina y princesa, que suelen ser del mas illustre linage del Reyno y entre ellas aconesce aver muchas a quien falta tan crescido dote como es necesario para casar...» (*ibidem*, fl. 150v.-151v.).

³³ Um dos textos mais editados na época, a *Institutio Foeminae Christianae* de Vives, advoga, precisamente, o contrário, tendo em vista um público mais diversificado: «...yo no querria que en palacio o en otra parte adonde ay gente las mugeres se apartassen por los rincones a hablar con hombres» (*Instrucción...*, ed. cit., fl.1j); além disso, considerou este humanista que «...no esta bien ni es conueniente que la donzella desee marido o alomenos si tuuiere este desseo no deue darlo a sentir a nadie...» (fl. lxxv v.).

³⁴ *Libro Primero... Princesa Christiana*, fl. 170.

³⁵ *Ibidem*, fl. 170v. Monzón havia já dito, mais atrás, a propósito dos excessivos «atavios», que a infamia «es llaga que nunca se cura» e que «la muger que vna vez fuere infamada jamas la torno a tener buena por mas virtuosamente que viuiere» (fl. 95).

³⁶ *Ibidem*, fl. 171. Lembra que tal só se consegue, com alguma perfeição, «por vso y doctrina», uma vez que «no sabra la cuenta de los passos y contenencias sino se lo enseñan...» (*ibidem*).

³⁷ *Ibidem*, fl. 172.

³⁸ *Ibidem*, fl. 173.

³⁹ *Ibidem*, fl. 174.

⁴⁰ Por isso a aconselhou o autor a ser «avisada» nas conversas, nunca dizendo qualquer «palabra deshonestas» (fl. 173), a «ser graciosa en sus palabras...» (fl. 174), ser «avisada y sabya en las respuestas que diere» (fl. 175), «ordenar juegos graciosos...» (fl. 175v.) e, principalmente, ter arte e prudência ao «aceptar servidores» e «dar favores», por forma a evitar qualquer sombra de «deshonestidade» (fls. 176-178).

Assim se compreende que o autor exija e espere da rainha uma particular vigilância — traduzida em diversas regras ⁴¹ e muitas cautelas e providências ⁴² —, para que nos jogos de amor e galanteria, nas dansas, nas conversações cortesãs ⁴³, enfim, no comportamento e na fama das suas damas, fosse assegurada não só a «honestidade» de cada uma delas, mas também a imagem e a fama de toda a corte. Assim legitimaria, «cristãmente», as manifestações sociais do viver cortesão, abrindo uma via que, mais tarde, o «humanismo devoto» — cujo mentor passa por ser S. Francisco de Sales — viria a desenvolver.

⁴¹ De facto, Monzón não esqueceu o lugar determinante da rainha ou princesa, pelo que deu grande ênfase à «prouidencia y auiso que conuiene a la princesa tener en estes seraos...»(fl. 178), propondo mesmo algumas «ordenaciones» que garantissem a «honestidade» das conversas e a «castidade» e «boa fama» das donzelas, ordenações que ela deveria, a todo o custo, fazer respeitar (fls. 180 e ss.).

⁴² Uma delas seria garantir «que esten mezcladas con las damas aquellas matronas honradas, de quien tengan los hombres verguença y acatamiento»(fl. 181) e não as deixar receber «recaubdos» de ninguém, «porque son tantos los ardiles de los hombres que las desean, que todo corrompen: servidoras, porteros, y a todas las personas que pueden conversar con ellas...»(fl. 179v.). Estava, naturalmente, em causa a garantia da «castidade». Por isso explicou Monzón que «como las cosas de la castidad pertenescan mas a la Reyna que no al Rey, a ella conberna proveer y velar sobre las cosas que puedan robar la honestidad de las mugeres de su Reyno, principalmente a las nobles y damas que tiene en en su servicio, poniendoles guardas sufficientissimas que velen sobre ellas...» (fl. 178v.).

⁴³ Deste modo, Monzón exige à rainha uma presença ou, pelo menos, uma vigilância que lhe permita «conduzir» ou orientar as «conversações cortesãs», como seriam «algunos honestos y apazibles exercicios, porque ocupados los ingenios en hazerlos y exercitarlos bien no gastan el tiempo en osciosidades y en palabras vanas y perjudiciales», ou seja, «algun deleitable juego o agradable razonamiento» (fl. 181r. e v.), falar de «algunas cosas agradables al oydo, haziendo algunos juegos que suelen jugar de manos o de boca», nomeadamente «alguna historia o fabula apazible con que huelguen los presentes...», de que, aliás, dá alguns exemplos (fls. 182 e ss.). Curiosa — especialmente para a época — é a sua exclusão de conversas sobre «cosas de devocion ni contemplaciones» por não as considerar «convenientes para semejantes propositos», porque «estas engendran fastio a las personas que no son espirituales, por estar embevecidos en las cosas temporales y mundanas y aun en la Yglesia y en tiempos dedicados para el culto y servicio no gustan de oyrlas: que hara en aquellos lugares y tiempos que solo estan deputados para cevar sus ojos y contentar sus oydos de cosas vanas y apazibles»(fl. 181v.). Completa a explicação dizendo que «para destraher los animos sin pesadumbre para que la vanidad no les sea perjudicial conviene tratarse materia apazible: que si fuere grave de mucha doctrina y devota rescibiran hastio y amargandoles huyran de oyrlas...» (*ibidem*, sublinhado nosso) — logo, seriam menos «controláveis» as suas conversas e atitudes...

Entre o convento e a corte: algumas reflexões em torno da obra poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria

Isabel Morujão *

Foi sobretudo com o avançar do século XVI que as relações entre os conventos femininos e a corte começaram a ganhar uma certa relevância, no quadro de uma homogeneidade cultural, da qual, durante alguns séculos, e particularmente nas centúrias de XVII e XVIII, não se podem dissociar. Esta relação — mais acentuada, sem dúvida, nos meios urbanos do que nos meios rurais ¹ — não foi, de modo algum, unilateral, mesmo apesar da vocação de interioridade e das exigências da vida de clausura, que nos poderiam induzir em contrário. No plano literário — que nos interessa especialmente — esse intercâmbio foi particularmente produtivo, como o confirma todo um acervo de textos literários (de maior ou menor mérito) que as antologias do século XVIII e já algumas do século XVII se apressaram a recolher.

A especificidade desta produção literária feminina conventual não se esgota na filiação a um estilo, a um género ou a uma corrente de devoção

* Universidade do Porto. Bolseira do INIC.

¹ Apesar de tudo, encontram-se nos meios rurais, ou talvez, melhor dizendo, não citadinos, alguns testemunhos fortes dessas relações, pelo menos estabelecidas individualmente (ver a «Carta do D.ºr Sucarelo escrita a hua' freira de S. Bento do Porto em que lhe da nouas do exercito do Alentejo», fl. 103 v. do Mss. Livraria n.º 241 do A.N.T.T. ou o caso de D. Feliciano Maria de Milão, em cuja correspondência se verifica uma grande cultura literária). Nas cidades afastadas da corte, encontramos, por exemplo, no Porto, uma Madre Leocádia, que manteve regular correspondência com a Rainha D. Luísa Francisca e que também poetou, inserindo-se a sua produção, curiosamente, na caterva de escritos sebastianistas de cariz visionário, que na época pulularam.

ou piedade. Pelo contrário, os textos que o tempo deixou entrar na história — e talvez, se calhar, aqueles que a contingência das circunstâncias não permitiu que assim acontecesse — atestam uma inegável variedade, dentro da qual se inscreve também o filão tão explorado nos séculos XVII e XVIII da poesia laudatória e de circunstância. Não é de estranhar, por isso, que uma significativa parte do corpus poético conhecido de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria se inscreva nesta tradição. Mas interroga-nos o facto de que apenas uma certa parcela da sua actividade literária evidencie marcas específicas de uma enunciação conventual.

O percurso histórico dos conventos femininos portugueses, bem à semelhança do que se passava com a vizinha Espanha, sempre conheceu uma difícil conciliação entre as exigências do fervor e da clausura e um forte apelo do século. Por isso, a compreensão da vida conventual feminina, bem como da literatura aí produzida, torna-se fundamental para a reconstituição desta interacção e do pano de fundo mental, cultural e religioso, em que se movimentou a sociedade do Antigo Regime.

Foi Soror Tomásia Caetana de Santa Maria religiosa professa de Santo Agostinho, no Convento de Santa Cruz de Vila-Viçosa, onde fez profissão solene a 15 de Outubro de 1732. Nasceu em Lisboa, a 7 de Março de 1719, filha de Manuel de Mira Valadão e de D. Josefa Maria. Não constituindo esta poetisa um exemplo directo da produção conventual inserida no ambiente de corte, o seu estudo justifica-se contudo plenamente, no âmbito deste Colóquio, não só porque a generalidade da sua produção se dirige a entidades da corte, sobretudo a membros da Família Real, como também porque Vila-Viçosa, apesar de distante da corte, manteve com esta relações algo privilegiadas, pelo facto da Família de Vila-Viçosa se ter transformado, com D. João IV, na Família Real. Acrescente-se ainda que a obra de Soror Tomásia Caetana constitui um dos últimos legados impressos da produção poética conventual feminina do século XVIII. Para além disso, a sua obra surge-nos, efectivamente, de algum modo particularizada, no contexto da produção literária da altura, e o seu estudo impõe-se, não tanto pela qualidade literária, mas sobretudo por esta obra constituir, de alguma maneira, um marco, numa realidade poética específica, que parece esvair-se com o avançar do século.

O inventário das obras poéticas desta autora não ultrapassa as 23 composições conhecidas, recolhidas, na sua maior parte, nas miscelâneas impressas da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e nos ficheiros da Real Mesa Censória do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, embora existam também algumas na Biblioteca Nacional de Lisboa e na Biblioteca da Ajuda. A ocorrência de mais do que um original para a mesma composição impressa sugere, de algum modo, uma relativa difusão desta autora, na sociedade da altura.

Neste trabalho, o estudo e a reflexão em torno da obra poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria e dos meios usados na sua difusão serão pontos de partida para o entendimento da prática e da circulação de certa literatura produzida no âmbito dos conventos e mosteiros femininos, à luz das relações culturais que ligavam o convento à corte. Tomar-se-ão como directrizes desta linha de acção, primeiramente, o estudo dos elementos paratextuais da obra de Soror Tomásia Caetana e, seguidamente, a análise dos conteúdos e formas de que se reveste a sua produção literária, para assim tentar situar a autora, ainda que de forma necessariamente incompleta, dados os limites de um trabalho como este, no contexto da tradição poética conventual feminina impressa dos séculos XVII e XVIII.

Ao publicar um dos seus mais recentes trabalhos dedicado à paratextualidade, como área de extenso aproveitamento dentro da transtextualidade, Gérard Genette apresenta um precioso contributo e um fundamental instrumento de trabalho para todo aquele que lida com o fenómeno cultural através do livro. Referimo-nos, claro, a *Seuils*, editado pela Seuils, em 1987.

De facto, a atenção às práticas de discurso concentradas em torno de um texto pode torná-las plenamente significativas, sobretudo pelo que elas podem revelar, como indicadores que são de uma certa pragmática de acção sobre o público, em determinada época. Está ainda por fazer — pelo menos para o contexto português — um estudo das implicações sócio-culturais de todo o aparato editorial da Idade Moderna. O estudioso desta época sabe, no entanto, que a ordenação dos elementos identificadores de uma obra e que de algum modo determinavam a sua recepção, obedecia, normalmente, aos seguintes critérios: título (que, no caso da literatura de circunstância, continha referências a assuntos ou entidades, por si sós justificadores do interesse e da adesão pública); ocasião da publicação; autor; descrição do autor (cargo, estado ou filiação); nome de quem dava à estampa e sua descrição; editor; local e data de edição. Estes elementos, graficamente dispostos num jogo de esbatidos e carregados, maiúsculas e minúsculas, construíam um dispositivo de rápida apreensão, que facilmente orientava os leitores para os elementos que os deveriam interessar.

A apresentação impressa das obras de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria não constitui novidade, relativamente a este ritual de impressão acima descrito, inserindo-se numa linha de continuidade, relativamente às obras de autores seus contemporâneos e, sobretudo, em relação à difusão impressa de obras de autoras religiosas. Mas há, na apresentação a público da obra desta religiosa, regularidades significativas que convém destacar e sobre as quais nos iremos deter.

Se o paratexto, «sob todas as suas formas, é um discurso fundamentalmente heterónimo, auxiliar, votado ao serviço de outra coisa que constitui a sua razão de ser e que é o texto»², é lícito pensar-se que a funcionalidade deste paratexto se pode estender também do texto ao contexto, permitindo entrever, no significativo mas também algo constrangido funcionamento dos elementos apresentadores do texto, alguma coisa do jogo de forças que se esconde por detrás de uma aparentemente simples edição de textos. No nosso caso concreto, a atenção ao paratexto envolvente das obras de Soror Tomásia Caetana permitirá levantar o véu das relações existentes entre uma certa literatura conventual de produção feminina e a sua difusão no ambiente social da corte, contribuindo assim, ainda que de modo isolado e fragmentário, para um seu balanço.

Estas informações em torno do texto de Soror Tomásia Caetana apresentam, como se disse, aspectos recorrentes. E um dos aspectos que mais ressaltam, nesse índice de recorrências, é o facto de ser «seu Pai, Manoel de Mira Valadão, cirurgião reconhecido nesta Corte», como é referido nas folhas de rosto das obras desta autora, quem, invariavelmente, apresenta o pedido de impressão no cartório da Real Mesa Censória e custeia as edições. Parece, de facto, ser esta figura com algum renome na corte, Manoel de Mira Valadão, quem se torna em grande parte responsável pelo conhecimento e recepção da obra desta religiosa.

Entre os conventos femininos e a corte circulou, sobretudo entre os séculos XVI e XVIII, muita informação, correspondência³ e literatura. Mas, se nas crónicas conventuais, nas biografias de religiosas, nos prólogos ao leitor ou nos títulos de algumas composições esparsas, nos chegam, muitas vezes, informações sobre a requisição que a sociedade fazia da produção de determinada religiosa ou sobre o interesse que punha na sua publicação, nada se conhece, nesse sentido, relativamente à obra de Soror Tomásia Caetana. Parece, no entanto, indiscutível que o aparato editorial que envolve a publicação das obras desta autora ostenta um símbolo de qualidade através da sua filiação, o que de algum modo deveria funcionar como um salvo conduto para a sua difusão na corte. Para a maior parte das composições conhecidas, todo o paratexto parece voltado para a

² Gérard Genette — *Seuils*, Paris, Seuils, 1987, p. 16.

³ Apenas a título ilustrativo deste tipo de intercâmbios, veja-se, por exemplo, a *Carta de Soror Maria da Cruz a pedir novidades acerca da dor de garganta do Duque de Cadaval*, datada de 31 de Agosto de 1668: «(...) a penna con que pasei hontem por não ter hordem de mandar saber de V. Ex.^a por cuya saude se fasem neste conuento as deuidas deprecaçoens nosso Snôr as oiça e conseda a V. Ex.^a...» (in PORT. 24 [Papeis varios], fl. 158 do Fundo Português da Biblioteca Nacional de Paris). Ou a *Carta de João IV a Madre Micaela Margarida de Santa Anna*, datada de 3 de Novembro de 1656, onde pede as suas orações e agradece as orações, aquando da sua doença (in PORT. 34 [Papeis de la D. Luiza], fl.94 do mesmo fundo da Biblioteca Nacional de Paris).

obtenção da permissão de circular, patente nas sucessivas dedicatórias e oferecimentos das suas obras, que Tomásia Caetana dirige a várias personalidades insígnies, de influência civil ou eclesiástica, como Rodrigo de Oliveira Braga, Familiar do Santo Ofício, D. Maria Próspera de Menezes ou a Sereníssima Senhora Princesa de Portugal e Brasis e para a ostentação desse símbolo de qualidade que era a sua ascendência honrada e reconhecida na sociedade de corte (símbolo esse que, no caso de publicações de outros autores, consistia na referência a ascendências nobres, por exemplo), bem como, diga-se, o estado de religiosa da autora.

Normalmente, eram os méritos literários que, juntamente com os méritos de santidade (autêntica ou fingida), prevaleciam, na requisição e recepção que a corte fazia da produção literária das religiosas. Esse critério está bem patente nos preliminares de certas obras e no teor das considerações tecidas, por exemplo, nas licenças da Mesa e do Paço que as acompanhavam. As vozes da clausura usufruíam de larga consideração, apesar de, muitas vezes, nos enunciados produzidos por religiosas, não haver, pelo menos de forma visível, marcas de uma enunciação conventual⁴. Parece-nos, no entanto, que, no caso de Soror Tomásia Caetana, existia uma vontade expressa de produzir para a corte, alimentada ou não por seu Pai, e independentemente de uma prévia solicitação, da qual, como já se disse, não temos testemunhos⁵. Julgamos ser este um proce-

⁴ É errado pensar-se que os conventos femininos, como locais de criação literária, restringiam as suas produções às áreas temáticas religiosas (devocionais ou místicas). A experiência confirma que tal produção sempre oscilou entre o filão profano e uma vertente religiosa, sendo até às vezes difícil discernir as influências da poesia profana sobre a religiosa e vice-versa. De qualquer modo, mesmo apesar desta bifurcação a nível da tipologia poética conventual feminina, sempre a produção devota ressaltou sobremaneira nas iniciativas editoriais do século XVII e primeiros anos do século XVIII. Aliás, é sobretudo nos testemunhos manuscritos que nos apercebemos da vitalidade desse filão profano de inspiração secular, o que, de certo modo, reforça a ideia já desenvolvida com Roger Chartier de que «não existe nenhum texto fora do suporte que o dá a ler, que não há compreensão de uma escrita, qualquer que ela seja, que não dependa das formas através das quais ela chega ao seu leitor.» Esta circunscrição do profano ao manuscrito poderá de algum modo indiciar o que a sociedade destes séculos esperava da produção poética de uma religiosa.

⁵ Há, no entanto, uma dedicatória de Soror Tomásia Caetana a D. Maria Próspera de Menezes, na composição *Sentidas Expressões de hum peito magoado na morte do Eminentíssimo Senhor D. Thomaz de Almeyda Cardeal Patriarcha primeiro de Lisboa*, Lisboa, na Officina de Bernardo António de Oliveira, 1764, onde a religiosa apela para a frequente leitura que D. Maria Próspera de Menezes fazia das suas obras, no sentido de lhe solicitar protecção para a publicação do poema em questão: «Lembrada da grande mercê, e honra, que devo ao generoso animo de V.S., sendo tão benigna em dar attenção ás minhas toscas prendas, procurando-as por gosto, ou divertimento; quero agora, se não agradecida, devedora buscar o seu illustre amparo, para que sirva de asylo a estas rasteiras demonstrações da minha magoa:». Conhecemos, deste modo, o apreço de que a autora usufruia, junto de D. Maria de Menezes. Mantém-se, no entanto, a ignorância de qualquer solicitação do exercício poético de Soror Tomásia Caetana, por parte desta Senhora.

dimento pouco comum às dimensões assumidas por este tipo de literatura, no contexto da tradição da poesia conventual feminina impressa. À escala das produções que apenas conheceram uma difusão manuscrita, conhecem-se evidentemente algumas manifestações desta necessidade de extravasar os limites de uma difusão meramente conventual. Todavia, à escala das produções que atingiram uma difusão impressa, os exemplos confirmam, geralmente, a publicação por iniciativa de um confessor, de um religioso amigo e entendido ou da comunidade de religiosas na qual determinada autora vivia. É o caso, por exemplo, de Soror Violante do Céu e, já no século XVIII, de Soror Maria do Céu e de Soror Madalena da Glória. Ressalvam-se, claro, os casos em que a grande fama literária de uma religiosa justifica, a partir de certa altura, a sua participação em preliminares de obras de outros autores e em outros tipos de iniciativas editoriais. E também o caso das publicações celebrativas, em torno da recondução de certa religiosa ao cargo de abadessa, escritã, etc., que congregavam algumas composições de religiosas ⁶ desconhecidas ou que, pelo menos hoje, se desconhece quem foram.

A obra de Soror Tomásia Caetana, não só pela temática versada e pela qualidade formal, como por outros elementos do paratexto com que se apresenta e que analisaremos de seguida, não parece pertencer a esse panorama. De facto, a generalidade das composições religiosas femininas que conheceram uma difusão impressa teve, por detrás da iniciativa editorial que lhes deu corpo, uma vontade alheia, as mais das vezes, às próprias autoras. Por isso, é raro encontrarmos, no seu paratexto editorial, as dedicatórias e oferecimentos que encontramos nalgumas edições das obras de Soror Tomásia Caetana. Se a grande maioria das suas composições é dedicada a N.ª S.ª da Conceição ou do Rosário, as *Saudosas Expressões de hum reverente e obsequioso affecto na sensível morte do Desembargador Luís Borges de Carvalho* e as *Sentidas Expressões de hum peito magoado na morte do Eminentissimo Senhor D. Thomaz de Almeyda Cardeal Patriarcha primeiro de Lisboa*, dedicadas, respectivamente, a Rodrigo de Oliveira Braga Familiar do Santo Officio e a D. Maria Próspera de Menezes apresentam a anteceder-lhes dois textos de considerável importância,

⁶ No *Parnaso Festivo Em Aplauso da Eleição da Preclarissima Senhora D. Maria Isabel Gorgel do Amaral, na Dignidade e Cargo de Abadessa do Real Mosteiro de Santa Maria de Almozer*, Lisboa, Na Officina Joaquiniana da Música, Anno de M.DCC.XXXII, aparecem composições de D. Helena Josefa Caetana. Também na obra *Em Applauso da Illustrissima Senhora D. Antonia Margarida Branco de Santa Clara, sendo eleita Abadessa do Mosteiro de Santa Anna*, folha avulsa, s.d. e sem editor, aparecem composições de D. Leonor Theresa Henriques. Seriam, na realidade, religiosas estas «amantes» ou «humildes súbditas» dessas Abadessas, como assim se assinam?

pela inovação que introduzem no paratexto editorial da poesia religiosa feminina portuguesa.

Na realidade, à excepção da pequenina obra do século XVII que Soror Cecília do Espírito Santo dedica ela mesma ao muito Reverendo Padre Frei Jerónimo de Jesus, Religioso da Ordem da Santíssima Trindade, tanto no século XVII como no século XVIII, o endossar de dedicatórias solícitas era geralmente assumido pelo responsável da publicação e não pela «religiosa autora». Com o avançar do século XVIII e, sobretudo, a partir da substituição do Tribunal do Santo Ofício pela Real Mesa Censória, órgão em certas matérias mais severo e implacável que o seu antecessor, a necessidade de obter o aval dos censores justificou o recurso mais constante à protecção assegurada por certas personalidades bem conceituadas. Por isso proliferam, mesmo no domínio da edição de obras religiosas, a dedicatória e o oferecimento, tão frequentes na produção secular, sobretudo na época clássica. Contudo, e como dizíamos, para a generalidade da produção religiosa conventual feminina, tais textos não tinham as religiosas como dedicadoras. Vejam-se, por exemplo, os grandes paradigmas deste tipo de composição que foram, pelo menos até cerca de 1750, Soror Maria do Céu e Soror Madalena da Glória. A humildade, mesmo no domínio da publicação, tornava-se assim algo que extrapolava do convento para o século ⁷.

No caso da obra de Soror Tomásia Caetana, poder-se-á avançar que o assumir da dedicatória pela própria autora parece apontar para um progressivo esvanecimento dos rituais de edição de obras oriundas dos conventos e para uma pelo menos aparente autonomização dessa produção, aproximando-se, nesse aspecto, dos procedimentos da literatura secular. Constituindo a lisonja ao dedicatário um topos indissociável da função semântica e pragmática das dedicatórias, note-se, todavia, que o oferecimento da obra de Soror Cecília do Espírito Santo a Frei Jerónimo de

⁷ De entre a vastíssima produção literária de Soror Maria do Céu, uma larga franja dirige-se a algumas entidades de corte, com quem trocou assídua correspondência. Todavia, o endossar das dedicatórias nas suas produções impressas, mesmo quando dirigido a personalidades oriundas da nobreza, não é da responsabilidade da Madre. Veja-se, por exemplo, o *Rosário dos Atributos Divinos conforme os nomes que se dão a Deus na Sagrada Escritura*, Lisboa, Off. Joaquiniana da Música, dedicado «á Illustrissima, e Excelentissima Senhora D. Leonor de Noronha IV Condessa de Val-de-Reys Senhora da Póvoa, e de Meadas por Bernardo Frz. Gayo», onde ocorre a seguinte dedicatória:

«Illustrissima, e Excelentissima Senhora

Este pequeno volume, q. tem tão dilatado, como infinito assunto, para sahir a luz publica na forma do costume procura protecção (...).

Aos pés de V. Excellencia

Bernardo Frz. Gayo»

Jesus⁸ se processa em moldes mais religiosos do que em Soror Tomásia Caetana, talvez porque a sua obra se inscreve numa dimensão religiosa que as obras que Soror Tomásia Caetana faz anteceder de tais dedicatórias não partilham. Assim, o discurso utilizado por esta religiosa perfilha marcas de uma enunciação secular, como se vê no seguinte extracto da sua dedicatória a Rodrigo de Oliveira Braga: « Seria o meu atrevimento de Icaro o precipício, se quizesse que os abatidos rasgos da minha penna voassem em as ligeiras azas da fama, sem ter certa a protecção de hum animoso Mecenas, que alentos lhe comunicasse».

As *Expressoens de hum devoto arrependimento á imagem de Christo Crucificado*, uma das suas composições iniciais, é curiosamente uma das poucas que não apresenta, na folha de rosto, a referência ao cirurgião da corte. Será sempre de natureza especulativa qualquer avanço, relativamente à omissão da figura de Manoel de Mira Valadão, no paratexto desta obra. Mas é possível constatar que se trata de um texto onde Soror Tomásia Caetana parece arrepender-se das suas produções de carácter profano e propõe emendar-se dessa forma desvirtuada de Esposa de Cristo, substituindo os louvores do mundo pelos louvores a Deus:

«Lograr do mudo os louvores
a vontade só queria,
a sementidos objectos
consagrando idolatrias.

⁸ *Colloquios com Christo Crucificado de hum peccador arrependido*, compostos pela Madre Soror Cecilia do Espirito Santo, Religiosa de S. Francisco, professa em o Convento das Chagas de Villa-Viçosa, Lisboa, na Officina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Officio, Anno 1688.

Desta obra, saliente-se o seguinte excerto da referida dedicatória: «(...) & pois Vossa Paternidade buscou com tanta ancia a Christo na Religião, busca hoje Christo a Vossa Paternidade, para amparar as finesas, que nestes Colloquios se referem. He certo, que todos os que escrevem, buscão em os sugeitos grandes, sombra que amparem as obras que compoz o seu engenho; eu busco em Vossa Paternidade Sol, que dê lustre a estes desvelos, que emprendeo a minha devoção. E posto que a obra he piquena na quantidade, he na qualidade grande, porque comprehende sentimentos de hũa Alma á vista das penas de seu Creador, & contém arrependimentos de culpas, lavadas já em o Sangue de Christo; & como conheço em Vossa Paternidade sua muita piedade, & devoção, esta me moveo a buscar nella, arrimo a esta piedosa obra, para que com seu favor tenha lusimentos, quando por minha perca a estimação. Receba Vossa Paternidade estes colloquios, que lhe dedica o meu affecto, para que o seu patrocínio lhe dê azas com que voe felizmente pelo mundo; & assim ficará Christo mais venerado, a devoção de Vossa Paternidade mais applaudida, & meu agradecimento mais conhecido. Deos guarde a pessoa de Vossa Paternidade, para lhe fazer muitos serviços.

Oradora de Vossa Paternidade

Soror Cecilia do Espirito Santo».

(...) Só cuidava em publicar
palavras tão desabridas,
que nas vozes, que explicava,
mil offensas repetia.

(...) Pay amante, Esposo amado,
sempre perversa vivia,
na clausura, Esposa ingrata,
no mundo, tyranna filha.

(...) Agora para escrever
farei do meu sangue tinta;
porque dentro no meu peito
tenha penna, e escrivantina.»

Curioso é notar como o conteúdo e propósitos desta composição, datada de 1743, serão anulados por toda uma profusa produção posterior de carácter profano, que vai até 1767, profundamente laudatória e claramente ao serviço do poder instituído. Perante tal facto e face à recorrente figura do Pai como responsável da publicação das obras de Soror Tomásia Caetana, é possível pensar-se que será Mira Valadão o grande impulsor quer da actividade poética da filha, quer da sua difusão. É até de aventar a hipótese de que seria ele a indicar-lhe alguns dos eventos sobre os quais deveria escrever. Nesse sentido, ficam-nos dúvidas, relativamente aos propósitos de publicação das obras. Tratar-se-ia de um Pai que, orgulhoso da sua filha religiosa, difunde as suas produções, ou — hipótese mais provável — de um Pai que, aproveitando a inclinação para a poesia da sua filha religiosa e a consideração que as produções de autoria conventual gozavam junto da sociedade da altura, lança mão deste recurso para dourar a sua própria imagem e obter, deste modo, para si próprio maior prestígio na corte? Em qualquer dos casos, parece provável um certo aproveitamento da origem conventual destas composições e do impacto que normalmente tinham na corte, para a construção de uma certa imagem, junto da sociedade da altura. É de notar também que, acreditarmos na informação contida nesta composição — o que de certo modo obriga à constatação de que, no contexto deste tipo de produção o discurso literário assume necessariamente uma forma de comportamento especial, que o liberta grandemente das suas referências internas — Soror Tomásia Caetana terá produzido bastante antes de 1743, mas só conseguimos seguir-lhe o rasto poético até 1739 e unicamente através de uma só composição.

As referências elogiosas feitas à autora, que nos chegam nas Licenças da Mesa, do Paço e do Ordinário, parecem apontar para uma pelo

menos razoável consideração desta autora, nos meios de corte: «Canta como Cisne soberano, quando morre para o mundo», diz Rodrigo de Oliveira Braga, Familiar do Santo Offício. Também Frei Xavier dos Santos da Fonseca, na licença do Ordinário, que acompanha a composição *Dezafogo da Pena mais sentida, dedicado á Virgem Santissima da Conceição da mesma Villa*, Lisboa, Na Officina de Pedro Ferreira Impressor da Rainha, 1759, afirma: «Se hum Soneto feito com perfeição importa tanto, como hum grande Poema feito com arte, (...) não perderá a Madre Thomasia Caetana de Santa Maria por esta obra o justo conceito, porque se tem feito Credora por outros escritos a ser comprehendida entre o numero das pessoas eruditas do seu sexo.»

É necessário todavia pesar, nestas informações, aquilo que é tributo pago à escola do elogio mútuo e aos lugares comuns dos rituais editoriais da altura, sobretudo quando se constata que a prática poética de Soror Tomásia Caetana se desenvolve e se apresenta em moldes que parecem sugerir uma existência nos limites de uma certa mediania. De facto, parece significativo que os sonetos que ocorrem, no final de grande parte das suas composições em louvor da autora, sejam, na sua maioria, anónimos ou então de autorias que não resistiram ao avanço da história. Veja-se, por exemplo, o caso de António Corrêa Vianna, que Inocêncio Francisco da Silva⁹ qualifica de «versejador medíocre, que (...) hoje se acha totalmente ignorado, e confundido na turba immensa dos que por aquelle tempo publicaram composições avulsas de prosa e verso, em circumstancias de regozijos e tristezas publicas, de que se formaram numerosas collecções, que ainda alguns curiosos conservam», ou Caetano Francisco Xavier de Zuniga, que desconhecemos quem era. E é de toda a pertinência, para o estabelecimento da correcta ou mais aproximada compreensão da dimensão da obra de Soror Tomásia Caetana, levar em conta que, nas suas composições, glosa sonetos de autores que não chegaram a passar à história. Veja-se o soneto de Francisco da Cruz Pereira da Silva, e Campos, que também desconhecemos quem seja, por

⁹ *Dicionário Bibliográfico Português. Estudos de Inocêncio Francisco da Silva. Aplicáveis a Portugal e ao Brasil*, 20 tomos, Lisboa, Na Imprensa Nacional, 1858, p. 116.

Apesar de tudo, será conveniente não esquecer que a apreciação de Inocêncio F. Silva se encontra desfasada, relativamente ao tempo de A. Correia Viana. Efectivamente, se, do ponto de vista poético, as suas composições não encontram, posteriormente, ecos na sensibilidade pública, não descuremos o facto de que essas produções se inseriam plenamente no gosto literário da época, que não só as recebia com agrado, como as incentivava. Diga-se ainda, em abono deste autor, que é à sua sensibilidade literária e ao seu zelo que se deve grande parte das miscelâneas e recolhas poéticas de alguns dos talentos mais representativos do seu tempo, que só assim puderam chegar até nós. Vejam-se as inúmeras colectâneas da sua autoria, existentes, por exemplo, na Biblioteca do Palácio da Ajuda.

ela glosado na composição *Ultimas Expressoens de Portugal, na sentidissima morte da Augustissima Rainha a Senhora D. Marianna de Austria*.

Relativamente ao conteúdo das composições de Soror Tomásia Caetana, não é de estranhar, como já se disse, que uma larga parcela da sua obra se inscreva no filão da literatura de circunstância, as mais das vezes laudatória. Por toda a Europa e particularmente em Portugal, prolifera este tipo de discurso, que se estende aos mais diversos sub-géneros literários. Mas, se na generalidade dos poetas do mundo, esta poesia de dívida e de circunstância não suscita qualquer estranheza, pois, quer do ponto de vista da produção, quer do da recepção, os critérios de gosto se cruzam com estratégias de poder(es), a produção literária conventual, escapando muitas vezes a estes envolvimento, pela inerência da sua vocação devocional e intimista, não deixa por isso de ceder às estratégias da relação, não existindo muitas vezes, entre ela e a literatura secular, pontos de clivagem suficientemente marcados. Aliás, à excepção do romance *Expressoens de hum devoto arrependimento á imagem de Christo Crucificado*, todas as suas composições cultivam o soneto e a décima glosados, em tudo conformes à tradição secular de certames e poesia celebrativa, tão ao gosto da época. O próprio facto de glosar composições de corte, sem lhes conceder qualquer dimensão religiosa ou moral, sugere uma cedência às estratégias e códigos poéticos dessa mesma corte.

Se, desde finais do século XVI, se sente, na poesia religiosa feminina, um percurso poético onde é notória uma preocupação devocional e catequética, não é também menos verdade que, em muitos momentos, com o avançar do século XVII, o render de homenagens e a poesia de circunstância ressaltam sobremaneira no conjunto desta produção, que atinge expoentes máximos no século XVIII. É que os objectivos doutrinários de expansão e confirmação da fé não poderiam fechar-se aos códigos estéticos e poéticos da corte, onde muitas religiosas haviam formado ou formavam a sua sensibilidade artística¹⁰. Para além disso, a necessidade de sobrevivência dos conventos e a dependência de muitos deles da Casa Real — como é o caso do Real Convento de Vila Viçosa, onde Soror Tomásia Caetana professou — determinaram fortemente este tipo de vínculos. Nalguns casos, a assídua frequência dos conventos femininos por membros da Família Real chegou mesmo a suscitar legislações reais, relativamente ao comportamento do séquito da rainha, quando esta perma-

¹⁰ A alucinante quantidade de textos enviados a religiosas pelos poetas do século, particularmente da corte, exemplifica alguns dos meios pelos quais se processou essa formação literária.

ncia por uns tempos no convento ¹¹. Toda esta comunicação pessoal alargava-se, também, a uma comunicação literária, de que, por exemplo, já em pleno século XVIII, as cartas de Soror Maria do Céu à Duquesa de Medinacelli são o testemunho.

No percurso da literatura conventual feminina portuguesa, parecem, assim, desenhar-se uma linha de evolução, que, na segunda metade do século XVIII, inicia um movimento de aparente recessão. Aliás, se os séculos XVI e XVII, tão parcos nas suas iniciativas editoriais, deram à estampa obras de religiosas de cariz fortemente devocional e piedoso — basta pensar-se no *Parnaso Lusitano* de Soror Violante do Céu ou numa Bernarda Ferreira de Lacerda, que, mesmo não sendo religiosa, viu publicada a sua obra de cariz francamente devoto — a escassez de publicações desta natureza, nas religiosas de um século XVIII mais tardio, permitirá avançar algumas conclusões ¹², sobretudo se levarmos em consideração que a sociedade do século XVIII desenvolveu uma política inflacionária de publicações, que deixou chegar até nós mesmo as composições mais medíocres, enquanto a centúria anterior possivelmente terá deixado perder muita da sua mais característica produção literária conventual feminina ¹³.

¹¹ As «Réponses à diverses questions sur le droit que peuvent avoir la reine et d'autres personnages de pénétrer dans un couvent de femmes cloîtrées. En latin.», manuscrito existente no Fundo Português da Biblioteca Nacional de Paris, com a cota 28-151.º, fl. 240-243v, atesta a dependência de alguns conventos femininos da Casa Real. A este propósito, cite-se ainda o manuscrito existente no mesmo fundo da Biblioteca Nacional de Paris, com a cota PORT. 32, fl. 296 (cópia), onde se afirma o seguinte:

«S. Mag.de q. Ds g.de foi servido rezolver que quando a Rainha nossa Snr.ª for aos Conventos de Freyras não entrem com Sua Mg.de na clauzura mais que as pessoas seguintes.

Os Officiaes da sua Caza e o Capitaõ da Guarda; os quaes dentro da clauzura estarão na prezença de S. Mg.de, ou em algu'a parte publica do Convento vizinha do lugar em que s. Mag.de assistir, sem que se separe, nem andem pello Convento.

Que os Fidalgos que acompanharem a V. Mg.de haõ de entrar, e sahir nos Conventos em acto continuado de acompanharem'eto, sem que entrem prº que sua Mag.de; nem despois de haver entrado sua Mag.de....».

As relações entre a Corte e os Conventos femininos aparecem, deste modo, bem definidas, quanto à sua frequência e assiduidade.

¹² Esse movimento de recessão não significa que, esporadicamente, não se registem composições impressas de religiosas, versando temas de devoção. As *Cantigas devotas, em obsequio do nascimento do glorioso precursor S. João Baptista, Escrita para mayor gloria do mesmo Santo Por huma Religiosa sua minima serva, e grande devota*, Lisboa, Officina da Viuva de Ignacio Nogueira Xisto, 1767, confirmam a existência dessas vozes dispersas. Mas esta necessidade de escrever para maior glória ou aumento da devoção de um santo não poderá significar também, de alguma maneira, o decréscimo de um movimento, anteriormente tão generalizado?

¹³ Veja-se, por exemplo, o caso de D. Antónia de S. Caetano ou de Antónia da Trindade ou, sobretudo, o caso de Dona Brites de Sousa, religiosa do Real Mosteiro Cisterciense de Celas, que compôs um livro da Paixão, que Frei Luís de Sousa levou do Cartório do Mosteiro, para mandar imprimir, sem sucesso, e que entretanto se perdeu. A recuperação de toda esta poesia e o seu estudo é objecto da nossa dissertação de Doutoramento.

O desaparecimento de Soror Maria do Céu e de Soror Madalena da Glória — ambas religiosas franciscanas do mesmo Convento de Nossa Senhora da Esperança de Lisboa e ambas nascidas ainda durante o século XVII e por esse facto herdeiras mais directas da forte espiritualidade que então se vivia - parece ter dado lugar a um temporário esmorecimento da tradição devocional e piedosa, no âmbito da literatura produzida nos conventos femininos. O testemunho que hoje nos chega da obra de Soror Tomásia Caetana poderá indicar esse caminho de dissolução, relativamente ao apogeu devocional da centúria anterior, apesar de algumas produções de Tomásia Caetana retomarem um filão religioso. Mas a generalidade da sua obra indica uma clara preferência pelos temas e conteúdos do século, constituindo a sua produção uma certa redução da prática poética religiosa a um exercício métrico. Aliás, o exagero dos atributos com que se dirigia às entidades da corte a quem queria render homenagem ter-lhe-á até provavelmente valido a supressão de, pelo menos, uma das suas composições, intitulada *Armonias do affecto e clauzulas da obrigação expressadas na gloria dos felicissimos, Annos de Ser.mo Snor Dom Jozê Principe da Beyra cumprindo outo em o dia 21 de Agosto do corrente anno de 1769*, que seu Pai entregara no Cartório da Real Mesa Censória e que não obteve o aval dos censores. Infelizmente, perdeu-se a censura que foi feita a esta obra, sabendo-se apenas que foi suprimida a 7 de Agosto de 1769. Mas o conhecimento do teor de outras censuras permite-nos avançar a hipótese de que terá sido o grande encarecimento feito à pessoa do Príncipe da Beira, utilizando encómios mais próprios da grandeza de Deus do que de um homem, que justificou a interdição. Citem-se, por exemplo, os versos seguintes: «Já nasceu, já se vio, ja resplendece/ este regio Planeta matutino,/ taõ brilhante que bem se não conhece/ o seu grande esplendor, por peregrino:» ou «Ilustrai, pois sois Sol, com claridade,/ iluminai o mundo com grandeza;» ou ainda «Por decreto de Deos omnipotente/ nos concedeu o Ceo esta Luz pura,/ nascendo como Estrela a mais luzente, enchendo ao Reyno todo de ventura».

Nalguns momentos do render de homenagem pública, em que a poesia de circunstância ressalta sobremaneira dos objectivos inerentes à produção poética desta autora, é curioso verificar uma espécie de contaminação discursiva, pela qual as marcas de um discurso de natureza mística se plasmam em referências ao amor profano e assim se adaptam às exigências do século. Os sonetos que escreveu à *Illustrissima, e Excellentissima Senhora D. Ignez Josefa de Mello, Filha dos Illustrissimos e Excellentissimos Senhores D. Francisco de Mello; e D. Isabel Josefa Breiner e Menezes Sendo despozada com seu Primo o Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Conde das Galveas, Na chegada que fez da Corte de Lisboa à de Villa-viçosa*, folha avulsa, s.l. e s.d. exemplificam parti-

cularmente esta contaminação, pois, nalguns segmentos, o vocabulário utilizado e os conteúdos expressos poderiam gerar, se tomados isoladamente do contexto do restante soneto, uma ambiguidade de leitura, que permitiria simultaneamente a remissão para o estado de casada ou para o de religiosa:

«Lograi pois com ventura duplicada
Os extremos do amor, e da fineza
Com que sempre sereis do Espozo amada.»

Não estamos longe da linguagem utilizada pela autora, num seu romance religioso, intitulado *Expressoens de hum devoto arrependimento á imagem de Christo Crucificado, que se venera no Convento de santa Cruz de Villa Viçosa*; e offerecido á Immaculada, e sempre Virg. S.N. da Conceição da mesma villa, Lisboa, na Officina Alvarens, 1743, onde se dirige a Cristo, em termos semelhantes:

«Quizeste-me por Esposa,
deste-me a mão por insignia
de me querer premiar
com a gloria mais subida.
Recebi-vos, he verdade:
mas ay que a fraqueza minha
converteo o amor em odio,
transformou o affecto em ira.
Faltei-vos á fé de amante,
ultrajei-vos, prenda rica,
quando por vós com excesso
fui para Esposa elegida.»

A mesma contaminação acontece também com a décima em louvor de um Desembargador (obra cuja folha de rosto se perdeu), iniciada por «Quem vai ao Rio, e à Bahia», onde o louvor, em certos momentos, assume expressões de um louvor a Jesus:

«Quizera, Senhor, louvarvos
Quanto confesso devervos,
Mas será escurecervos
Não saber bem exaltarvos;»

Apesar da contaminação cada vez maior da corrente poética do século sobre a produção poética nos conventos femininos, a origem con-

ventual das produções, mais ainda do que o seu conteúdo (que progressivamente se vinha tornando mais profano), parece continuar a obter grande credibilidade, nos circuitos sociais da corte, onde se difundia, a julgar pelos ecos de recepção das obras desta religiosa. O soneto anônimo «em louvor da descrissima Autora», que ocorre no final da referida composição suprimida, indicia de algum modo esta conclusão: «Mas quando lhe animais tanto a ventura,/ mais lhe estendeis da augusta vida o prazo.// Pois logra em existencias que segura,/ mais que a fé nos dictames do Parnazo,/ a verdade nas vozes da Clauzura.» Ou ainda, num outro soneto de Caetano Francisco Xavier de Zuniga em louvor da mesma religiosa: «Suspenda a Corte seu clamor ardente/ Nos applausos do Principe nascido,/ Que outro som muito mais esclarecido/ Os decanta sonòra, e docemente./(...) Para acclamar o bem, que o Reyno goza,/ Em tudo o que faltar á voz humana/ Suppra a vossa, que sois de Christo Espoza» (in *Jubilos Festivos...*). E se algumas folhas avulsas contendo composições da autora poderão apontar para uma circulação nos limites de uma certa clandestinidade, a difusão das restantes obras, a cargo de Impressoras como a de Pedro Ferreira Impressor da Rainha — que é a que atinge maior frequência, no total das obras impressas de Tomásia Caetana —, aponta para um certo ascendente da sua poesia na corte de então, seja essa supremacia decorrente da sua qualidade de religiosa ou da sua qualidade de filha de Manoel de Myra Valadam.

As folhas avulsas versam temáticas de algum modo laterais à qualidade de religiosa da autora. Leia-se, por exemplo, a composição *em aplauso da Senhora Cecilia Roza de Aguiar, Primeira Dama da Casa de Opera do Bairro Alto ou o Soneto em louvor da Senhora Lucrecia Batini no dia do seu benefício*, folhas avulsas s.l. e s.d., que parecem aproximar-se do tipo de difusão de cordel, tão praticada na época, e apenas assinadas pelas iniciais S.T.C. de S.M., único elemento identificador da autora. Por isso não têm apostado o nome de Manoel de Myra Valadam. E é provável que também por isso tenham circulado em esferas sociais diferentes.

Em Soror Tomásia Caetana, uma grande parte da sua produção literária não parece estabelecer qualquer clivagem com o discurso poético de cariz profano. Se nas composições que apenas conheceram uma circulação manuscrita é visível e até frequente, ao longo dos séculos XVII e XVIII, uma certa desenvoltura das religiosas na poesia de carácter profano, o movimento editorial desses mesmos séculos sempre procurou valorizar preferentemente a produção de natureza religiosa e ou moral, que se pretendia talvez mais condigna com o estado de religiosas de suas autoras. Por isso, o fundo poético de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria oferece certas particularidades, no âmbito dessa produção poética

conventual feminina de difusão impressa. Pelo menos seis das suas composições nada contêm de marcas de uma enunciação conventual, sendo em tudo semelhantes aos discursos laudatórios que a corte sempre produziu, em circunstâncias várias de regozijo e luto. Aliás, nestas mesmas composições da autora, são mais notórias as influências dos códigos poéticos de corte, concretizadas nas referências pagãs a Apolo, Atropos, Lísia, Parcas, que convivem sem constrangimento, com Céu, Deus, Maria, etc. Em muitas composições religiosas da centúria anterior, esta convivência sincrética foi bastante comum, mesmo na generalidade da poesia europeia. Nas Licenças do Santo Ofício, havia até, frequentemente, o cuidado de explicar que essa terminologia pagã constituía mero recurso expressivo, próprio da especificidade do discurso poético e que em nada ofendia ou colocava em causa os preceitos da fé cristã.

Noutras composições dirigidas à Família Real — e para lá dos louvores tecidos — Soror Tomásia Caetana de Santa Maria parece desvendar à corte uma relação, abençoada, entre a coroa portuguesa e os desígnios e promessas de Deus. Deste modo, alguns dos seus poemas aparentam ganhar, consciente ou inconscientemente, uma dimensão política, pela qual se divulga e se faz acreditar a ascendência divina do poder régio. Veja-se, por exemplo, o poema *Júbilos Festivos de Portugal*, onde afirma:

«A palavra de Deos não tem falencia,
E pelo mesmo Deos foy prometido,
Que havia dilatar a descendencia
Dos Reys de Portugal, isto he sabido;
Neste favor Divino, a Providencia
decretou este Principe nascido,
Nelle segura Deos com mão piedosa
Em Portugal a Coroa Magestoza.
Hum Reyno, que por Deos foy nomeado....»

A oferta que faz de cinco das suas composições a Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa, tornada padroeira de Portugal com D. João IV, atesta também a corrente de culto e de devoção à Imaculada Conceição, que se estende, julgamos, à população civil, deste modo expressando o sentimento geral de um povo.

Dentro da área da poesia religiosa de inspiração devota, cuja tradição, como dissemos, nos parece esmorecer, pela segunda metade do século XVIII, Soror Tomásia Caetana publica *Expressoens de hum devoto arrependimento á imagem de Christo Crucificado*, em 1743, e, sobretudo, o *Despertador Quotidiano...*, em 1758, talvez a mais conseguida das suas

obras, em cujo Proémio, muito devoto, se vislumbra a vitalidade da devoção às chagas de Cristo:

«Ouve a Jesus, que se inflama
No Patyblo por teu bem,
E por quantas feridas tem,
Por tantas bocas te chama.
Seu sangue vertido clama,
Prompto o perdam para nós;
Ouve o já menos ferós,
Gosta de Christo a pureza,
Vê de JESUS a fineza
Escuta de Deos a vòs.»

Nesta composição, pede a Deus o alívio dos pecadores, por Ele castigados, segundo a visão da autora, no terramoto de 1755. Trata-se de uma advertência aos homens, relativamente à fragilidade e efemeridade da sua existência, suscitada pela destruição ocasionada pelo terramoto, e que recupera um tópico simultaneamente seiscentista e cristão:

« De que serve no mundo a vaã riqueza,
se he sombra, vaidade, pó, loucura?
Em que se pode já fazer firmeza,
se nem a terra he firme, nem segura!
Quem apresso fizer de tal grandeza,
Quem por ella ser santo não procura,
Saiba que castigo foy forsozo,
E creya que este excesso he dolorozo.»

É sobretudo aqui que se podem vislumbrar ainda vectores de uma tradição interventiva junto da corte, que ressalta, várias vezes, ao longo da história literária conventual feminina.

Se as obras de Soror Tomásia Caetana não registam uma qualidade literária que a façam merecedora do epíteto de «Águia de Portugal, e Décima Musa de Espanha», que fora dado, no século XVII, a Soror Violante do Céu, por D. Leonardo de S. José, o rigor métrico evidenciado não a desmerece, sobretudo no conjunto da invasão poética que teve lugar no século XVIII.

De acordo com o que nos é dado conhecer da obra poética da religiosa Soror Tomásia Caetana de Santa Maria e levando em certa consideração o percurso que, até à sua altura, vinha sendo percorrido pela literatura conventual feminina impressa, parece-nos poder concluir que,

em finais do século XVIII, as referidas «vozes da clausura» continuavam a usufruir de grande peso na corte, mesmo se, nesses enunciados aí produzidos, se diluía uma certa tradição poética devocional, que esmorecia as marcas de uma enunciação conventual. Mantinha-se ainda, na relação de mútuas solicitações que durante alguns séculos ligou os conventos femininos à corte, o crédito dado às composições que saíam desses locais de santidade.

É desta linha em aparente declive, mas em inegável sintonia com as tendências poéticas e as exigências culturais da corte, que a obra de Soror Tomásia Caetana, de algum modo individualizada no contexto das publicações religiosas femininas, parece, efectivamente, paradigmática.

BIBLIOGRAFIA DE SOROR TOMÁSIA CAETANA DE SANTA MARIA

- Expressoens de hum devoto arrependimento á imagem de Christo Crucificado, que se venera no Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa*, e offerecido á Immaculada, e sempre Virg. S. N. da Conceição da mesma Villa, Por sua humilde devota Soror Thomasia Caetana de Santa Maria, Religiosa professa no mesmo Convento, e natural da Cidade de Lisboa, Lisboa, na Oficina Alvarens, 1743.
- Soneto in Obzequo funebre e particular á saudoza memoria do Illustrissimo, e Excelentissimo Senhor D. Francisco Xavier José de Menezes, 4.º Conde de Ericeira*, Lisboa, Na Officina de José da Silva da Natividade, 1744.
- Saudosas Expressoens de hum Reverente, e obsequioso affecto Na sensível morte do Desembargador Luiz Borges de Carvalho Cavalleyro Professo na Ordem de Christo, Desembargador dos Aggravos, juiz dos cavalleiros, Ouvidor da Serenissima Casa de Bragança, deputado da Mesa Prioral do Crato, e Conselheiro do regio Conselho Ultramarino. Servindo todos estes empregos com pontual satisfação, rectidão, e zelo do serviço de sua Magestade, que Deos guarde*: Compostas por Soror Thomasia Caetana de Santa Maria, Religiosa professa no Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa, e natural desta cidade de Lisboa. Dadas á luz por seu Pay Manoel de Mira Valladam Cirurgiam aprovado nesta Corte. Offerecidas ao Senhor Rodrigo de Oliveira Braga, Familiar do Santo Officio, natural da Cidade de Braga, e assistente nesta de Lisboa, Lisboa, Na Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Rainha N. S., 1753.
- Sentidas Expressoes de hum peito magoado na morte do Eminentissimo Senhor D. Thomaz de Almeyda Cardeal Patriarcha primeiro de Lisboa* Compostas por Soror Thomasia Caetana de Santa Maria, Religiosa professa no Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa, e natural da Cidade de Lisboa. Dedicadas á Senhora Dona Maria Prospera de Menezes. Dadas á luz por seu pai Manoel de Mira Valladam Cirurgiaõ aprovado nesta Cidade, Lisboa, Na Oficina de Bernardo Antonio de Oliv., 1754.
- Ultimas Expressões de Portugal na Sentidissima Morte da Augustissima Rainha D. Marianna de Austria Offerecidas á Paixão de Christo S. N.* Em hum Soneto glossado pela Madre Soror Thomasia Caetana de Santa Maria Religiosa Professa no Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa, natural desta Cidade. Dado á luz por seu Pay Manoel de Mira Valadao, Cirurgiaõ aprovado nesta Corte, Lisboa, Na Oficina do Doutor Manoel Alvarez Solano, Anno de 1754.

- Despertador Quotidiano Que compoz a M.R. Madre Soror Thomasia Caetana de Santa Maria Religiosa no Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa, e natural de Lisboa. Dedicado á Virgem Santissima da Conceição da mesma Villa.* Dado à luz por seu Pay Manoel de Mira Valadam Cirurgiaõ approved nesta Corte. Lisboa. Na Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustissima Rainha nossa Senhora, 1758.
- Dezafogo da pena mais sentida* composto pela M. Soror Thomasia Caetana de Santa Maria Religiosa professa no Convento de Santa Cruz de Villa-viçosa(sic), natural de Lisboa, Dedicado á Virgem Santissima da Conceição Da mesma Villa. Dado à luz por seu Pay Manoel de Mira Valadam Cirurgiaõ approved nesta Corte, Lisboa, Na Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Augustissima Rainha Nossa Senhora, 1759.
- Jubilos Festivos de Portugal e suas Conquistas. Ao Nascimento do Serenissimo Principe da Beira Dom Jozé Francisco Xavier de Paula Domingos Antonio Agostinho Anastacio Offercidos á Virgem Purissima da Conceição de Villa Viçosa, Padroeira do Reyno.* Por Soror Thomasia Caetana de Santa Maria, Religiosa no Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa. Dados á luz por seu Pai Manoel de Mira Valladam Cirurgiam approved nesta Corte, Lisboa, Na Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Fidelissima Rainha Nossa Senhora, 1761.
- Relaçam á sentidissima, e sempre lembrada morte do Serenissimo Senhor Infante Dom Joam na sua tenra idade. Dedicada á Virgem Purissima da Conceição de Villa viçosa, Padroeira do reyno...* Dada à luz por Seu Pae Manoel de Mira Valadam, cirurgiaã approved nesta Côte, Lisboa, na Oficina de Pedro Ferreira, impressor da Fidelissima Rainha Nossa Senhora, 1763.
- Venturas da Lusitana no Fausto Felicissimo Nascimento do Serenissimo Senhor Dom Joam José Maria Francisco Xavier de Paula Luiz Antonio Domingos Rafael Infante de Portugal* Expressadas pela Madre Soror Tomasia Caetana de Santa Maria, Actualmente Escrivã, e Vigaria do Coro do seu Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa. Dedicadas a Nossa Senhora da Conceição da mesma Villa. dadas á luz por seu Pai Manoel de Mira Valadam, Cirurgiaõ approved nesta Corte, Lisboa, Na Oficina de Pedro Ferreira, Impressor da Fidelissima Rainha Nossa Senhora, 1767.
- Armonias do affecto e clauzulas da obrigassão expressadas na gloria dos felicissimos, Annos do Ser.mo Snor Dom Jozê Principe da Beyra cumprindo outo em o dia 21 de Agosto do corrente anno de 1769 e oferecidas a Maria Santissima Nossa Senhora com o titulo da Ajuda.* Por Soror Thomazia Caetana de Santa Maria Religioza professa no seu convento de Santa Cruz de Vila Viçosa. Dadas á luz por seu Pay Manoel de Mira Valadaõ Cirurgiaõ approved nesta Corte. Suprimido. Mesa, 7 de Agosto de 1769.
- «*Quem vai ao Rio, e à Bahia...*». Décima glosada, s.l. e s.d..
- Ao Feliz Nascimento do Serenissimo Principe de Portugal.* Soneto. Por Soror Thomasia Caetana de Santa Maria. Folha avulsa, s. l. e s. d..
- Em Aplauso da Senhora Cecilia Roza de Aguiar, Primeira Dama da Caza da Opera do Bairro-Alto.* Soneto. Por S.T. C. de S. M., folha avulsa, s.l. e s. d..
- Sonetos à Ilustrissima, e Excelentissima Senhora D. Ignez Josefa de Mello,, Filha dos Illustrissimos e Excellentissimos Senhores D. Francisco de Mello, e D. Isabel Josefa Breiner e Menezes Sendo despozada com seu Primo o Illustrissimo, e Excellentissimo Senhor Conde das Galveas, Na chegada que fez da Corte de Lisboa à de Villa-viçosa(sic) offercidos Pela Madre Soror Thomasia Caetana de Santa Maria, Religiosa professa no Real Convento de S. Cruz de Villa-viçosa,* folha avulsa, s. l. e s. d..
- Soneto Ao Augusto Senhor Conde Reinante de la Lippe,* de Soror Thomasia Caetana de Santa Maria, Religiosa no preclarissimo Convento de Santa Cruz de Villa Viçosa, folha avulso, s.l. e s.d..

Soneto ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor D. Antonio Ponce de Leon Duque de Banhos, gentil homem da Camera de Sua Magestade Catholica, Mariscal de Campo de seus Reaes Exercitos, Superintendente General de toda a Extremadura, e Grande de Espanha da primeira classe, folha avulsa, s. l. e s. d.,

Soneto em louvor da Senhora Lucrecia Batini no dia do seu beneficio, por T.C.de S.M., iniciais que correspondem a Thomasia Caetana de Santa Maria, folha avulso, s.l. e s.d..

Soneto falecimento a Illustrissima e Excellentissima Senhora Condessa das Galveas no seu Real Palacio de Villa-Vicoza(sic) Veyo a sepultar-se no Real Mosteiro das Preclarissimas Religiozas de Santa Cruz da mesma Villa, de que era, Padroeira onde tinha o seu jazigo em cuja Urna lhe pôs por Epitaphio a sua mais amante, e humilde subdita Thomasia Caetana de Santa Maria o seguinte soneto, folha avulsa, s. l. e s. d..

Soneto ao Retrato da Serenissima Rainha da Ungria, Maria Tereza de Austria.

Relação Nova que a pia devoção dedica à Soberana Imagem da Senhora do Rosário (Glosa de um soneto)...

A Capela Real: um espaço de conflitos (Séculos XVI a XVIII)

Diogo Ramada Curto *

Certo dia, estando D. João II a ouvir missa na sua Capela, ao levantar-se no momento do Evangelho, descalçou-se sem querer. Diogo de Sousa, então deão da capela e futuro Arcebispo de Braga, baixou-se para calçar o rei, no que foi asperamente impedido e castigado. D. João II, não admitindo tal gesto, afirmou indignado: pois «o homem que toma o Sacramento nas mãos as há de pôr no meu pantufo»! ¹. Garcia de Resende, que é quem nos conta este pequeno episódio, pretendia com ele ilustrar a reverência para com o culto divino daquele monarca. Muitas outras histórias, cujo cenário é a Capela Real, poderiam ser contadas de modo a ilustrar a importância desta na organização do cerimonial religioso da monarquia. Em 1552, por exemplo, na altura das festas do casamento do príncipe D. João com D. Joana, o inglês Robert Gardner pratica um dos mais célebres desacatos na Capela Real, quando agarra a hóstia e a esmigalha, entornando de seguida o cálice do vinho, ao que parece ainda não consagrado. Segundo alguns escritores, a tristeza de D. João III foi tal que, desde então e até à data da sua morte em 1557, passou a usar luto, a faltar às audiências e a dedicar-se quase exclusivamente à oração ². Através destas pequenas histórias, a Capela Real

* Universidade Nova de Lisboa.

Abreviaturas utilizadas: AGS (Archivo General de Simancas); ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo); BL (British Library); BNL (Biblioteca Nacional de Lisboa); BPE (Biblioteca Pública de Évora).

¹ Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea*, ed. J. Veríssimo Serrão, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973, p. 263.

² Ernesto Donato, *Os desacatos em Portugal. O desacato da Real Capela no tempo de D. João III*, sep. do *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, números 7-12, vol. 4 (1917), Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918; Carolina Michaëlis de Vasconcelos in Sá de Miranda, *Poesias*, Halle, Max Niemeyer, 1885, pp. 853-854; ANTT, Livraria, Ms. 1160, fls. 159-160; Isaías da Rosa Pereira, «O desacato na Capela Real em 1552 e o processo do calvinista inglês perante o Ordinário de Lisboa», *Anais da Academia Portuguesa de História*, II série, vol. 29 (1984), pp. 595-623.

surge como local privilegiado simultaneamente do culto divino e do culto do monarca, pois quem ofende a Cristo, presente na hóstia, acaba por ofender o próprio rei, que assim se apresenta como uma espécie de imitação de Jesus.

Avancemos no tempo, para recolher outros vestígios. Em dia do Ano Bom de 1642, o P. António Vieira prega pela primeira vez na Capela Real. Referindo-se às profecias, que supõe «muy prégadas neste lugar», pretende apresentar delas a sua interpretação ³. Tratava-se de utilizar os textos proféticos, utilizados pelos sebastianistas, em favor do novo monarca. A conclusão era «que tal vez buscando a hum Rey morto, se vem a encontrar com hũ vivo» ⁴. O mesmo tema estava, aliás, relacionado com a representação que, um mês antes, por altura do aniversário da Restauração de Portugal, na Sé de Lisboa, fora colocada ao lado do altar-mor. Nessa ocasião, a estátua do Bandarra representava a effígie da monarquia, ao lado de D. João IV que era o seu corpo vivo. Com particular intensidade, no momento que se segue à Restauração, a Capela Real mais do que um simples cenário serve para exprimir uma nova ordem política. Por isso, não é por acaso que um dos primeiros impressos relacionados com a Restauração tem precisamente por título *Villancicos, que se cantaraõ na Capella Real d'el Rey D. Ioam nosso Senhor, o IV de Portugal. Nas matíñas da noite de natal, este anno de 1640* ⁵.

Outros traços relativos à Capela Real poderiam ser recolhidos, por exemplo, nas descrições do século XVII, cuja lógica se irá repetir ao longo da centúria seguinte. Gregorio Leti, ao referir-se à corte portuguesa, não esquece a sua «Capella superbissima, e multi Cappellani, e Musici» ⁶. A hipérbole não é de estranhar em obra deste tipo, embora se possa aceitar que o aparato da Capela Real impressionasse. Como dizia, pela mesma altura,

³ *Sermam dos Bons Annos Em Lisboa, na Capella Real, Anno de 1642*, ed. Manuel Lopes de Almeida, Coimbra, Atlântida, 1948, p. 12. Para o contexto político e textual deste sermão, cf. João Lúcio de Azevedo, *Historia de António Vieira*, t. I, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918, pp. 59-70; João Francisco Marques, *A Parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668*, vol. II, Porto, Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de História da Universidade do Porto, 1989, pp. 147-165; Margarida Vieira Mendes, *A Oratória barroca de Vieira*, Lisboa, Editorial Caminho, 1989, pp. 74-83.

⁴ Pe. António Vieira, *Cartas*, ed. João Lúcio de Azevedo, t. III, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, p. 751.

⁵ *Op. cit.*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1640 (Biblioteca Pública de Évora, Res. 439). Relacionado com um acontecimento anterior, de 18 de Dezembro, também ocorrido na Capela Real, existe o sermão de Fr. João da Conceição, *Sermam, que pregou em a sua Real Capella, assistindo em ella sua Magestade, em dia da Expectação da Virgem nossa Senhora em 18 de Dezembro do Anno de 1640*, Lisboa, António Álvares, 1641.

⁶ *Il Cereemonial historico e politico*, Amsterdão, Giovanni e Egidio Janssonio, 1685, p. 542.

uma relação: «La Cour du Roy D. P(edro), seroit belle s'il vouloit se laisser voir. Elle est fort grosse des jours d'audiance, et de chapelle» ⁷. Numa perspectiva francesa, deveria impressionar a presença de um rei que se encontrava distante, sem praticar o toque, tal como o rei taumaturgo. Mas o que mais importa é verificar as diferentes formas de *tematizar* a Capela Real, no âmbito das descrições do que era considerado como uma unidade política: os elementos seleccionados, os factos do vocabulário, a posição no interior de um determinado sistema de classificação ⁸.

Prolongando antigas práticas de antiquário, seria possível evocar aqui outros vestígios relativos à Capela Real. Um método de recolha, caracterizado mais pela tendência acumulativa, do que imediatamente problematizadora, será talvez mais adequado à compreensão do que pode ser considerado como uma instituição de aparato, cujo sentido dificilmente poderá ser reduzido a uma lógica funcional ou instrumental. Na força da sua simplicidade, a declaração deste princípio metodológico, cuja discussão se encontra por fazer, tem a vantagem de fazer coincidir uma posição de princípio, a prática do antiquário, com uma instituição considerada supérflua ou de mero aparato. Estaremos, hoje, em condições de compreender o significado, necessariamente plural, de uma instituição como a Capela Real? A este propósito, importa começar por reflectir na sua exclusão, enquanto objecto, das histórias das instituições. No caso português, o mais importante dos autores neste domínio, Fortunato de Almeida, não lhe chega a consagrar um capítulo ⁹. A única perspectiva de estudos, respeitantes à Capela Real, em que se pode detectar uma certa continuidade foi suscitada pela música, mais propriamente pelos seus agentes ¹⁰. E, ao interesse pela música

⁷ Joaquim Veríssimo Serrão, *Uma Relação do reino de Portugal em 1684*, sep. do *Boletim da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra*, vol. XXV, Coimbra, 1960, p. 23.

⁸ Luís Caetano de Lima, *Geographia historica*, t. I, Lisboa, Oficina de José António da Silva, 1734, pp. 356 e segs.; João Baptista de Castro, *Mappa de Portugal antigo e moderno*, t. III, Parte V, 2.^a ed., Lisboa, Francisco Luís Ameno, 1763, pp. 163-204.

⁹ *História da Igreja em Portugal*, t. III, partes I e II, Coimbra, Imprensa Académica, 1912-1915.

¹⁰ Joaquim de Vasconcelos, *Os Musicos portugueses*, 2 vols.. (Para o contexto polémico desta obra, ver a) rec. crítica de José Amador de los Rios, «Os Musicos portugueses», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. II, Caderno IV (Abril 1883), pp. 395-405; b) Manuel Augusto Rodrigues, *Correspondência para Teófilo Braga*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 1988, pp. 135-136); Vítor Ribeiro, *Sousa Viterbo: a sua Obra. Notas bio-bibliographicas*, Lisboa, Tipografia Castro Irmão, 1915, números 177, 233, 247, 253-256, 258, 291, 295; Macário Santiago Kastner, intr. a Manuel Rodrigues Coelho, *Flores de Musica pera instrumento de tecla e harpa* (Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1620), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1959-1961; José Augusto Alegria, *História da Capela e Colégio dos Santos Reis de Vila Viçosa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1933, pp. 17, 41-42.

da Capela, haverá que acrescentar o que é manifestado pelos estudos arquitectónicos¹¹. Mas tais perspectivas, por muito importantes que sejam, conduzem a uma fragmentação, ou melhor a uma redução do objecto da Capela, considerada como uma instituição de aparato, situada num centro político tal como a corte¹². Uma proposta de análise de uma instituição desta natureza, em boa parte dependente do princípio metodológico atrás sugerido, poderá ser conduzida a partir de quatro eixos principais.

Em primeiro lugar, trata-se de avaliar até que ponto um espaço de representação como a capela se encontra difundido mas mais diversas instâncias sociais, e de que modo se processa a transmissão do conjunto das práticas e das representações que lhe pertencem. Se, por exemplo, sairmos do mundo da corte, verifica-se que a preocupação pelas capelas se encontra enraizada em muitos outros corpos ou comunidades, tais como as confrarias, e em determinadas casas ou linhagens¹³. Esta preocupação é particularmente fácil de documentar, no que diz respeito aos investimentos estéticos, nomeadamente através dos actos notariais celebrados com os artistas para o fabrico de altares e retábulos¹⁴. E a mesma preocupação parece manter uma estreita ligação com o comércio das relíquias. Por exemplo, em 1577,

¹¹ Jordão de Freitas, *A Capella real e a Igreja Patriarcal na Ajuda*, sep. do *Boletim da Real Associação dos Architectos Civis e Archeologos Portuguezes*, Lisboa, 1909; A. Caldeira Pires, *História do Palácio Nacional de Queluz*, 2 vols., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1927.

¹² Os exemplos da bibliografia recente são também escassos; cf. William Say, *Liber Regie Capelle. A manuscript in the Biblioteca Pública, Évora*, ed. Walter Ullmann, notas sobre a parte musical de D. H. Turner, (Henry Bradshaw Society, Publications, vol. 92) Londres, 1961; Andrew Tomasello, *Music and Ritual at Papal Avignon 1309-1403*, Essex, Bowker Publishing Company, 1983; Guy Bourlignieux, «La vie quotidienne au Collège des jeunes chanteurs de la Chapelle Royale à Madrid au XVII^e siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. XXI (1985), pp. 219-254; Sergio Bertelli, *Il Corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale moderna*, Florença, Ponte Alle Grazie, 1990, p. 14; Patrick Corbet, «L'autel portatif de la Comtesse Gertrude de Brunswick (v. 1040). Tradition royale de Bourgogne et conscience aristocratique dans l'Empire des saliens», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t.° 34, n.° 2 (Abril-Junho 1991), pp. 97-120.

¹³ Ernesto Sales, «A igreja da Graça jazida de três governadores da Índia», *Revista de Historia*, 41-44, Ano XI (1922), pp. 116-122; Francisco Manuel Alves, *Memórias arqueológico-históricas do Distrito de Bragança*, t.° VI, Bragança, Tipografia Académica, 1981, pp. XII-XIV; José Augusto Alegria, *op. cit.*; Luís Gonzaga de Lancastre e Távora, «Uma jóia do Renascimento português: a Capela do Esporão na Sé de Évora. Alguns elementos para a sua história», *Armas e Troféus — Revista de história heráldica, geneologia e de arte*, t.° XII, n.° 1 (1971), pp. 265-277. D. João II obteve do Papa Inocêncio VIII autorização para que se pudessem rezar missas em tribunais como as Casas da Suplicação e do Cível, cf. Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea*, cit., p. 90.

¹⁴ Vítor Serrão, *Documentos dos protocolos notariais de Lisboa referentes a artes e artistas portugueses (1563-1650)*, sep. do *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*, III série, n.° 90 (1984-1988), Lisboa, 1989, passim.

Francisco Cano, secretário da rainha D. Catarina passa uma certidão do seguinte teor: «Certifico eu Francisco Cano Secretário da Rainha D. Catarina Nossa Senhora, que Sua Alteza me disse, que das Cabeças dos Santos que lhe mandou a Sereníssima Imperatriz D. Maria sua sobrinha mulher do Imperador Maximiliano 2.^o dera uma cabeça de uma Santa Virgem Martir à Senhora D. Guiomar Coutinho que Deus tem a qual ella deu ao Muito illustre Senhor D. Diogo da Silveira Conde de Sortelha para a por em uma das Igrejas de suas terras, e porque em todo o tempo conste isto ser verdade e seja tratada esta Reliquia com veneração, e reverencia, que se devem as Reliquias de Santos me mandou dar esta certidão por mim assinada com o Selo de Sua Alteza: Enxobregas 17 de Setembro de 1577»¹⁵. Exibidas por ocasião de festas ou procissões e guardadas na capela instituída pela casa de Sortelha, tais relíquias constituíam uma espécie de capital sagrado, cuja apropriação representava um aumento de prestígio para os seus detentores.

No entanto, as provas dos investimentos em retábulos, ou altares, bem como do «comércio» das relíquias, relativas às capelas, só adquirem o seu verdadeiro significado se conseguirmos reconstituir o seu uso social. A este respeito, será importante consultar os *Estatutos* da Universidade de Coimbra de 1559, onde os primeiros capítulos são dedicados respectivamente à Capela da Universidade (cap. I), às procissões, missas, pregações e acompanhamentos (cap. II), e às exéquias que a Universidade mandará fazer (cap. III). Assim, antes de definirem o modo de organizar o ensino, os *Estatutos* tratam em primeiro lugar a forma como a instituição se deverá fazer representar, em função do culto divino. Tal como em todas as outras capelas, também esta depende de um conjunto de rendas e de bens que lhe são vinculados, os quais permitem assegurar as despesas com um conjunto de capelães, músicos e outro pessoal, bem como sustentar a pompa, em que ocupam lugar de particular destaque as vestes sacerdotais. Através das mesmas normas, verifica-se que os ritmos do serviço religioso impostos pela capela obedecem às horas canónicas, ao calendário litúrgico e às celebrações de alguns santos ou do nascimento e morte de certos reis e príncipes (D. Afonso Henriques, Infante D. Henrique, D. João III, D. Catarina e D. Sebastião), sem esquecer as exéquias dos principais da Universidade. Neste sentido, a capela organiza o lugar público da representação da Universidade, submetendo esta instituição aos ritmos e aos estilos da religião católica¹⁶.

¹⁵ Mário Paredes Ramos, «Subsídios para a história de Góis», *Arquivo Histórico de Góis*, 2 (1958), p. 195.

¹⁶ *Estatutos da Universidade de Coimbra (1559)*, ed. Serafim Leite, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1963; António de Vasconcelos, *Real Capela da Universidade (Alguns apontamentos e notas para a sua história)*, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra - Livraria Minerva, 1990.

Num quadro de ampla difusão das capelas, equivalentes a uma multiplicação dos espaços públicos de representação, poderemos considerar a Capela Real como um centro do qual irradiam normas e se difundem comportamentos? A questão — inspirada na hipótese de Norbert Elias relativa ao modelo de transmissão vertical dos padrões culturais próprios da sociedade de corte — parece merecer uma resposta negativa ¹⁷. Fica, no entanto, por esclarecer a relação de concorrência e o tipo de comunicação entre cada um destes espaços, incluindo aqui o que é constituído pela Capela Real ¹⁸. A lógica de tais relações sugere a hipótese da existência de uma Sociedade de Capelas. Hipótese cuja verificação implica uma releitura da documentação relativa ao Padroado dos reis de Portugal ¹⁹.

Um segundo eixo problemático diz respeito ao estabelecimento das periodizações. Ora, qualquer tentativa de definição de configurações específicas, respeitantes à Capela Real, deverá atender ao jogo das continuidades e descontinuidades, bem como ao ponto de vista dos agentes que se encontram ligados a essa instituição. Por exemplo, na década de 1540 será possível recolher alguns traços de uma produção discursiva relacionada com a capela. Em 1543, Diogo Fernandes publica o seu *Passionarium secundum ritum capelle Regni* ²⁰. Garcia de Resende, que publica em 1545 a sua obra, considera que teria sido D. João II o reformador da Capela Real segundo a ordem e regimento em que se encontrava, atribuindo àquele rei o facto de ter sido o primeiro que fizera nela rezar as horas canónicas, tal como se tratasse de uma Igreja Catedral, e que lhe concedera rendas suficientes para o serviço de culto, sendo por isso «a melhor servida capella que Rey Christão tem» ²¹. Mas, apenas quatro anos depois, Damião de Góis lembrava, numa carta dirigida ao rei, «que antigamente se costumava a dizer cada dia Missa na Capela destes Paços, a qual se não diz já, de que todos quanto aqui habitamos, recebemos grande desconsolação; e por caso deste Officio Divino se não fazer como soia, se perde de todo a dita Capela, e

¹⁷ Para uma crítica, neste ponto, de Elias, cf. Sergio Bertelli, «Il concetto di corte», in *Ragione e «Civiltas», Figure del vivere associato nella cultura del 1500 europeo*, ed. D. Bigalli, Milão, Franco Angeli, 1986, pp. 141-150.

¹⁸ Um exemplo da concorrência entre as diversas capelas pode ler-se em Marquis de Bombelles, *Journal d'un ambassadeur de France au Portugal (1786-1788)*, ed. Georg Clam-Martinic, Paris, Presses Universitaire de France - Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, pp. 282-283.

¹⁹ Joaquim Veríssimo Serrão, ed., *Livro das Igrejas e Capelas do Padroado dos Reis de Portugal*, 1574, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971. Sobre o Padroado Ultramarino, cf. as colectâneas de António da Silva Rego, Artur Basílio de Sá e António Brásio.

²⁰ *Op. cit.*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1543 (António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1926, n.º 1036).

²¹ Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea, cit.*, p. XXIII, 262-263.

chove nella como na rua, de sorte que em bem pouco tempo acabará de cair de todo»²². Assim, dois testemunhos contraditórios acerca do estado da Capela parecem coexistir, na década de 1540. Por um lado, trata-se do testemunho encomiástico incluído numa obra impressa, por outro, de uma carta dirigida ao rei, pela qual se denuncia a decadência da mesma instituição. Para já, não se trata de optar entre uma ou outra interpretação, mas de tentar compreender o conjunto das atitudes suscitadas pela Capela Real.

Uma outra maneira de pensar a periodização de uma instituição como a capela, tendo em conta o ponto de vista dos agentes que com ela se relacionam, diz respeito às práticas dos cerimonialistas. Díficeis de contextualizar, na conflitualidade dos interesses que sugerem, cada novo regimento apresenta-se como um ponto de ruptura. Na ocasião da entrada de Filipe II em Portugal, o novo monarca compromete-se a manter a Capela na maneira que a tiveram os seus antecessores e que os ofícios divinos seriam celebrados continuamente com todas as cerimónias acostumadas²³. Em nome do costume, evocando sempre as antigas tradições, a reforma não tardará e em 1592 a Capela recebe regimento, o qual se apresenta como sendo o primeiro²⁴. A sua interpretação terá de ser feita no quadro mais geral da reforma das diversas capelas reais da monarquia espanhola. O conjunto dos regimentos dos vice-reis e governadores inclui numerosas indicações relativas à Capela²⁵. As quais serão retomadas e ampliadas pelo *Regimento dos Offícios da Casa Real delRey D. João o IV*²⁶. No âmbito das diversas preocupações pelo cerimonial de corte promovidas pela Restauração, surge um novo regimento em 1652²⁷. Por sua vez, nos princípios do século XVIII, um conjunto de actos e de discursos atinge o seu ponto culminante em 1716, com a passagem da Capela Real a Igreja

²² ANTT, *Corpo cronológico*, 1-82-53 (Carta publicada por João Pedro Ribeiro — *Dissertações chronologicas e críticas*, t. I, 2.^a ed., Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1860, pp. 348-349, doc. XCV do apêndice; e por Aubrey F. G. Bell, *Um Humanista português. Damião de Góis*, trad. de Álvaro Dória, Lisboa, Editorial Império, 1942, p. 68).

²³ *Patente das merces, graças, e privilegios, de que El Rei Dom Phelippe nosso senhor fez merce a estes seus Regnos*, Lisboa, António Ribeiro, 1583 (Anselmo, *op. cit.*, n.º 960); Pedro Álvares Nogueira, *Livro das Vidas dos Bispos da Sé de Coimbra*, ed. António Gomes da Rocha Madahil, Coimbra, 1942, p. 226.

²⁴ ANTT, *Colecção de S. Vicente*, vol. 23, fls. 115-140; BNL, Res., *Fundo geral*, cod. 10981.

²⁵ Referências documentais a tais regimentos em António de Oliveira, *Poder e oposição política em Portugal no Período filipino (1580-1640)*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 11-12, nota 14; D. R. Curto, «Ritos e cerimónias das monarquia em Portugal (século XVI a XVIII)», in *A memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 238, nota 75.

²⁶ António Caetano de Sousa, *Provas da Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, t.º IV, Lisboa, Oficina Silviana, 1745, 738-754.

²⁷ ANTT, *Colecção de S. Vicente*, vol. 23, fls. 115-140.

patriarcal ²⁸. Por último, os finais do século XVIII assinalam a invenção de uma nova ruptura. O capelão Manuel Pereira Cidade apresenta, em 1788, o *Reportorio do Regimento do capellam Mór, pela primeira vez ordenado em vulgar* ²⁹. Ao mesmo tempo, surgem duas tentativas destinadas a fazer a história da Capela Real ³⁰.

Ora, é precisamente a *Memoria sobre a antiga origem da Capella Real* de António Pereira de Figueiredo que nos poderá ajudar a aprofundar melhor as condições de possibilidade de uma história desta instituição. Dois aspectos merecem particular destaque. a) Em primeiro lugar, importa considerá-la no âmbito de uma série de trabalhos que, desde pelo menos o século XVII, procuraram empreender a história do mesmo objecto ³¹. Neste sentido, embora se possa considerar a *Memória* de Pereira de Figueiredo um trabalho fundador — no qual se elabora a história de um objecto considerado morto ou, pelo menos, subalternizado no quadro de uma nova configuração do espaço público —, temos de reconhecer que tentativas anteriores já tinham procurado empreender a mesma história ³². b) Em segundo lugar, será necessário precisar que, pelo menos no caso de António Pereira de Figuei-

²⁸ BNL, Res., *Fundo geral*, cód. 13 — D. Manuel Caetano de Sousa, *Memorias da dignidade e officio de Capella Mor dos Reis de Portugal* (1706); *idem*, cód. 11206, n.º 29 — «Erecta a Capella Real em Collegiada, logo em o anno de 1712, por não ter estatutos próprios, por onde se regesse, mandou o Augustissimo Senhor Rey D. João 5.º, que naquillo, que não fosse contra direito, e costumes louvaveis da Capella, se governasse pelos Estatutos da Sé de Lisboa (...) e elevada ao depois a Igreja Patriarchal se ratificou o mesmo»; Eduardo Brazão, *Relações externas de Portugal. Reinado de D. João V*, vol. II, Porto, Livraria Civilização, 1938; *Idem*, *Subsídios para a História do Patriarcado de Lisboa*, Porto, Livraria Civilização, 1943.

²⁹ BPE, Colecção Manizola, cód. 371.

³⁰ José Correia da Serra, *Colecção de livros ineditos de Historia portugueza*, t.º III, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1793, pp. 391 e segs.; Res., *Fundo geral*, cód. 10982 — António Pereira de Figueiredo, *Memoria sobre a antiga origem da Capella Real dos Senhores Reys de Portugal até ser elevada em Cathedral, Metropolitana, e Patriarcal*. Pela mesma altura, em Espanha, existem tentativas com o mesmo sentido de fazer a história da capela real, cf. BL., *Eg.*, n.º 1825 — *Indice de papeles, y libros del Archivo de la Real Capilla* (1785), fl. 37: «Legajo primeiro (...) Constituciones de la Real Capilla de Portugal, con otros papeles relativos a su gobierno, hasta el año de 1660, num. 16».

³¹ BNL, Res., *Fundo Geral*, cód. 10982 — António Pereira de Figueiredo, *Op. cit.*, fl. 4 (cita Cabedo — *De patron. regio*, cap. 43; A. Caetano de Sousa, *Provas*, t. II, pp. 254 e segs.); BNL, Res., *Fundo geral*, cód. 163, fl. 65-70 — «Catalogo Chronologico Historico dos Capelães de Portugal» (cita Rodrigo da Cunha, *Catalogo Chronologico dos Bispos do Porto*, parte I, p. 44; *Monarchia Lusitana*, parte IV, fl. 170 v.º); Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, ed. Manuel Lopes de Almeida, vol. I, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1977, pp. 655-656; BNL, Res., *Fundo geral*, cód. 13 — Manuel Caetano de Sousa, *Op. cit.*

³² Corrigo, aqui, algumas das considerações apresentadas anteriormente, cf. «Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)», in *op. cit.*, pp. 211-212 (sobre a capela cf. *ibidem*, pp. 229-232).

redo, a perspectiva historiográfica relativa aos ritos e cerimónias se articula com uma participação directa no mesmo tipo de actos. Mais concretamente, sabemos que aquele autor publica em 1775, no âmbito de uma das grandes festas da monarquia, a Inauguração da Estátua Equestre de D. José, nada menos do que três relações encomiásticas e ao mesmo tempo escreve uma obra intitulada *Antiguidade e religião das estátuas* ³³. A articulação entre estas duas perspectivas é hoje considerada contraditória e impossível, segundo os critérios de verificação das provas no interior do discurso historiográfico. O que nos coloca o problema de saber até que ponto poderemos aceitar as periodizações e as interpretações do autor da referida *Memória*, cujos critérios de prova diferem em muito dos que hoje poderão ser aceites.

Um terceiro cacho de questões vai mais uma vez ao encontro do ponto de vista dos agentes, directamente relacionados com a Capela Real. Existe, por exemplo, acerca da estadia de Filipe II em Portugal um testemunho, raro, do Conde de Portalegre que vale a pena seguir. Estando ele muito desconsolado, por não obter do monarca as mercês pretendidas, decide retirar-se da corte para Condeixa. E é daqui que, em Maio de 1583, escreve numa carta ao Conde de Olivares os serviços que prestara ao seu rei. O que mais nos interessa é o modo como refere que, na altura em que Filipe II estivera em Lisboa, «seruia quando El Rey iua a la missa en unas ceremonias vanas de la casa de Portugal» ³⁴. Cerimónias vãs, isto é, supérfluas: como interpretar esta afirmação? Haverá, neste desabafo, laivos de descrença relativamente a uma cultura oficial que através das cerimónias da Capela submetia a representação do culto da monarquia às fórmulas do culto divino? Ou será que a denúncia do supérfluo, num século atravessado por polémicas relativas ao lugar dos ritos e das cerimónias religiosas, visa recuperar valores essenciais e, por isso mesmo, não indica qualquer tipo de descrença?

Para estas questões não é fácil obter uma resposta. E, se pouco se sabe sobre as diferentes modalidades de crença ou de descrença, o mesmo pode ser dito sobre os diferentes mistérios, de que a Capela Real se parece apropriar em benefício do culto da monarquia. Estes estão presentes nas várias relíquias de santos, aí conservadas; nos numerosos investimentos estéticos — caso dos livros iluminados — a que se associam iniciativas dos capelães; e, ainda, na organização musical inerente à prática litúrgica ³⁵.

³³ *Op. cit.*, ed. João Ferreira de Almeida, 1.ª parte, Porto, 1967.

³⁴ ANTT, *Convento de Nossa Senhora da Graça*, Miscelâneas, caixa 6, t. IV-E, p. 407.

³⁵ *As Gavetas da Torre do Tombo*, t. IV, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964, pp. 208-210; ANTT, *Cartas missivas*, maço 4, doc. 180; Diogo Fernandes, *op. cit.*; Manuel Cardoso, *Passionarium iuxta capellae Regis Lusitaniae consuetudinem*, Leiria, António Mariz, 1575 (Anselmo, *op. cit.*, n.º 869); Jorge de Ataíde, *Privilegia facultates, jurisdictiones et aliquot gratiae, quas Summi Pontifices Regibus Portugalliae, et ad eorum instantiam Capellano Majori concesserunt*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1609; João Campelo

Destinada a um sistema de aparato cerimonial e ritual, tornado particularmente visível por ocasião das festas da monarquia, mas também presente no dia-a-dia da corte, uma instituição como a Capela Real terá também de ser vista na lógica dos seus rendimentos e das carreiras dos seus diversos capelães, músicos e cantores ³⁶.

Um último eixo de problemas diz respeito à utilização, na análise das instituições de aparato, de categorias que supõem como adquiridas determinadas fracturas ou divisões. A necessidade que existe de forjarmos, através da construção do objecto em estudo, os instrumentos da sua própria análise implica um trabalho constante de revisão de tais categorias. Tendo em vista a sociedade francesa da segunda metade do século XVII, Norbert Elias insistiu na ideia de que a sociedade de corte articula um tipo de poder próprio das organizações, fundadas na rotina, com um tipo de poder carismático não excepcional, e por isso contrário à definição que deste último Max Weber tinha apresentado ³⁷. Mais recentemente, Clifford Geertz demonstrou, baseado na sociedade oitocentista balinense, o paradoxo existente entre um centro político estético, refinado, em que o Estado servia a pompa (e não o contrário), sendo por isso um Estado-Teatro, um drama bem ordenado, relativamente à constante negociação e zumbido de intriga que caracterizava a luta política. O resultado deste paradoxo era o seguinte: «quanto mais alguém se aproximasse de uma representação imagética do poder, tanto maior era a tendência para se distanciar da maquinaria que o controlava» ³⁸. Em ambos os casos, o raciocínio é subtil e as categorias forjadas estão longe de qualquer esquematismo. E, no entanto, muito dificilmente podem ser aceites as fracturas que através delas se estabelecem. Em primeiro lugar, é evidente que a sociedade de corte não poderá deixar de ser pensada em função do que tem de excepcional, se quisermos compreendê-la a partir das suas configurações socialmente determinadas. Em segundo lugar, só muito dificilmente poderemos aceitar que a pompa do Estado-Teatro se dissocia do processo de negociação e da intriga política. Tendo em conta que comparações desta natureza nos podem ajudar a precisar as categorias que

de Macedo, *Officia sanctorum pro capella regia*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1633; Gabriel Faria, *Officia sanctorum pro capella regia recitanda*, Lisboa, António Craesbeeck, 1667; Macário Santiago Kastner in Manuel Rodrigues Coelho, *op. cit.*, p. XI.

³⁶ BNL, Res., *Fundo geral*, cod. 11234, n.º 40 (consulta de Tomé Pinheiro de Veiga de 1634, onde se relacionam os rendimentos da capela com os do padroado real); BL, *Add.* 28422, fls. 377-378 (Memorial de Manuel de Sousa, mestre da capela, de 1600); AGS, *Secretarias provinciales*, liv. 1517, fls. 32, 35v-36; *idem*, liv. 1519, fls. 5-5v.

³⁷ *Die höfische Gesellschaft* (1933), trad. francesa de Pierre Kamnitzer e Jeanne Etoré, pref. de Roger Chartier, Paris, Flammarion, 1985, LIX-LX.

³⁸ *Negara. The Theatre State of the Nineteenth Century Bali*, Princeton University Press, 1980 (trad. port. de Miguel Vale de Almeida, *Negara. O Estado Teatro no século XIX*, Lisboa, Difel, 1991, p. 166).

muitas vezes utilizamos de forma espontânea, ensaiemos a nossa demonstração.

No período que se segue à Restauração de Portugal, de 1 de Dezembro de 1640, a capela real constitui um dos espaços públicos de representação de maior conflitualidade. O arcebispo de Lisboa, D. Rodrigo da Cunha, acusava o capelão-mor, D. Manuel da Cunha, de logo após a sua nomeação para o cargo ter começado a exorbitar da sua jurisdição, em detrimento da que competia ao mesmo arcebispo. O essencial da acusação consistia no facto daquele capelão ter começado a usar «de Roxete descoberto sem Mantelete, pondo capa consistorial, e lançando benções solemnes, o que tudo por direito lhe he prohibido»³⁹. Relacionada, porventura, com questões familiares ainda pouco conhecidas, a disputa centra-se ao nível de uma linguagem que hoje temos dificuldade em seguir. Em defesa de D. Manuel da Cunha, encontrar-se-á o mestre-de-cerimónias da mesma Capela, João Campelo de Macedo. A sua intervenção na produção de normas ou na tomada de decisões públicas em matérias duvidosas faziam dele um dos mais autorizados cerimonialistas, no interior da corte⁴⁰. Aliás, fora no quadro de uma dessas anteriores disputas que afirmara: «Também he cousa mui sabida, que nas duuidas, que ocorrem nas Cathedraes, Conuentos, e mais Igrejas deste Reyno, e fora delle, são de ordinario consultados os Mestres das cerimoniaes da nossa Capella Real, a cujos pareceres se tem tanto respeito, e dá tanto credito, que em toda a parte o que por elles he determinado, costuma ser de todos bem recebido»⁴¹. Reivindicando, assim, uma autoridade própria para a sua função, bem como para a Capela Real, enquanto centro difusor de normas, João Campelo de Macedo era portador de uma experiência de que D. Manuel da Cunha irá beneficiar.

O momento essencial — e poderíamos também dizer excepcional — é constituído pelo baptizado do príncipe D. Afonso, em 13 de Setembro de 1643. A relação publicada por Campelo de Macedo, no ano seguinte, pretende fixar a versão oficial do mesmo acto⁴². Dois aspectos são, aqui, dignos de nota. Por um lado, no que respeita às ligações de um acto com as

³⁹ BNL, Res., *Fundo geral*, ms. 7, n.º 15; D. Rodrigo da Cunha — *Papel sobre a jurisdição do Capelão-mor* (cópia).

⁴⁰ J. Campelo de Macedo, *Officia sanctorum pro capella regia*, Lisboa, Lourenço Craesbeeck, 1633 (dedicado a D. João da Silva, Capelão-mor); Idem, *Declaraçam que agora fez o nosso Santissimo Papa Urbano VIII sobre se auer de anticipar o presente anno de 1639 o jejum da vigília de S. João Baptista, como consta do Breve incluso ...* Lisboa, Manuel da Silva, 1639. A este último impresso era contrário Valério de Sousa Azevedo, *Exposiçam sobre a vrbrica do Breviario Romano VI. De Vigillis ...*, Lisboa, António Álvares, 1639.

⁴¹ *Declaraçam ... cit.*, B-1.

⁴² *Disposiçam, e ordem, pella qval se mostra como se celebrou o Baptismo do senhor Infante Dõ Afonso, filho DElRey D. Ioão o IV nosso senhor, na sua Capella Real de Lisboa*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644.

diversas práticas escritas que o modelam e o dão a ler, nota-se uma concorrência de diversos modelos, relativos a baptizados, bem como uma disputa na fixação do acontecimento ⁴³. Por outro lado, o objectivo de Campelo de Macedo é o de contribuir para o reconhecimento do capelão-mor, a quem vai dedicada a relação, e da Capela Real, enquanto espaço ordenador das hierarquias e das precedências no interior da corte ⁴⁴. Neste sentido, a cerimónia do baptizado do príncipe D. Afonso reveste uma importância decisiva para a afirmação do papel de Campelo de Macedo, enquanto cerimonialista da Capela Real (no interior da corte, outros existem, na mesma altura, como é o caso de Pedro Vieira da Silva e de Tomé Pinheiro da Veiga), bem como da autoridade de D. Manuel da Cunha. O acontecimento excepcional permite fundar novas rotinas. E, paralelamente, a afirmação do cerimonial da capela, autêntica instituição de aparato, nunca se distanciará das querelas e das disputas. A este último propósito verificam-se as obras publicadas, alguns anos depois, por João Campelo de Macedo, sempre dedicadas a D. Manuel da Cunha ⁴⁵.

Neste sentido, ou análise do trabalho de um agente que participa directamente de uma instituição de aparato leva-nos a pensar em conjunto quer a ligação entre os momentos excepcionais e as práticas de rotina, quer a ligação entre um centro político estético e a conflitualidade.

⁴³ *Epitaphio do grande, e invencivel monarcha Luis XIII, Rey de França, pella prosperidade do reynado de seu filho de gloriosa esperança Luis XIII e as ceremonias de seu baptismo*; Lisboa, Lourenço de Anvers, 1643; BNL, Res., *Fundo Geral*, cód. 4173, fls. 312-314v — «Relação do Baptismo do Príncipe nosso Sr. (Infante D. Baltazar Carlos). Campelo de Macedo, na ded. da *Disposiçam ... cit.* declara: «E porque nesta cidade se imprimio hũa Relação do dito Baptismo menos ajustada em algũas cousas essenciaes delle, pareceo a V. S. conuinha, que eu fizesse outra». Existe, de facto, pelo menos uma outra relação da mesma cerimónia, num impresso igualmente dedicado a D. Manuel da Cunha, cf. Francisco da Silva, *Opusculo da Infancia e puericia dos principes*. Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1644 (neste caso a descrição da cerimónia integra um tratado de educação de príncipes).

⁴⁴ Este papel ordenador era atribuído a J. Campelo de Macedo, muitos anos depois, por D. Manuel Caetano de Sousa, cf. BNL, Res., *Fundo geral*, cód. 13.

⁴⁵ J. C. Macedo, *Instancia que faz o ceremonial dos Bispos, às opiniões, que o licenciado Christovão Martins, fundado nas Rubricas do Missal Romano, traz no seu Opusculo de Ritibus Sacris*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1654; Idem, *Thesouro de ceremonias ...*, Lisboa, Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1657 (seguem-se várias edições).

O padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real

Maria Lucília Gonçalves Pires *

Por alvará de 22 de Outubro de 1654, D. João IV nomeia o P. Bartolomeu do Quental «pregador supernumerário» da capela real «enquanto não houver lugar do número em que seja provido»¹. Esta nomeação faz pressupor a existência no nomeado de um conjunto de qualidades — morais, intelectuais e também sociais — que lhe conferissem um prestígio justificativo da escolha real. Um pequeno tratado sobre a capela e capelães dos reis, publicado em Espanha em 1630, mas fazendo também referências ao que se usava em Portugal, aponta como qualidades exigidas ao capelão real, além da nobreza de sangue, o ser letrado, prudente, leal ao rei, de boa vida e conhecedor dos usos e cerimónias da Igreja².

Em que medida a pessoa do P. Bartolomeu do Quental correspondia ao perfil exigido para o cargo?

A sua biografia, escrita em latim pelo P. José Catalano³ e traduzida em português por Cândido Lusitano⁴, utiliza os lugares comuns e a lin-

* Universidade Clássica de Lisboa.

¹ Vd. texto do alvará in A.N.T.T., Chancelaria de D. João IV, livro 26, fol.197r. Rectifique-se a informação do P.Vicente Ferreira de Sousa Brandão que afirma ter sido o P. Bartolomeu do Quental nomeado por esse alvará «pregador do número da real capela e capelão confessor da casa real» (cf. *Recopilação Histórico-biográfica do Venerável P. Bartolomeu do Quental*, Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1867, p. 5). O citado alvará nomeia-o, como disse, «pregador supernumerário»; a sua nomeação como «capelão confessor» consta de outro alvará, datado igualmente de 22/10/1654 (Chancelaria de D. João IV, livro 26, fol. 196v).

² *Tratado de la capilla y capellanes de los Reyes*, Madrid, por Francisco Martinez, 1630.

³ Josephus Catalanus, *De vita Venerabilis Servi Dei Bartholomaei de Quental*, Romae, Typ. Antonii de Rubeis, 1734.

⁴ *Vida do Venerável P. Bartolomeu do Quental*, Lisboa, na oficina de António Isidoro da Fonseca, 1741.

guagem panegírica habitual dos textos hagiográficos: «(...) o Senhor Rei D. João IV (...), conhecendo a piedade, prudência e erudição do Servo de Deus, o elegeu no ano de 1654 por confessor e pregador da sua capela real»⁵. O mesmo se passa na *Recopilação* do P. Vicente Ferreira de Sousa Brandão, que releva o facto de a nomeação régia recair sobre um jovem sacerdote «tendo de idade apenas 27 anos»: «(...) era, pois, impossível que tão virtuosos soberanos deixassem de se aproveitar das letras e virtudes deste sacerdote, apesar mesmo da sua pouca idade, porquanto viam que os frutos da divina graça já nele eram maduros, sazoados e delectáveis»⁶.

De 1654 a 1664 desempenha, pois, o P. Bartolomeu do Quental as funções de pregador e confessor no paço, destacando os seus biógrafos a sua piedade e espírito apostólico, o desejo de «reformatar a vida dos eclesiásticos», principalmente dos que serviam no palácio. Pela sua acção, escreve José Catalano, «o palácio real era uma casa mais religiosa que os mesmos conventos»⁷. Aliás, o próprio biografado informa, em nota marginal a um dos seus sermões, que «neste tempo se davam em palácio e na capela real muitas pessoas aos exercícios da virtude»⁸. Cria então, com o patrocínio da rainha D. Luísa de Gusmão, uma congregação de sacerdotes consagrada à Virgem, que constitui o germen da futura Congregação do Oratório.

Destes anos de actividade apostólica no paço interessam-nos agora os sermões ali pregados.

Só cerca de trinta anos depois de ter abandonado essa função de pregador da capela real resolve publicar dois volumes de sermões⁹ em circunstâncias que, no prólogo «ao pio leitor», explica assim:

«E vendo algumas pessoas, ou mais zelosas ou mais amigas, que se dilatava tanto a satisfação desta promessa [de prosseguir a publicação dos volumes de meditações], me persuadiram a que entretanto a desse de algum modo com alguns dos meus sermões; e suposto que nem pela imaginação me passava dá-los à imprensa, pelo baixo conceito que deles fazia, me pareceu condescender com os seus rogos, e a esse fim desenterrei da sepultura do esquecimento de todos, e também do meu, alguns dos que preguei no século e me pareceram mais doutrinais.»

⁵ *Op. cit.*, p. 19. Em todos os textos procedo à actualização da ortografia.

⁶ *Recopilação*, ed. cit., p. 5.

⁷ *Vida do Venerável P. Bartolomeu do Quental*, ed. cit., p. 20.

⁸ Nota marginal ao Sermão da 4.ª Domingo do Advento (1658), in *Sermões*, 2.ª parte, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1694, p. 114.

⁹ *Sermões do Padre Bartolomeu do Quental*, 1.ª parte, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1692; 2.ª parte, *ibidem*, 1694.

Deixemos, por constituírem tópicos do discurso prologal, os traços constitutivos de um *ethos* marcado pela modéstia: o «baixo conceito» que os seus textos lhe merecem, a pressão dos amigos que o obrigam a publicá-los. Retenhamos, no entanto, duas informações relativamente úteis. Uma é a que refere a distância, não apenas cronológica, mas também, digamos, psicológica, que separa o tempo da pregação e o tempo da publicação destes sermões. Os textos que nos são dados a ler são textos preparados para a publicação, desenterrados da «sepultura do esquecimento de todos e também do meu», diz o autor; textos arrancados de que profundidades da memória... ou de notas e apontamentos pessoais? É certo que esta questão se põe, com maior ou menor acuidade, a propósito de, praticamente, todos os sermonários publicados na época. O tempo da pregação e o tempo da publicação são separados por distâncias mais ou menos longas, variando entre um mínimo representado pela publicação em folheto de sermões pregados em circunstâncias de especial interesse público — auto da fé, acção de graças, profissão de personagem ilustre, etc. — até distâncias de várias décadas, de que o exemplo mais conhecido é o dos *Sermões* de Vieira. Uma distância cronológica que significa, geralmente, um refazer do texto, quantas vezes um retocá-lo em função das novas circunstâncias em que é dado a público.

No caso dos *Sermões* do P. Bartolomeu do Quental, esta distância cronológica é reforçada pelo que designei de distância psicológica. O autor manifesta desinteresse em relação a esses sermões pregados há tanto tempo. Mais: explicita uma profunda relutância em relação à sua actividade parenética no paço:

«Sempre esta ocupação da prédica me foi violenta, e como o violento não é de muita dura, a vim a largar, ou trocar; e a esse fim me escusei de pregador de sua Majestade que, depois de muita instância, consegui» (prólogo «Ao pio leitor»).

«Sempre esta ocupação da prédica me foi violenta»... A imagem do pregador contrariado... Contrariado pela actividade parenética, ou contrariado pelo exercício desta actividade no paço? ou, ainda, contrariado pela sujeição, que os costumes e o gosto do auditório impunham, a um determinado estilo de pregar?

Este prólogo do primeiro volume dos *Sermões*, bem como outros textos do autor e o conhecimento da sua biografia levam-nos a admitir estas duas últimas hipóteses: ao abandonar o cargo*de pregador da capela real, não abandona a pregação, mas passa a exercê-la noutros espaços e noutros moldes. Os estatutos da Congregação do Oratório que elabora estabelecem de forma rigorosa os espaços de exercício da actividade pare-

nética dos congregados — apenas as casas da Congregação. A única exceção admitida era a pregação pelos espaços rurais em tempo de missões¹⁰. E o consagrado molde do sermão seiscentista vai o P. Quental substituí-lo, como escreve ainda no prólogo dos *Sermões*, na sua actividade parenética de congregado, por «práticas meramente espirituais (...) resumidas no fim de cada ũa com pontos pera a meditação». Ou seja, a redução do sermão a uma função de certo modo ancilar, subsidiária do exercício da oração mental tão insistentemente fomentada na Congregação do Oratório. Mas destas «práticas» assim referidas e caracterizadas não nos ficaram os textos. Temos, portanto, apenas, nos dois volumes publicados, «alguns dos que preguei no século», diz o autor; sermões anteriores à criação da Congregação, de que foi o fundador em Portugal.

A outra informação útil que o texto do prólogo nos fornece é a indicação do critério que presidiu à escolha dos sermões a publicar. São dados à estampa aqueles que o autor considera «mais doutriniais».

São trinta e dois sermões, dezasseis em cada um dos volumes, apresentados em sequência que não obedece a uma ordem cronológica¹¹; também não obedece a uma ordem litúrgica (embora ambos os volumes se iniciem com um sermão do 1.º domingo do Advento, não seguem depois a ordem dos vários tempos do ano litúrgico); igualmente inexistente uma ordenação por assuntos (quase todos são sermões «do tempo», mas a sua sequência é por vezes entrecortada por raros sermões de santos: S.José, S.João Baptista, Santa Clara, e um sermão mariânico — da Imaculada Conceição).

Na perspectiva do leitor, a ordenação aparece como, de certo modo, arbitrária. Na perspectiva do autor, admitimos que tenha funcionado o critério referido no prólogo — uma ordenação em função do seu carácter

¹⁰ «(...) nenhum Pregador dos nossos poderá pregar na cidade senão na nossa casa, nem fora da cidade senão indo em missão.» (Estatutos, n.º 14, in J. S. da Silva Dias, *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1966, p. 16). Sobre o trabalho de missionação levado a efeito pelos oratorianos, vd. Eugénio dos Santos, *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*, I.N.I.C., Centro de História da Universidade do Porto, 1982, pp. 245-272.

¹¹ No 1.º vol. temos sermões pregados entre 1659-1664, mas o primeiro é de 1660 e o último de 63; no 2.º vol. temos sermões pregados entre 1653-1662, mas o primeiro é de 1657 e o último de 1658. Há, como se vê, um sermão — o Sermão da Imaculada Conceição da Virgem Maria — datado de 1653, anterior, portanto, à data da nomeação do autor para o cargo de pregador da Capela Real, onde, segundo um dos seus biógrafos, teria de facto pregado algumas vezes antes desta nomeação: «O mesmo rei D. João IV, que lhe ouviu alguns sermões na sua Capela Real, querendo honrar a sua pessoa (ou talvez a mesma Capela), o nomeou por seu Pregador, mercê naquele tempo tão distinta que só a logravam os quatro maiores oradores que havia na corte.» (A.N.T.T., ms. da Liv. n.º 251, transcrito por Eugénio dos Santos, *op. cit.*, p. 337).

«doutrinal»; e, segundo esse critério (a que o leitor não tem dificuldade em aderir), os sermões contidos no primeiro volume corresponderiam a uma primeira escolha.

Dos trinta e dois sermões publicados nestes dois volumes, vinte e dois apresentam a indicação de terem sido pregados na Capela Real e os restantes pregados em igrejas várias. Ocupamo-nos apenas dos primeiros, não só porque são eles que mais directamente correspondem ao tema deste colóquio, mas também porque, ao contrário dos restantes, se dirigem a um público bem caracterizado e relativamente homogéneo.

Começemos por atentar nas circunstâncias em que estes sermões são pregados, circunstâncias que condicionam a sua pregação.

Temos, em primeiro lugar, referências intratextuais que indicam o tempo litúrgico em que o sermão é proferido, o que, de acordo com as normas retóricas que regem o sermão da época, determina logo o tema a tratar: o tema do sermão será, em princípio, uma frase do evangelho do dia. E os tempos litúrgicos que predominam nesta compilação de sermões são aqueles que a Igreja privilegia como tempo de incitamento à penitência, à conversão: o advento e a quaresma.

Uma outra circunstância da pregação destes sermões referida em todos eles é a que diz respeito aos seus destinatários. Todos os sermões apresentam na frase inicial uma interpelação ao auditório que recorre sempre à mesma fórmula: «muito altos e poderosos reis e senhores nossos». Se o facto de serem sermões pregados na Capela Real nos fazia prever a natureza do auditório, este vocativo explicita-o, insere-o no corpo do texto, tornando-o presente como elemento essencial da sua construção.

Mas o texto impresso destes sermões faz-se acompanhar de outro tipo de informação acerca das circunstâncias da sua pregação: são referências paratextuais que vão das indicações iniciais de lugar e data, até notas marginais que explicitam o sentido de vários passos do texto, decifram o seu carácter alusivo, dando a conhecer os factos que lhe serviram de pretexto. Exemplifico:

No «Sermão do Juízo», de 1657, escreve-se: «Então pagará o Sol o cilício que não pôs, a Lua a disciplina que não tomou, as Estrelas a oração que não fizeram.» (vol. II, p. 21); e a nota marginal explica, decifrando as metáforas do texto: «Esta doutrina se encaminhava ao Rei, à Rainha e às damas e mais senhoras».

No «Sermão da 3.^a sexta-feira da Quaresma», entre as circunstâncias agravantes do pecado inclui o «pecar com lucro», comentando sarcasticamente: «Agora deram em que era meio matar pera ter»; e a nota marginal esclarece, trazendo à memória do leitor a lembrança das desordens desses anos de reinado de D. Afonso VI: «Era em tempo que se faziam muitos homicídios e, segundo se dizia, se tirava deles lucro» (vol. I, p. 271).

Informações deste tipo, que ocorrem com frequência, radicam o texto nas circunstâncias históricas da sua pregação; ajudam assim a elidir a distância que separa o leitor do tempo da sua pronunciação; funcionam como auxiliares do trabalho hermenêutico que o texto exige.

Nestes sermões, que o seu autor caracteriza como «doutriniais», a função persuasiva é a mais relevante. Se essa era, naturalmente, a função principal, segundo os códigos retóricos — o *movere* como objectivo e, de certo modo, meta do *docere* e do *delectare* —, sabemos como a poética barroca alterou, na prática, esta hierarquia de funções, concedendo ao *delectare* uma primazia quase generalizada. Apesar das vozes censórias que tentam chamar os pregadores à razão... Apesar dos textos que, na sequência de instruções tridentinas, tinham elaborado, ao lado da retórica profana, os códigos específicos da oratória sagrada. Tinha sido então publicados textos importantes que nesta segunda metade do século XVII continuavam célebres e amplamente divulgados — os *Ecclesiasticae Rhetoricae libri sex* (1576) de Fr. Luís de Granada, o *Modus concionandi* (1576) de Diego de Estella, *Il Predicatore* (1609) de Francesco Panigarola —, obras que Marc Fumaroli¹² designou de «rhétoriques borroméennes», porque inspiradas nas orientações pastorais e parenéticas de S. Carlos Borromeu.

Que textos terão influenciado a formação retórica de Bartolomeu do Quental? Quais as suas ideias acerca da actividade parenética?

A resposta à primeira pergunta não pode ser dada em termos categóricos, mas apenas conjecturais. Conhecemos algumas das obras mais influentes na formação dos pregadores na época, do *De doctrina christiana* de Santo Agostinho à *Retórica eclesiástica* de Fr. Luís de Granada. Mas os textos de Quental muito pouco nos dizem acerca das suas leituras, das obras que fundamentalmente seguia. Na introdução das suas *Meditações da Infância de Cristo*¹³, o autor apresenta uma série de indicações bibliográficas¹⁴, mas são obras que tratam da oração mental, não da prédica.

¹² Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Librairie Droz, 1980, pp. 135-152.

¹³ *Meditações da Infância de Cristo*, Lisboa, por Domingos Carneiro, 1666. Este texto introdutório repete-se nos outros dois volumes de meditações sobre a vida de Cristo: *Meditações da Sacratíssima Paixão e Morte de Cristo* (1675) e *Meditações da Gloriosa Ressurreição de Cristo* (1683).

¹⁴ As obras indicadas são: *Libro de la oración y meditación* de Fr. Luis de Granada, *Ejercicios Espirituales* de D. António de Molina, *Meditaciones de los misterios de nuestra sancta fé* do P. Luis de la Puente, *Ejercicio de perfección y virtudes christianas* do P. Alonso Rodriguez, *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales* do P. Tomás de Villacastín, e ainda textos não especificados de Santa Teresa de Jesus.

No prólogo dos *Sermões* diz expressamente que não vai recorrer a textos de autores célebres, basta-lhe o texto bíblico:

«Se se reparar em não alegar muitos Expositores e Santos Padres, advirto que não foi por falta de vontade ou de estimação, que a faço grande da sua autoridade, mas porque ao princípio comecei com a Bíblia e algum livro mais, e depois poucos mais foram(...)»

Uma afirmação que poderia ser lida como um tópico, integrando-se na construção do *ethos* do pregador como simples transmissor da palavra de Deus; mas o certo é que, de facto, os autores citados são em número muito escasso.

Poder-se-ia tentar pesquisar as ideias do autor acerca da actividade parenética em pareceres que emitiu com vista à publicação de alguns volumes de sermões de outros pregadores, pareceres emitidos na qualidade de censor do Paço. Encontramos textos desses nos dois volumes de sermões de Vieira da série *Maria, Rosa Mística*¹⁵ e também no volume dos *Sermões genuínos e práticas espirituais*¹⁶ de Fr. António das Chagas. Mas estes textos pouco esclarecem.

O referente aos sermões de Fr. António das Chagas (datado de 25/1/1689) limita-se a utilizar a metáfora do pão para designar a palavra de Deus e a louvar o «tão bom pão» de que o autor distribui alguns fragmentos nesta obra.

O parecer sobre o primeiro dos dois referidos volumes de sermões de Vieira é curioso: um texto habilidosamente ambíguo em que os louvores não chegam a esconder a discordância em relação a uma prática parenética tão marcada pelo engenho:

«(...) logo no primeiro sermão topei com ãas vozes tão altas e levantadas, que o primeiro que me pareceu foi que não podia chegar a perceber, e muito menos averiguar a altura dos pontos a que chegavam estas vozes; a mulher das turbas levantou a voz: *Extollens voçem quaedam mulier de turba*, e este evangélico pregador, de quem podemos dizer o que o grande Baptista de si, que era voz, *Ego vox*, assim levantou a sua que parece chegou a ponto mais alto do que a mulher das turbas; o certo é que ambas estas vozes chegaram a ponto tão alto que não será fácil achar pregador que chegue com a sua voz ao ponto destas vozes, nem mulheres das turbas que saibam rezar por este Rosário com tais extremos (...)».

¹⁵ *Maria, Rosa Mística*, 1.ª parte, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1686; 2.ª parte, na oficina Craesbeeckiana, 1688.

¹⁶ *Sermões genuínos e práticas espirituais*, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1690.

O principal problema que este parecer aponta é, pois, o da comunicação: a dificuldade de comunicação que este tipo de oratória provoca. O censor não tem pejo de confessar a sua dificuldade em decifrar a subtilidade conceituosa destes textos (« o primeiro que me pareceu foi que não podia chegar a perceber, e muito menos averiguar, a altura dos pontos a que chegavam estas vozes»). Ora, se o censor, leitor privilegiado pelo seu nível intelectual, tem dificuldade em compreender esses textos, que será do receptor comum? («não será fácil achar mulheres das turbas que saíam rezar por este Rosário com tais extremos»). Apesar disso, o censor emite o necessário parecer positivo para a publicação destes sermões, destacando a sua dimensão deleitosa a que acrescenta (rhetorique oblige...) a sua força persuasiva:

«Seria grande mágoa ficarem em silêncio vozes tão altas e sonoras que com a sua harmonia recreiam os ouvidos e com os seus clamores despertam o nosso descuido para a nossa reforma».

E, a partir deste momento, o censor perde de vista o texto a censurar para inculcar linhas de espiritualidade que mais profundamente lhe interessam: a devoção do rosário, sim (e sabemos da voga desta devoção na época), mas, principalmente, a prática da oração mental, pois «a oração vocal sem a mental é só cadáver de oração, mas não oração viva e eficaz.»

Este texto crítico (e o que emitiu acerca do segundo volume nada acrescenta em relação a este) revela, pois, por parte do seu autor, a preocupação com uma actividade parenética acessível a todos os ouvintes, que mova à reforma dos costumes e à prática de uma espiritualidade mais profunda e interiorista, centrada no exercício da oração mental. Este curto texto crítico é, de certo modo, uma súmula dos caminhos de espiritualidade seguidos e apontados por Bartolomeu do Quental desde que, em 1659, cria na corte uma associação de sacerdotes sob a invocação de Nossa Senhora das Saudades, até à fundação da Congregação do Oratório e às linhas estatutárias que estabelece para regerem a actividade dos congregados. Com efeito, os estatutos da Congregação de Lisboa consagram, logo no n.º 1, a oração mental como «fundamento de toda a reforma e perfeição da vida espiritual» e centro da vida dos congregados. No n.º 14 dos referidos estatutos apontam-se as regras para a sua actividade parenética:

«Hão-de os nossos Congregados exercitar também o ofício de pregadores evangélicos, sendo os seus sermões só à conversão das almas, todos cheios de espírito e zelo, eficazes no persuadir com

razões e com exemplos (...). E para que isto se guarde sempre em seu vigor, nenhum pregador dos nossos poderá pregar na cidade senão na nossa casa, nem fora da cidade senão indo em missão.»¹⁷

É certo que há nestas indicações o espírito e o exemplo de S. Filipe Néri, cuja congregação serviu, até certo ponto, de modelo ao Oratório português; mas há também a marca das ideias, da personalidade do seu fundador tal como se revelam já, em boa parte, durante a sua actividade na corte.

*

* *

Na análise do texto dos sermões de Quental, começarei por destacar o trabalho de *acomodação* (de temas, de textos, de *exempla*) aos seus destinatários específicos, explicitados pelo vocativo inicial: «muito altos e poderosos reis e senhores nossos». Se a adaptação do discurso à natureza do auditório é norma fundamental da retórica, e se, por outro lado, a oratória barroca fez da *acomodação* de textos bíblicos a circunstâncias diferentes a fonte essencial da técnica do conceito predicável, as duas linhas convergem nestes sermões em que a função persuasiva que os enforma se revela de modo constante numa leitura interpretativa de todos os textos (do texto bíblico ao grande «texto» do mundo) em função deste auditório específico.

Vejamos alguns exemplos:

No Sermão da Septuagésima, pregado em 1661, a *vinha* da parábola evangélica dos trabalhadores é interpretada como representação do *reino*. E o orador indica claramente o trabalho de acomodação a que procede, informando que não é esta a exegese mais corrente: «Por esta *vinha* se entende a Igreja no comum sentir dos Expositores; também se pode entender um Reino, que vinha chamou David ao de Israel: *vineam de Aegypto transtulisti*; e ã alma» (vol. I, p. 69)..Mas é a correspondência *vinha* = reino que vai ser analisada mais detidamente.

No Sermão da 6.^a sexta-feira da Quaresma (de 1663) é todo o episódio da negação de Cristo por S. Pedro que é interpretado em função da situação do acto da sua pregação, da condição social dos seus ouvintes. E o texto evangélico *Et ingressus intro sedebat cum ministris* (Mat. 26, 58) é assim comentado: «tinha entrada no Paço — *ingressus intro* — e lugar entre os ministros — *sedebat cum ministris*; e como se viu com entrada no Paço e lugar entre os Ministros, temeu perder o lugar e mais a entrada se confessasse o Mestre.» (vol. I, p. 284).

¹⁷ «Estatutos da Congregação do Oratório de Lisboa», in J.S.da Silva Dias, *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1966, p. 16.

No Sermão da 4.^a Domingo do Advento, de 1658, a figura do carro referida no livro de Ezequiel é assim decifrada: «Pelo carro de Ezequiel se entende comumente uma Monarquia; pelos animais que puxavam por ele se entendem os governadores e Ministros; pelas rodas com que corria se entendem os populares» (vol. II, p. 93). E esta correspondência alegórica é desenvolvida com vista à demonstração da responsabilidade dos que governam no comportamento dos súbditos.

Ainda no mesmo sermão (e na mesma linha de demonstração persuasiva), as varas postas por Jacob perante as ovelhas para condicionar a cor dos cordeiros ao nascer são identificadas com *cetros* e *bastões*, símbolos do poder e representação metonímica daqueles que o exercem (vol. II, p. 95).

Nesta preocupação de adaptar os textos à natureza do auditório, põe-se ao pregador da capela real uma questão específica que vemos abordada, do ponto de vista teórico-normativo, por vários autores na época: como pregar ao rei? Ou, mais exactamente, qual a atitude a assumir pelo pregador que tenha necessidade de admoestar aqueles que governam, autoridades civis ou eclesiásticas? De entre os autores que tratam esta questão é conhecido o texto de Fr. Juan Marquez «Del modo de predicar a los principes»¹⁸.

Também Terrones del Caño, na sua *Instrucción de predicadores*¹⁹, apresenta recomendações específicas sobre a forma de pregar aos príncipes:

«(...) verdaderamente no han de ser repreendidos en publico ellos [os reis] ni los prelados, de manera que el pueblo eche de ver sus faltas, porque ellos se irritan y no quedan aprovechados, y el pueblo les pierde el respecto y se huelga casi por modo de venganza que les assienten la mano en el pulpito» (fol. 37r).

Como se concretiza esta orientação nos sermões do P. Bartolomeu do Quental? Como desempenha o pregador a sua delicada função político-moralista, sobretudo no período conturbado do reinado de D. Afonso VI?²⁰

¹⁸ Texto publicado in *Ciudad de Dios*, vol. XLVI, 1898.

Fr. Juan Marquez (1564-1621) é autor também de uma importante obra de carácter teológico-político, *El gobernador christiano*, editada em 1614 e com numerosas reedições ao longo do século XVII.

¹⁹ D. Francisco Terrones Aguilar del Caño, *Arte o instrucción y breve tratado que dice las partes que ha de tener el predicador*, Granada, 1617.

²⁰ Dos textos contemporâneos que relatam a agitação dessa época destacam-se os seguintes: *Monstruosidades do tempo e da fortuna* (texto anónimo, atribuído a Fr. Alexandre da Paixão), Lisboa, 1988; António de Sousa de Macedo, *D. Afonso VI*, segundo um manuscrito da Biblioteca da Ajuda sobre o seu reinado, apresentado e publicado por Eduardo Brazão, Livraria Civilização, Porto, 1940; *Catástrofe de Portugal na deposição d'El-rei D. Afonso VI*, Lisboa, por Miguel Manescal, 1669; *Anti-catástrofe. História verdadeira da vida e dos sucesos d'El-rei D. Afonso VI*, publicada por Camilo Aureliano da Silva e Sousa, Porto, 1845.

Na biografia do autor constante do Ms. 251 do Arquivo das Congregações do A.N.T.T.²¹ destaca-se esta dimensão política do biografado enquanto pregador da Capela Real:

«Pregando o V. P. na Capela Real no ano de 1663, presente El-rei e toda a corte (não sabemos em que dia), introduziu no sermão a doutrina acomodada ao modo com que os reis devem governar os povos que Deus confiou a seu império, e no discurso fez cargo a El-rei da sua grande inacção e descuido nas obrigações de seu estado e juntamente dos escandalosos excessos que cometiam os seus validos com tão grave dano da República.

Nesta invectiva perseverou por largo tempo, talvez por lhe parecer então que seria frutuosa. Entende-se, porém, que no mesmo acto de pregar teve revelação em contrário e que Deus lhe mostrou claramente que El-rei se não emendaria e por esta causa o privariam do reino (...). Estando o Servo de Deus no maior fervor da sua invectiva fez uma breve pausa e levantou os olhos ao céu, como quem escutava o que de lá lhe diziam. E logo de repente, voltando-se para a tribuna onde estava El-rei, com voz clara, sonora e inteligível, proferiu as seguintes palavras: *Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus ejus*: Tirar-se-vos-á, Senhor, o reino e dar-se-á a quem encha as obrigações de um rei cristão.»²²

Os biógrafos criam assim a figura do pregador-profeta que, à maneira de profetas do Antigo Testamento, anuncia ao rei iníquo o castigo divino concretizado na perda do trono. Um sermão pregado, dizem os biógrafos, «no ano de 1663 (...), não sabemos em que dia». Ora o sermão em causa é o conhecido «Sermão da vinha», pregado (lê-se no texto impresso) na 3.^a sexta-feira da Quaresma de 1664. Um texto de que já se ocupou o Prof. João Francisco Marques ao estudar a parenética da Restauração²³. É um sermão em que a tópica restauracionista assume uma função cominativa: os milagres operados por Deus em favor de Portugal, tanto na sua fundação (milagre de Ourique), como na Restauração (milagre do braço do crucifixo e da imagem da Senhora da Piedade em Santarém), são benefícios extraordinários, sim, mas que não impedem o

²¹ Parcialmente publicado pelo Prof. Eugénio dos Santos, in *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*, I.N.I.C., Centro de História da Universidade do Porto, 1982.

²² A.N.T.T., ms. 251 do Arquivo das Congregações, in Eugénio dos Santos, *op.cit.*, p. 349.

²³ João Francisco Marques, *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*, I.N.I.C., Centro de História da Universidade do Porto, 1989, vol. II, p. 382.

castigo da iniquidade. Castigo que já se verificou no passado: «por pecados tirou Deus este reino a seus reis naturais» (vol. I, p. 277); castigo que o orador apresenta como eminente, pois pecar depois de tantos benefícios recebidos é insulto imperdoável à bondade divina ²⁴. E denuncia as desordens e escândalos do presente, responsabilizando o reino, ingrato aos benefícios de Deus; mas responsabilizando sobretudo o rei. E sente-se a indignação tentando exprimir-se de forma prudente: pela metáfora do sol, representando o rei — *solum* —, o mais responsável entre os responsáveis; ou pelo *exemplum* bíblico do pecado do rei David que lhe provoca invectivas cujo carácter alusivo à situação actual á assaz evidente.

O texto evangélico citado não é exactamente o que os biógrafos referem — *Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus ejus*, mas sim *Auferetur a vobis regnum Dei*, a frase-tema do sermão, como tal insistentemente repetida e glosada. E, sobretudo, não consta do texto impresso do sermão a tradução-profecia apresentada pelos biógrafos: «Tirar-se-vos-á, Senhor, o Reino e dar-se-á a quem encha as obrigações de um rei cristão». O que se verifica, no entanto, é a identificação deste *regnum Dei* com o reino de Portugal ²⁵ na linha da adaptação do texto evangélico à situação presente.

Este pregador-moralista, com a preocupação de pregar sermões «doutriniais» a este auditório específico, de que questões se ocupa?

Além da doutrina comum do apelo à conversão, à renúncia ao pecado, há questões de natureza sócio-política que este auditório e este local de pregação justificam e exigem: a responsabilidade dos grandes no cumprimento ou violação da lei divina por aqueles que deles dependem (Sermão da 3.^a sexta-feira da Quaresma; Sermão da 4.^a Domingo do Advento); a necessidade de tratar dos negócios do Estado no tempo adequado (Sermão da Circuncisão); a condenação dos caminhos desordenados da obtenção de «grande nome» (idem); a denúncia do nepotismo que leva a colocar em lugares de responsabilidade pessoas incapazes (Sermão da Septuagésima); o desmascaramento do interesse próprio encoberto por máscaras de «zelo comum» ou de dedicação pessoal (Sermão da 6.^a sexta-feira da Quaresma); o desengano da vaidade dos «pontos de honra», das ilustres árvores genealógicas, dos pomposos monumentos funerários (Sermão do Juízo Final, de 1660).

²⁴ «Todos se alegram muito e se dão por muito seguros com os benefícios que Deus faz a Portugal; mas eu nenhuma cousa temo mais que os benefícios de Deus, porque temo que os seus benefícios façam maiores nossos pecados; e que maior pecado que, depois de tantos benefícios, tornar a ofender a Deus?» (vol. I, p. 268).

²⁵ «Chama-lhe Cristo reino de Deus — *Regnum Dei* — e diz que se há de tirar — *Auferetur* — pera que soubéssemos não estava livre de se tirar por ser reino de Deus» (vol. I, p. 277).

A estrutura dos sermões segue, embora de forma não rígida, o esquema mais frequentemente utilizado na parenética barroca²⁶. A organização do discurso obedece umas vezes a uma divisão explicitada (p. ex., Sermão da Septuagésima dividido em três partes, as três correspondências alegóricas da figura da vinha evangélica: vinha = Igreja, vinha = reino e vinha = alma); outras vezes, como nos sermões sobre o Juízo Final, o discurso vai seguindo e desenvolvendo os vários momentos do relato de Cristo anunciador do fim dos tempos.

Mas há um sermão cuja estrutura o orador explicitamente aproxima da meditação: é o Sermão da Cinza (1659), um sermão-meditação em que o orador se apresenta como o director dos exercícios espirituais, o dador dos pontos a meditar: «(...) daremos três pontos para meditar: o que somos na vida; o que seremos na morte; e a pouca ou nenhuma distância que há entre a morte e mais a vida» (vol. II, p. 155). E o sermão é o texto da meditação, o desenvolvimento destes três pontos: «ponderemos os pontos mais por extenso» (*ibidem.*). Um desenvolvimento em que predominam o elemento afectivo e as frases exclamativas, terminando a consideração de cada ponto com um apelo de carácter pragmático à passagem da meditação à acção. A peroração deste sermão é constituída pela conclusão da meditação, a indicação sintética do fruto a colher dos três pontos meditados: «fazermos na vida o que quereremos ter feito na morte»²⁷, tendo entretanto recorrido ao processo de presentificação da morte individual, o imaginar-se na agonia, segundo a técnica dos exercícios espirituais de Santo Inácio, de prática tão divulgada nesta época²⁸.

Analisando agora o *ethos* do pregador, estes sermões constroem uma imagem do orador dotado, antes de mais, de autoridade. Perante os «mui altos e poderosos reis e senhores nossos» a quem começa sempre por se

²⁶ Note-se que vigoravam na época formas diversas de estrutura do discurso parenético, redutíveis fundamentalmente a duas: o sermão de uma só matéria e as homilias apostilhando o Evangelho. Terrones del Caño afirma que esta era a mais usada (*Instrucción de predicadores*, ed. cit., fol 39r). Sabemos como Vieira se insurgiu contra esta forma de pregar, propugnando o sermão de uma só matéria. Sobre esta questão vd. A. Pinto de Castro, *Retórica e teorização literária em Portugal*, Coimbra, 1973, cap. II e Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, Caminho, 1989, cap. III.

²⁷ Numa perspectiva inversa, encontramos esta simbiose de estruturas discursivas do sermão e da meditação na obra do oratoriano P. Manuel Bernardes intitulada *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa* (vd. M. Lucília Gonçalves Pires, *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais» do P. Manuel Bernardes*, I.N.I.C., Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1980, pp. 37-45).

²⁸ Inácio Iparraguirre, na sua obra *Comentarios de los Ejercicios ignacianos* (Roma, Institutum Historicum S.I., 1967), apresenta um elenco de seiscentas obras, só de autores jesuítas, publicadas entre 1587-1813, inspiradas nos *Exercícios* de Santo Inácio.

dirigir, ele fala com a autoridade de enunciador da palavra de Deus, lembrando-lhes a sua condição de pecadores e consequente necessidade de penitência, a sua condição de mortais, a efemeridade da sua grandeza. Raramente aflora o tópico de modéstia a pôr em causa o seu talento de pregador. O que se destaca é a consciência da responsabilidade inerente à sua função. Ele não se apresenta como um pregador-teólogo, ocupado em expor complexas doutrinas ou debater questões teóricas (isto só acontece, e de forma pouca feliz, no Sermão da Imaculada Conceição); ele é antes um pregador-moralista²⁹, empenhado em verberar pecados, em produzir no seu auditório formas concretas de comportamento. Aliás este pragmatismo, esta ligação ao concreto, parece ser um traço da sua personalidade, pois se revela também noutros textos seus de funções bem diferentes: das muitas cartas sobre problemas da Congregação do Oratório³⁰, às cartas de direcção espiritual à condessa do Redondo³¹. O protótipo do pregador da corte, com a função de verberar os pecados dos grandes e poderosos, concretiza-se nestes textos na figura de João Baptista perante o rei Herodes. Tal como ele, também o pregador assume essa difícil tarefa que é pregar penitência no paço³². Tal como o Baptista, também este pregador denuncia as virtudes que na corte estão presas, bem como os pecados que as prendem. Com a mesma autoridade anuncia o castigo divino: «Ah cortes onde os vícios andam soltos e as virtudes presas! onde a honra de Deus é tão ofendida! Temei não se aparte Deus de vós» (Sermão da 2.^a Dominga do Advento, vol. II, p. 58).

Quanto ao trabalho da *elocutio*, impõe-se uma análise cuidada destes textos, de que se tem referido a «elegância e gravidade do estilo» (Inocêncio Francisco da Silva) e a «dramática eloquência» (Mário Martins). Limitar-me-ei, no entanto, a algumas breves observações.

²⁹ Tomo esta distinção da obra de Hilary Dansey Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some preachers of the reign of Philip III*, Oxford University Press, 1978.

³⁰ Temos publicadas numerosas cartas suas: *Cartas do P. Bartolomeu do Quental existentes na biblioteca da Sociedade Morais Sarmento de Guimarães*, Porto, 1900; *Lettres du P. Bartolomeu do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga (29.IX.1685-22.XI.1698)*. Lecture, introduction et notes de Jean Girodon. F. C. G., Centre Culturel Portugais, 1973.

³¹ Vd. Biblioteca Nacional de Lisboa, Cod. 1501. O códice contém umas centenas de cartas da Condessa do Redondo D. Luísa Simoa de Portugal para o P. Bartolomeu do Quental, seu confessor e director espiritual. A resposta do padre encontra-se frequentemente na margem da carta da condessa. São textos pragmáticos, respostas concretas a questões concretas, completamente desprovidas de efusões espirituais do tipo das que encontramos a cada passo nas *Cartas Espirituais* de Fr. António das Chagas.

³² «Pregar penitência, e mais no paço, dificultoso assunto! (...) Mas por isso mesmo que no paço é mais dificultoso introduzi-la, é mais necessário pregá-la» (Sermão da 4.^a Dominga do Advento, vol. I, p. 465).

Analisados estes textos, tanto à luz da poética barroca e do culto da época pelo discurso engenhoso e artisticamente trabalhado, como das técnicas retóricas que regiam a construção do texto parenético, eles provocam-nos um certo desconforto ao tentarmos proceder à sua apreciação. É que, por um lado, muitos deles revelam um artista da prosa que, em estilo claro e directo, explora a técnica da repetição de formas variadas: as repetições paralelísticas, as repetições antitéticas, as repetições quiasmáticas... As palavras, eco de si mesmas, materializando forças comunicativas para captar o espírito do ouvinte; as palavras construindo uma harmonia magistralmente ritmada, impressiva na sua cadência musical. As acumulações enumerativas combinam-se frequentemente com estas repetições de efeito fónico-rítmico. E as representações metafóricas, colhidas geralmente em interpretações alegóricas de hermeneutas do texto bíblico ou num legado cultural ainda mais acessível ao seu auditório, enformam de modo natural a estruturação deste discurso.

Por outro lado, há textos em que a expressão do orador desce ao nível da metáfora fossilizada, do equívoco forçado ou vulgar, do conceito abstruso e inutilmente retorcido, com efeitos semânticos de duvidosa pertinência

Mas o taço mais marcadamente pessoal do seu estilo julgo encontrar-se na ironia sarcástica a que tão frequentemente recorre ³³. Um processo de estilo que caracteriza o *ethos* do orador não só com as marcas de austera autoridade que já referi, mas também com a lucidez de se distanciar das ilusões comuns, de denunciar a outra face das aparências ilusórias. A pregação do desengano, constante na literatura barroca, passa nestes textos por esta atitude de amarga ironia. Exemplifico, a concluir, com um trecho do Sermão da Septuagésima, trecho que pode ser lido como paródia da célebre descrição do trabalho do estatuariário feita por Vieira no Sermão do Espírito Santo ³⁴:

«Nenhã cousa mais convém ao Senhor de vinha que chamar os operários por si mesmo e especular muito bem o que os outros lhe apresentam. Donde vos parece que nasce muitas vezes encher-se de cepos a vinha, ou a tomemos pela Igreja ou pelo Reino, senão dos

³³ Apenas um passo exemplificativo deste processo, inserido na crítica à acumulação de cargos por alguns indivíduos: «Oh, como é ordinário no mundo o milagre de Santo António! estar juntamente em dous lugares, certo me parece este milagre muito próprio de um santo português! Mas que muito que Deus fizesse este milagre em um santo português, quando os Reis e mais os ministros o fazem em tantos portugueses que não são santos!» (Sermão do Juízo, vol. I, p. 18).

³⁴ Padre António Vieira, *Sermões*, Lello & Irmão Ed., Porto, 1959, vol. V, p. 424.

que chamam proporem cepos por operários? Tomam um destes cepos entre mãos e começam a descavacar e acepilhar nele; logo lhe vão dispondo os membros, fazem-lhe os pés em que se tenham ou põem-nos em pés e também lhe dão a mão ou lhe dão mãos, e às vezes não muito lavadas; depois lhe abrem a boca, os ouvidos e mais os olhos, e ultimamente lhe dão as suas tintas como eles querem, e então o apresentam ao senhor da vinha: Senhor, aqui temos um famoso operário, tão perfeito como uma imagem. E dizem bem, porque de operário não tem mais que a imagem. E, na verdade, de um cepo, a muito arrebentar, que se podia fazer senão ãa imagem? E com estas monstruosidades começa logo a falar o mundo: Este não era há quatro dias na Universidade um cepo? Este não era na fronteira um tronco? É verdade que era um cepo, um tronco, mas deu na mão de um bom imaginário(...)» (vol. I, pp. 79-80).

Um trecho em que todos os processos retórico-estilísticos mobilizados, da metáfora depreciativa do *cepo* à polissemia do lexema *imagem* (e das constelações vocabulares e semânticas que deles irradiam), constroem uma fienúncia sarcástica do mundo de nepotismo, de injustiça, de jogos de influências, de culto das aparências que é a corte tal como os seus sermões no-la apresentam. Um mundo que tentou corrigir com a sua palavra austera e com a sua acção apostólica, tendo acabado por desistir dessa tarefa e voltar-se para outros campos de actuação.

Modelos e Modas — traje de corte em Portugal nos séculos XVII e XVIII

Alberto Júlio Silva *

Falar de traje de corte em Portugal nos séculos XVII e XVIII é, antes de mais, falar de protótipos e de modelos, modelos que não se restringem ao figurino, mas são, por exemplo, derivados da história, da sociologia, da estética, da política¹.

Como observa Gilo Dorfles², nos séculos XVII e XVIII e no respeitante à moda, era a nobreza quem ditava as leis, seguida de perto, e *imitada*, pela alta burguesia. No outro extremo situava-se o povo, que reproduzia quase sem alteração o seu próprio tipo de vestuário transmitido em herança de uma geração à outra. Nestê sentido, o traje popular situava-se fora da moda, uma vez que se reproduzia a si mesmo, sem alteração, correspondendo às necessidades básicas do vestuário, isto é, proteger e cobrir o corpo.

Segundo tem sido comumente aceite, a moda, tomada como factor de diferenciação social e de aproximação aos períodos que definem as épocas e movimentos artísticos, nasce no séc. XIV e separa radicalmente o porte masculino do porte feminino, mantendo-se a mulher envolvida na sua veste longa e passando o homem a figurar em público com a sua inteira estrutura anatómica marcada: veste curta, pernas visíveis. Ressalvada esta diferenciação fundamental e fixados, com pequenas variações, os módulos masculino e feminino (a reunificação viria a dar-se já no séc. XX) caberia de

* Museu Nacional do Traje, Lisboa

¹ *Traje Erudito e Traje Popular em Portugal*, Leal Senado, Macau, 1989. Madalena Brás Teixeira, "A Sociedade e a Estética" - 1623-1699; Traje 1623-1699; id. id. 1750-1777-1807.

² Gilo Dorfles, *A Moda da Moda*, Edições 70, p.14-15.

ali em diante a alterações de superfície apenas, como sejam ornamentação dos tecidos, seu tipo de manufatura, presença de metais e corte do *fato*, o indiciar de influências que a moda acusaria por “contaminação” de movimentos e correntes estéticos de grande alcance.

Quer isto dizer que passou também a haver, dentro da moda, modas.

No que nos diz respeito, e relativamente aos tempos em análise, vivemos tutelarmente de modas espanholas e francesas ou, se preferirmos, de modelos espanhóis e franceses.

A propósito de modelos, ou de protótipos sociais, é sabido quanto no século XVII e no século XVIII, as aparições régias eram importantes e como elas eram regulamentadas e administradas devido à necessidade que uns tinham de se dar a ver e que os outros tinham de os admirar, organizando-se, por via desta etiqueta, que era também uma necessidade de espectáculo, autênticas “mise-en-scène”. E aqui o traje tem a missão específica do revestimento do poder. Vejam-se, a propósito, os exemplos extremos fixados nos retratos de Isabel I de Inglaterra e de Luís XIV. É claro que o retrato deverá ser tratado com as cautelas que impõem, por um lado, a intenção do retratista e do retratado e por outro o quase total distanciamento da nossa parte, visto o nosso filtro cultural retirar e adicionar, num movimento próprio da nossa apreensão, elementos de inevitável falsidade. Teremos ainda de ter em conta, na sequência da nossa cautela, como observadores, que um retrato é como uma sombra — uma sombra pintada. O mesmo se diga de um traje, tomado como relíquia de um tempo inevitavelmente transcorrido, passado, que nos propomos redescobrir. Se o retrato é uma sombra pintada, o traje é um invólucro. A um e a outro falta quase tudo: falta-lhes o corpo vivo que informa, movimenta, distorce, amarrota, e gasta. É, pois, a partir destes documentos *enganadores* que investigamos e que, investigando, ficcionamos também.

A moda intervinha, pois, directamente, na encenação/representação pública do poder, mais que não fosse a um nível de representação simbólica. E neste domínio do simbólico, serão tanto de analisar os atributos do poder explícito exibidos no vestuário e acessórios masculinos, como os sinais do poder expostos no vestuário feminino; ambos se sobrepõem ao traje e ambos são exibidos.

Voltando aos modelos que nos séculos XVII e XVIII fizeram a moda modelar é necessário registar, primeiramente, a unanimidade verificada em torno da moda espanhola que da corte de Filipe II se expandiu a toda a Europa, com alterações que permitem, no entanto, e sempre, reconhecer o modelo original. A dominante espanhola na moda de corte portuguesa haveria que ir buscá-la mais atrás, ao século XVI, com as raízes consorciais, tão importantes neste domínio, dos sucessivos casamentos de D. Manuel com princesas de Espanha, do casamento de Carlos V com a Infanta



Retrato de D. Luís de Vasconcelos e Sousa,
Conde de Castelo Melhor — 1636-1720.

D. Isabel de Portugal e, depois, de D. João III com Catarina da Áustria; mas é sobretudo à corte de Filipe II que se atribui o carácter austero, elegante e sóbrio³.

Essa moda, vigente até meados do séc. XVII, consiste, para o homem, no uso de capa curta, gibão cintado com gorgeira alta de linho, calções tufados e espada, cabeça bem modelada por corte de cabelo muito curto e pernas igualmente modeladas por meias. No decurso do séc. XVII e por influência francesa, a capa curta desaparecerá e surgirá a casaca; no lugar do gibão vai aparecer a véstia (mais tarde o colete), o calção desce até abaixo do joelho, até onde sobe a meia para esconder a dobra, usam-se também botas, a gorgeira transforma-se em gola deitada sobre os ombros, aparece a gravata de renda, emergindo daí uma outra cabeça masculina na variante de cabelo natural comprido e pouco frisado com pêra, ou mosca, e bigode. Os atributos bélicos (elmo, guantes, espada, meia armadura) que nos retratos do princípio do séc. XVII convivem com o traje civil, desaparecem; o homem perde a sua "allure" militar para se tornar num gentil homem. Vem aí o cortesão galante que, do meio de seiscentos, entra em pleno no séc. XVIII. Com efeito, a influência espanhola decrescerá pelo fim do século sendo necessário, neste tempo de acentuada influência da corte francesa, reflectir que a moda é em muito a afirmação mundana de uma política, rememorando nomes como os de Luís XIV e Pompadour (para nos mantermos ao nível dos modelos).

A elegância, sobriedade e austeridade da moda filipina encontra a sua mais alta expressão na elegantíssima silhueta feminina composta de saia campaniforme sobre estrutura metálica em cone que de Espanha herdou o designativo de *verdugo* (francês "vertugadin") por ser também suportada por vime verde, corpete rígido cosido a varetas metálicas com duas ordens de mangas e alta gorgeira branca sobre esta estrutura de cones invertidos, frequentemente negros, pentuados de vermelho ou de branco em rendas, pérolas ou pedras. A esta silhueta de inultrapassável distanciamento e hieratismo, não obstante apelativo, se associam vulgarmente zelos de contra reforma. Diz François Boucher que⁴ no Escorial nem os próprios bobos se vestiam de cores garridas. Pelo meio de Seiscentos toda esta construção refinada, austera, distanciadora, que exhibe um corpo dissimulado em armações cónicas e cingidas de onde emerge uma cabeça nobre, modelada com perfeição, se "descontraí", diríamos, a gorgeira desdobra-se largamente sobre os ombros (como já acontecera no figurino do homem), empluma-se a cabeça, no homem o cabelo começa a tombar-lhe sobre o ombro, ousadia esta que, no final de Seiscentos, nos aparece tocada de contaminação "barroca", num recorte artificializado de frisados e postiços.

³ François Boucher, *Histoire du Costume en Occident, de l'Antiquité à nos jours*, Flammarion, Paris, 1965, p. 26.

⁴ *O. c.*, p. 26.



Retrato de Senhora — Primeiro quartel do séc. XVII
Museu Nacional de Arte Antiga.

É este o tempo que assinala o esbatimento do homem soldado, com sobreposição de uma concepção de virilidade exibicionista situada no pólo inverso da exibição do séc. XV e XVI. Esta exibição, num tempo em que a moda francesa dá o tom a todas as cortes da Europa⁵, comporta agora características supostamente femininas (veja-se o modelo galante do final de Seiscentos com a adopção do “rhingrave” - espécie de amplo calção muito largo, guarnecido de laços, vejam-se os laços nos sapatos, os saltos altos, e mesmo o corte de casaca que, apertada, desenha no homem um vestido rodado de reduzidas dimensões). De uma forma genérica, o séc. XVII é ainda espanhol. No dizer de Yvonne Deslandres (*ibidem*) “no séc. XVII, ao tempo de Filipe IV e de Velázquez, Madrid tinha conservado um estilo próprio: um fato muito sóbrio para os homens e, para as senhoras, vestidos armados na horizontal, à altura das ancas, pelo volume do guarda-infanta, sucessor do «vertugadin»”.

Acontece que possivelmente devido também “à convergência de aspectos estéticos com aspectos económicos” (Dorfles, *ibidem*), o que para este autor constitui uma das características interessantes da moda, o séc. XVIII se revela um período de uma total dominação francesa. François Boucher, que passo a citar a propósito, fala do traje francês em termos de universalidade⁶. Diz mais: “aux alliances dynastiques des Bourbons, à la dispersion des artisans huguenots, à la personnalité brillante des diplomates en mission, à la supériorité grandissante de la soirée française s’ajoutent le reflet attardé du prestige de Versailles, la formation d’une société de salon, le maintien par “le monde” d’un esprit de cour où se forme un goût et un art français, l’adoption de la langue française dans tous les milieux cultivés de l’Occident comme de l’Orient européen. La primauté des robes de Paris est née de cet ensemble de causes et de moyens qui ont alors attribué à la civilisation française une place privilégiée. La diffusion des modes françaises n’a été en rien amoindrie par les deux courants d’influence extérieur, le britannique et l’oriental, qui les ont pénétrées” (*ibidem*).

Nesta situação do clássico historiador do traje se encontram reunidos, a meu ver, todos os elementos que compõem a nossa visão da moda no séc. XVIII, tomada esta não só como um código de práticas indumentais codificadas, mas como nó privilegiado de um conjunto de modas. Podemos enumerar: alianças dinásticas aliadas a casamentos de conveniência; importância mundana da carreira diplomática; afirmação tecnológica da indústria têxtil; reconhecimento de Versailles como modelo de corte absolutista; afirmação da importância dos salões numa sociedade que neles alimentava o seu espírito de corte reflexa; cultivo do francês como língua

⁵ Yvonne Deslandres, *Le Costume Image de l’Homme*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 131.

⁶ F. Boucher, *o. c.*, p. 135



Retrato «figurino» de fidalgo inserido na Pragmática de D. Pedro II — 1698.

galante e passaporte social; finalmente, o culto da moda francesa como sinal de pertença a esse pequeno mundo de “sociétés à clef”. Admito que seja uma extrapolação com o seu quê de caricatura. Mas, como toda a caricatura, com o seu quê de vera fisionomia...

O surgimento da moda no séc. XIV e o seu constante diálogo com outras formas estilísticas corresponde a algo de novo no domínio social. A agitação barroca não será apenas (sem ver nela o que de pejorativo se queira ver) a agitação representada pela passagem de uma cosmologia ptolomoica para uma cosmologia copérnico-galileana e kepleriana, confrontada com a perda de um centro e a afirmação de outro (descentramento, tensão entre dois pólos — heliocêntrico e geocêntrico), com a valorização da elipse como círculo tenso na horizontal, entre dois focos⁷. Neste sentido, a elipse barroca pode ter a ver com a afirmação da lateralidade como desenvolvimento do primado do círculo afirmado no vestuário do séc. XVI e XVII: veja-se, como exemplo, a dimensão dos “panniers” laterais, a partir dos protótipos de Velázquez e Watteau.

Se falarmos em barroco como movimento artístico, tal como, por reacção se deu em Espanha, na Áustria, em Portugal e na Alemanha do Sul⁸, como vontade de exteriorização, como arte de impressionar, como exibição de poder, de riqueza, como importância dada à sobreposição entendida enquanto método decorativo, então poderemos encontrar nas formas de vestir uma correspondência com a forma de ser e nesse sentido o traje aparecerá de certo modo como a forma visual da consciência que o homem de Setecentos tem de si e do seu mundo — um tempo tumultoso e quebrado em relação ao tempo estático da Idade média, ou ao tempo linear e estável da Renascença⁹. Algo nos retratos que nos ficaram sublinha esta consciência, registada nas formas de vestir e na pose das personagens¹⁰.

Mas, parece-me, deveremos guardar alguma cautela no que respeita a designarmos por barroca uma sociedade e por barroco um tipo de traje, já que este tipo de catalogação é feito com base nas artes visuais.

Na imagem deste homem de Setecentos, imagem que é o resultado de um diálogo com um mundo revulso, intervenção nas artes visuais, na música, na escrita e em praticamente todas as formas do saber¹¹ entrará, além da

⁷ Severo Sarduy, *Barroco*, Editions du Seuil, Paris, 1975.

⁸ Claude-Gilbert Dubois, *Le Baroque-profondeurs de l'apparence*, Librairie Larousse, Paris, 1973, p. 57.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 68-69.

¹⁰ Ragnhild Hatton, *A Época de Luís XIV*, Editorial Verbo Lisboa, 1971. Monografia de síntese a ter em conta pelo seu carácter global de leitura dos anos 1648-1721 em que a Física, a Astronomia, a Filosofia, a Geografia, o Comércio, a Indústria, a Guerra e a Diplomacia se articulam no conjunto de outros aspectos ligados às Artes, sob os quais se costuma ver a sociedade dita barroca.

¹¹ Vd. nota anterior.

afirmação de um eu hipertrofiado como constante do tempo, o gosto da hipérbole, o gosto da repetição das superfícies em espelho, como formas de dizer, e entrará sobretudo a sua maneira de vestir, que assim nos aparece como a imagem visível de como ele pensa, ou se pensa e de como quer ser visto.

Aproximando tudo isto de lugares comuns como são Robillion em Queluz, Nasoni no Porto, Ludovice em Maфра, numa intenção de que arte, ideologia e suas praxis se correspondam, o traje, mesmo e talvez sobretudo o traje de corte, surgirá não apenas como uma anedota simplesmente frívola, luxuosa e de importação.

Que na moda de influência francesa, já pelos fins de Seiscentos e marcadamente no início de Setecentos há elementos que se ligam a um mais largo fenómeno ou o indiciam, parece evidente. Basta pensar no volume do assim chamado vestido “plis Watteau”. Os bambolins ou “panniers” laterais projectam a figura numa amplitude elíptica. Acontece no final do séc. XVII algo como se a verticalidade engenhosamente mantida desde o “Quattrocento” a partir de Itália, depois já em Quinhentos e Seiscentos com características assumidamente hispânicas, fosse submetida a uma desmontagem brusca, a uma subversão de proporções e dimensões. O que em moda cortesã teria de ter, necessariamente, a sua leitura frívola, quase carnavalesca, ambígua em termos de masculino/feminino. Este pendor “desconstrutivo” de uma linha mais sóbria parente do “equilíbrio” renascentista é verificada sobretudo no modelo masculino; atentando-se no já muito citado retrato de Luís XIV por Rigaud e em outros documentos semelhantes, o que se nos revela é uma espécie de extenuante exercício de fragmentação, em termos de leitura: desde o cabelo, que é agora uma cascata de inumeráveis caracóis, tudo no traje se sobrepõe a tudo, de tal forma que, na citação ainda de François Boucher, “a silhueta masculina de 1789 já não tem, por assim dizer, nada em comum com a de 1710”¹². E no entanto os elementos básicos do traje masculino vinham de antes, mantiveram-se durante o séc. XVIII e passaram para o XIX¹³.

No traje feminino impera o *robe à la française*¹⁴, com variantes bastantes para um gosto que se sustenta de mudança; ele consiste

¹² François Boucher, *o. c.*, p. 308.

¹³ De acordo com os analistas, c. 1720 o fato do homem estava fixado em calção, colete e casaca; a casaca tem ainda variações de pormenor nos punhos, na gola e no comprimento das abas. Em 1710 aparece o modelo *redingote*, de sugestão inglesa — modelo de casaca próprio para montar a cavalo que viria a influenciar a moda do período romântico, e ainda no séc. XVIII, a moda feminina c. 1780. Com efeito, por esta altura aparece, sob influência inglesa e por via masculina, o *vestido-redingote*, abotoado à frente, sem armações interiores.

¹⁴ *Vestido á francesa*. Vestido de corpo justo, aberto à frente sobre uma “pièce d’estomac”, triangular e no geral muito ornamentada; nas costas, duas grandes pregas duplas, formadas ao meio do pescoço caíam livremente, até ao chão. Este vestido teve, primeiro, um uso

basicamente num vestido de duas peças da mesma cor e tecido: corpo e saia que pode ser largamente aberta à frente, no intuito de deixar ver uma outra saia que se enverga por baixo do “vestido”, mas que necessariamente aparece pela frente da figura. No modelo “Watteau” as costas eram constituídas por igual tecido em pregas distribuídas ao centro ou nos ombros até ao chão. A técnica dos bordados polícromos com fio de seda ou fio metálico e das sobreposições decorativas foi aperfeiçoada ao extremo; da indumentária fazia parte uma curiosa peça, muitíssimo decorada (espécie de frente de espartilho), que unia as duas frentes do corpo do vestido, comprimindo o estômago, e que por isso se chamou “pièce d’estomac”. O decote, quadrado, desceu até onde foi possível. O busto, em bico, continuava modelado por varetas de baleia e as saias por estruturas que alargavam a anca.

Julgo que será necessário especificar o seguinte: quando se diz que a moda feminina no séc. XVIII consistiu no “robe à la française” isto não quer dizer que o modelo fosse, estritamente, o “plis Watteau” mas, genericamente, o “robe à panniers”, forma herdada da “robe volante, portée par les femmes de petite condition jusqu’à la Revolution” (Deslandres, 132). Visto assim, este indumento de aparato consistia num fato de corpo justo, “balleiné” e cónico em ponta e grande decote, abrindo-se sobre o saiote pela frente, ou de uma saia só, e vai desde o “robe volante” (Ruppert, III, p. 46) de c. 1730, passa pelo “watteau” e fixa-se num modelo característico destes dois; sendo o fundamental, sempre, a ampla armação lateral.

“Até à Revolução o vestido de cerimónia, de teatro, de baile ou de corte é o vestido à francesa, o qual consiste num vestido com armações (“à panniers”)... Com Luís XVI os dois “panniers” alargavam-se à altura das ancas: é o *pannier à coudes* (...). A saia era ornamentada com um alto folho de rendas, de fitas de tufo de gaze” (Ruppert, IV, p.15, 16, 17).

Com o avançar do século e a afirmação de um outro modelo (o vestido à inglesa) pelo último quartel do século XVIII, o suporte volumoso deslocar-se-à para trás, adelgaçando a figura e renunciando a “tournure” que, retomada um século mais tarde, seria mais acentuada e provocadora ¹⁵.

muito generalizado; fixou-se depois como vestido de cerimónia até à Revolução, mesmo quando outros modelos mais aligeirados se divulgaram. (Boucher, 440).

Yvonne Deslandres (o. c., p. 139), estabelece distinção entre *Robe volante* e *robe à la française*.

Jacques Ruppert, o.c., III, cap. IX, p. 41-45 descreve diferentemente a distribuição das pregas e descreve *robe à la française* à *plis Watteau* com variantes não referenciadas em François Boucher. Ainda J. Ruppert IV, p. 15-17, descreve *vestido à francesa* como “robe à panniers” o que inclui “robe volante” (c. 1730), “plis Watteau” (1725-35) e “robe à la française” (panniers) (1735-1789).

¹⁵ As armações interiores que desde o Renascimento “aprimavam” o corpo da mulher tiveram um breve desaparecimento durante o período da Revolução Francesa até c. 1820, para reaparecerem, numa reedição da silhueta quinhentista, mas de acentuado exagero, durante quase



Retrato de D. Maria I (reprodução parcial)
Museu Nacional dos Coches.

Em Portugal a nobreza e a corte vestiram-se pelo figurino francês, muito embora, a julgar pela iconografia corrente, sem as, chamemos-lhes assim, ousadia e desproporção de outros meios cortesãos da Europa. Penso aqui, sobretudo, no “*pannier à coudes*”¹⁶, e nas nada menos que 11 variações do traje feminino surgidas no último quartel do séc. XVIII¹⁷, a saber: “robe à la française; robe retroussée dans les poches; robe à la polonaise; polonaise aux ailes; polonaise d’hiver; circassienne; polonaise anglaise; les caracos; [robe] chemise à la reine; robe inspirée de la redingote masculine; robe à l’anglaise”. De todas estas variedades de “robe” a única a fixar-se e a desenvolver-se, em correspondência com novas formas ideológicas, é o vestido à inglesa¹⁸. Mas, de uma forma genérica e caricatural, poderemos dizer que, nestes domínios, em Portugal, nem D. João V assumiu a pose de Luís XIV, nem nunca D. Maria I se penteou como Maria Antonieta, com a correspondente “lacuna” de não ter surgido por cá nenhum engenho tão inovador como Rose Bertin. Os elementos fundamentais da moda vigente haviam sido assimilados, sim, mas administrados à nossa escala e com alguma parcimónia. O que poderá significar, a meu ver, sentido da proporcionalidade e inteligente aplicação das formas¹⁹. Recorde-se, porém, que a celebração de contratos nupciais, nesta data, trouxe para Portugal reais damas consortes (com as consequentes séquitos e influências de suas Casas originárias), como Maria Francisca Isabel de Sabóia e a trama cortesã de Luís XIV, Maria Sofia Isabel de Neuburgo, Maria Ana de Áustria e Mariana Vitória. Fosse como fosse, parece-me poder dizer-se que da corte portuguesa o que se diz, relativamente ao mesmo período, de outras cortes. “Les petites cours allemandes qui, au XVII^{ème} siècle, imitaient naïvement les costumes espagnols et renchérisaient sur la hauteur des fraises et la longueur des corps à baleines, se jetteront avec la même avidité sur les produits de l’industrie française. Et le journaliste parisien Sébastien Mercier pourra

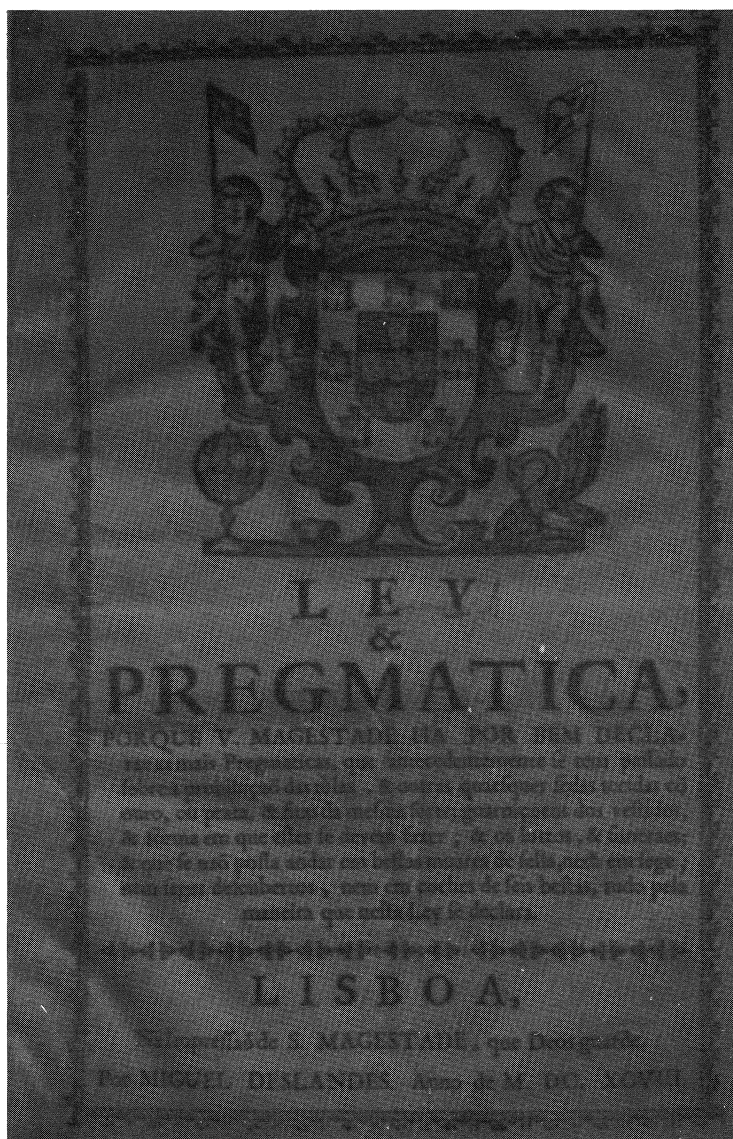
todo o séc. XIX, até à “*tournure*”, ela também já aparecida um século antes, com a voga da anglomania, c. 1780. Mas a maior extensão destas elegantes deformações terá sido e, por volta de 1740, o uso do “*pannier à coudes*”.

¹⁶ J. Ruppert, vol. III, p. 36.

¹⁷ *Idem, ibidem*, vol. IV, p. 11-22.

¹⁸ *Vestido à Inglesa*. c. 1778-1785. Vestido de corpo sem “*baguettes*” de baleia e sem armações interiores; caracteriza-se por uma ponta rígida que desce do meio das costas até abaixo da cintura; fecha-se à frente como um colete; os lados da saia abrem-se, deixando ver um saiote, normalmente do mesmo pano (Boucher, 440).

¹⁹ *Pragmáticas contra o luxo*. Pelo seu papel interventivo na economia nacional, nomeadamente no que se refere ao fabrico de tecidos, rendas, à protecção de joalheiros e ourives, são de mencionar as pragmáticas contra o luxo decretadas por D. Pedro II e por D. João V. Penso que o alcance destes decretos reais teria também uma função importante na padronização do gosto, actuando as pragmáticas como leis reguladoras, ao estabelecer fronteiras de sobriedade à natural ostentação da moda. Vd. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, Vol. V, Editorial Verbo, Lisboa, 1980, p. 364-366.



Página de rosto de Pragmática de 1698 (D. Pedro II).

écrire: (...) Tout ce qui concerne la parure a été adopté avec une espèce de fureur par toutes les femmes de l'Europe" (Deslandres, 132). *Mutetur mutandum*.

Verifica-se no entanto que passado mais de um século de império da moda francesa o cansaço das formas, o esgotamento de uma gramática indumental que talvez não dissesse, apenas repetisse, se faz sentir. Estamos perante uma moda que se esgota em repetir-se, que "já não é reflexo de uma aspiração profunda do gosto"²⁰. Daí a natural simplificação, tal como a vemos em Goya e mesmo em Sequeira, simplificação em que entra tanto o gosto inglês, como novos conceitos de higiene e a aprendizagem do discurso de Rousseau, o que justifica os "robes de simplicité" e "négligés" femininos e os fatos masculinos em que a elegância se afirma sobretudo na renúncia paulatina a uma forma de vestir que se aproxima mais de um ideal do *honnête homme* prático e esclarecido, saído das instituições de ensino e dessa nova Europa do *Frühaufklärung*²¹, que do passado modelo de "gentil-homem" cortês.

Muito embora o traje segundo o cânone convencional "à francesa" continue com uso reservado à corte, a partir dos alvares da Revolução a história será outra. Prenuncia-se já, através do esquematizado traje Império, o aproximar do século XIX, e da sua marcha industrializante e uniformizadora, correspondente de uma necessidade de maior solidez e menos fantasia.

Vale a pena vermos o que a este propósito prediz o clássico François Boucher. "Tout au long du siècle, on pressent que le costume, revêt, à des nuances près selon les pays, un caractère de plus en plus égalitaire, de plus en plus accessible à tous les échelons. Dans l'ancienne valeur de qualité, qui a atteint alors son plus haut degré, pénètre déjà la dominante moderne de quantité.

C'est la substitution progressive de celle-ci à celle-là qui va constituer l'étape prochaine de l'évolution du costume."²²

Este afirmar-se do carácter igualitário da moda "oficial" no final de Setecentos fez nascer uma tendência geral que apontava no sentido de uma cada vez maior sobrecarga, tendência que escondia a degradação e o vazio destas formas ironicamente cheias; uma outra tendência, correspondendo a um movimento de ideias mais renovado, vinha de Inglaterra e conota-se com tudo o que na moda do último quartel do séc. XVIII tem a ver com maior naturalidade de movimentos, e com o emprego corrente de fibras como o algodão e a lã e o aperfeiçoamento da estampagem. A corrente neoclássica

²⁰ Yvonne Deslandres, *o. c.*, p. 137.

²¹ Ragnhild Hatton, *o. c.*, p. 231.

²² François Boucher, *o. c.*, p. 331.

que tanto abalou a apresentação e representação social do corpo não se imporá na corte portuguesa senão no decurso do primeiro quartel de 1800. Dir-se-á, pois, que o modelo inglês não vingará, na moda oficial, senão em círculos mais afastados do centro, mais próximos, porventura, dessa liberdade de pensamento conotada com a França pré-revolucionária e com o inconformismo britânico.

O “tudo se transforma” do também coetâneo Lavoisier aplica-se aqui ao domínio têxtil e suas transformações industriais. A partir de agora, e voltando à reflexão de François Boucher, a moderna dominante quantidade irá sobrepor-se ao antigo valor qualidade (estabilidade, imutabilidade). Mas como também é verdade, como ficou visto, que a moda começou por ser diferenciação, a noção de moda tem muito a ver com mutação sociológica e estética. Mutação implica envelhecimento, substituição, desuso, gasto, mecanização e fabrico múltiplo. Quantidade. Verdade será também que a decapitação dos reis de França pode servir, alegoricamente, como decapitação da personagem régia representante de um fausto e de uma hierarquia que, necessitando de se exhibir num aparato de moda aparentemente imutável, correspondesse no entanto a um fermento exótico que deixaria de funcionar como sinal de apelo a outra ordem de valores. Deixando esta leitura de fazer-se, como mutação paulatina e natural, o que sobreveio foi um surto brusco e trágico, com um subentendido de chamada de atenção para a pessoa-suporte-do- traje como grande valor em qualquer moda. Aliás, isto mesmo tinha sido dito havia muito: não é o vestido mais do que o corpo.

A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos

Pedro Vilas Boas Tavares *

*À saudosa memória
do Doutor Bernardo Xavier Coutinho*

1. Ninguém que tenha presente a grande politização de questões que hoje, para bem e para mal, restringimos ao domínio laboriosamente delimitado do devocional e do teológico, estranhará ver associados *reis* e *cortes* a problemas como este, da condenação romana de 1687 das 68 proposições do teólogo e director de consciências espanhol Miguel de Molinos.

Assim, entre outros, há muito tempo já, Gino Bandini relevou bem até que alto grau os avatares do contexto político coevo, pelas conflituosas relações da Cúria e de Inocêncio XI com a França de Luís XIV, condicionaram a marcha do processo de apreciação que conduziria à condenação do padre aragonês e à luta declarada contra o quietismo em Itália ¹.

Como é sabido, Molinos e a sua obra imprensa, havia ainda pouco tempo triunfantes em Roma e no coração da Cúria, à pressão combinada do zelo jesuítico e da diplomacia francesa, ver-se-ão irremissivelmente em causa, e na sua queda, este autor não contará, contra a hostilidade do Cardeal D'Estrées, com correspondente apoio da diplomacia do seu país: face à sua prisão, e a solicitação do embaixador de Espanha, disposto a socorrê-lo, a vontade do rei, explicitamente ordenada, é a de que o seu ministro se mantenha indiferente e sem tentar interferir, directa ou indirectamente, no desenrolar normal do processo ².

* Universidade do Porto.

¹ Cf. BANDINI, Gino — *La Lotta contro il quietismo in Italia*, «Il Diritto Ecclesiastico», fasc. 1, 1947, pp. 26-50.

² Apelando para documentação do Arch. Gen. de Simancas (Secret. de Estado, Leg. 3.071), cf. TRINIDAD SOLANO, Francisco — *Introducción a Defensa de la contemplación*, pp. 47-48.

As lutas de bastidores da diplomacia e a enorme politização do processo do *quietismo francês* é por demais conhecida para que seja necessário evocá-la ³: o sacrifício de Fénelon fica a selar, simbolicamente, o fim do século, (Breve *Cum alias* de 12 de Março de 1699), marcando, segundo expressão consagrada, um drama mais profundo e vasto: a ameaça de *crepúsculo dos místicos* ⁴. Com consequências avassaladoras, a nível da cultura e da espiritualidade europeia; os ventos iam de feição para a consolidação de tendências que costumamos simplificadamente ver designadas, sinteticamente, debaixo da expressão *racionalismo iluminista*, e que corriam a par com o reforço dos aparelhos institucionais, da Igreja e dos Estados, face aos indivíduos ⁵.

A própria participação apaixonada de grandes espíritos e das élites cultas na querela do *amor-puro*, e, mais genericamente, nas controvérsias sobre as formas de oração, vem evidenciar como na época se sentiu quanto estava em jogo na questão do *quietismo* ⁶.

No prolongamento duma larga tradição de correntes interioristas, particularmente do *recogimiento* peninsular ⁷, visando colocar ao alcance do homem comum métodos conducentes a um alto estágio de oração pessoal, propondo-lhe um tipo de oração mental de tom afectivo, em vez dos formalismos mecânicos duma praxe rotineira, a verdade é que o *quietismo*, preconizando, também ele, estar ao alcance de todos conseguirem subir ao patamar dessa oração de quieta e pacífica contemplação — *a oração de quiete passiva* ⁸ —, do mesmo passo que tendia a insular os crentes fora do

³ Cf. v. g. PAQUIER, J. — *Innocent XI, Dictionnaire de Théologie Catholique* dir. VACANT, A. e MANGENOT, E., Tomo 7.º, 2.ª parte, cols. 2010-2013; POURRAT, P. — *Quietisme, Ibid.*, Tomo 13.º, 2.ª parte, cols. 1574-1581.

⁴ Cf. COGNET, Louis — *Crépuscule des mystiques*, nova edição prefaciada por ARMOGATHE, J. R., Desclée, Paris, 1991. Também sobre a querela do quietismo, uma referência a muitos títulos central: LE BRUN, Jacques — *La Spiritualité de Bossuet*, ed. Klincksieck, Paris, 1972.

⁵ Com este pano de fundo, e, genericamente, como notas da viragem correspondente à etapa que se inicia com o esconjuro do quietismo, retenhamos, com BENDISCIOLI, Mario — *Il quietismo a Roma e in Italia*, «Studiromani» t. IX, 1961, p. 179, a generalização da desconfiança dos estados místicos e obras de espiritualidade mística, e a crescente identificação da vida espiritual com a técnica ascética de meditação, propósitos, exame de consciência, e luta preocupadamente estatística contra os vícios e aquisição de virtudes. Sobre esta evolução são de ler as pontualizações sintetizadas por ZOVATTO, Pietro em *La spiritualità del Settecento*, ed. Dehoniane, Bologna, 1990, Cap. 3.º da 1.ª parte, nomeadamente pp. 55-62.

⁶ Cf. v. g. NAERT, Émilienne — *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, J. Vrin, 1959.

⁷ Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín — *Los recogidos*, F.U.E., Madrid, 1976, Cap. XXII, pp. 703-705.

⁸ Na definição doutrinária deste quietismo, epocal, parece-nos de reter, pela objectividade, clareza e simplicidade, o enunciado proposto por PACHO, Eulogio — *Storia della spiritualità moderna*, Teresianum, Roma, 1984, pp. 197-200.

controle e do sentido comunitário da instituição eclesial, de igual modo se arriscava, entre outros perigos, a fornecer aos fiéis, desejosos de paz interior, uma progressiva consciência errónea de impecabilidade e de desnecessidade ascética, com reflexos morais e sociais imediatos ⁹.

Neste contexto epocal poderá facilmente revelar-se útil e esclarecedor um relance de olhos pelas janelas da diplomacia.

Publicadas foram já algumas cartas de José da Cunha Brochado, então Secretário de D. Luís Álvares de Castro, Marquês de Cascais, embaixador de Portugal junto de Luís XIV, e que revelam bem, nesses anos cruciais de 1698-99, de «grande estrondo» pelos papéis impressos trocados na disputa do Bispo de Meaux com o Arcebispo de Cambrai, e em que se procedia naquela corte contra alguns capelães e oficiais «por presunção de *quietistas*», o grande interesse e argúcia do observador português na notícia das questões debatidas, mas também o funcionamento de «clichés» de apreciação que radicam na forma como, desde a condenação de Molinos, ficou «definido» o perfil do *quietista* ou do *quietismo*: «aqueles celebre erro da religião, — ironizava o nosso diplomata —, pelo qual se põe a alma aos pés do Criador e o corpo nos braços das criaturas, como se a resignação de espírito fosse um privilégio para as liberdades do corpo» ¹⁰.

2. E, na falta de um estudo de conjunto sobre a *reacção portuguesa a Miguel de Molinos* ¹¹, enquanto «mestre» e «dogmatizador» principal deste quietismo epocal, que poderemos adiantar, com base em correspondências diplomáticas, sobre a reacção portuguesa às primeiras notícias da célebre condenação?

Como, naturalmente, o Núcleo Apostólico estaria especialmente interessado e bem colocado para, na sua correspondência, se fazer eco dessas reacções em Portugal, escolhemos fazer uma prospecção nos fundos da Nunciatura de Portugal, do Arquivo do Vaticano. Para outra ocasião, porque muito mais morosa e complexa, e sairia do restrito âmbito deste escrito, a

¹⁰ BROCHADO, José da Cunha — *Cartas*, selecção, prefácio e notas de António Álvaro Dória, Sá da Costa ed., Lisboa, 1944, p. 36, (Carta n.º 18, *A personagem desconhecido*, datada de 15 de Junho de 1698). Sobre esta questão cf. também Cartas n.ºs 12, 15, 17 e 25.

¹¹ Gostaríamos de, num futuro próximo, contribuir para a supressão dessa lacuna. Depois de vários artigos consagrados pelo Padre Mário Martins S. J. a este tema, nos anos quarenta, nas páginas da «Brotéria», depois de toda a produção espanhola posterior à publicação da tese de ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus — *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 1956, depois do desafio ínsito nas páginas de uma obra tão marcante como *Frei António das Chagas*, de Maria de Lourdes Belchior Pontes, Lisboa, 1953, depois de importantes estudos consagrados ao Padre Manuel Bernardes e à espiritualidade do seu tempo, agora que, em recente congresso sobre a Inquisição, o *quietismo lusitano* voltou a ser objecto de «comunicação», — embora em dados objectivos de investigação nenhum autor tenha ido além dos carreados pelo Padre Mário Martins —, tal falta, em termos de cultura portuguesa, e não por simples cedência a qualquer moda, parece-nos cada vez mais injustificável.

análise da mesma reacção ao nível da vivência das comunidades religiosas, da literatura de espiritualidade e das suas propostas, e da vida social...

A Mons. Marcelo Durazzo, Arcebispo de Calcedónia, sucedeu na Nunciatura de Portugal Mons. Francisco Nicolini «por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica Arcebispo de Rodes, Prelado Doméstico e Assistente de Sua Santidade, e Núncio Apostólico com Poderes de Legado a Latere nestes Reinos e Senhorios de Portugal» (1686-1690).

No dia 25 de Setembro de 1686, o novo núncio foi recebido em audiência pública solene por D. Pedro II. O que foi o luzimento magnífico da entrada, do cortejo e da recepção do Núncio, por ocasião dessa primeira audiência no Paço, poderemos com pormenor reconstituí-lo tendo por base descrições do próprio Núncio enviadas para Roma ¹². Para além de todas as praxes, estes e outros relatos idênticos são o testemunho da tentativa bem conseguida da Coroa de impressionar e agradar na Cúria ¹³, numa ocasião em que, mutuamente, ambas as potências procuravam uma distensão face a conflitos que se queriam esquecidos, embora alguns focos de litígio permanecessem em letargo.

Facto extremamente significativo: a comunicação da notícia da promoção de D. Veríssimo de Lencastre, Inquisidor-Geral, ao cardinalato, como «cardeal da coroa», a instâncias de D. Pedro, veio a ser a primeira e imediata agradável tarefa diplomática a acolher o Núncio Nicolini à sua chegada a Lisboa ¹⁴.

Todavia, quem percorrer a correspondência diplomática trocada entre o Núncio e a Secretaria de Estado de Inocêncio XI, verificará facilmente que, por baixo das manifestações evidentes duma política de boa harmonia, distensão e prestígio, numa conjuntura que preludia a tónica geral da política joanina, subsistem os elementos de atrito, fundamentalmente de carácter

¹² Cf. *Archivio Segreto Vaticano* (A.S.V.), *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 42 (1686). Três dias antes, dia 22, Mons. Nicolini quis preceder a sua entrada pública com a concessão de duas esmolas: 10.000 réis à Igreja do Loreto, a seis donzelas orfãs, e libertação dos cárceres dos presos por dívidas, inferiores a 10.000 réis. Na tarde desse dia, o Veador Real, D. João de Sousa, foi buscá-lo com três carruagens de Sua Magestade, e encarregou-se de o conduzir à casa que El-Rei mandara preparar para, segundo costume, por três dias lhe fornecer alojamento, a casa de D. João Mascarenhas, então nomeado bispo de Portalegre, e onde naquela noite e nos três dias foi tratado esplendorosamente (CASTRO, P.e José de — *O Cardial Nacional*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943, p. 22; o cap. I desta interessantíssima e útil obra fornece detalhes sobre as cerimónias públicas, cortejo, particularidades de precedência, librés, carruagens, presentes dispensados pelo Núncio, e outros aspectos significativos deste acontecimento, com base na correspondência supra referida).

¹³ Por seu turno, a 16 de Novembro de 1687, de Roma, escrevendo ao Núncio Nicolini, o Cardeal Cibo mostrava-se admirado da forma ostentosa como fizera a sua entrada na urbe o Marquês do Lavradio, com os seus 400 acompanhantes (A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 160, fol. 43).

¹⁴ Cf. CASTRO, Pe. José de — *Op. cit.*, pp. 28-31.

jurisdicional, e que têm a ver com a crescente auto-estima da coroa portuguesa em relação a questões conexas com a sua dignidade e prerrogativas. Este contexto genérico não deve ser subestimado mesmo para aqueles documentos provenientes da correspondência do Núncio e que, aparentemente, se referem a questões meramente doutrinárias e teológicas; questões duma alta relevância política para a Corte Portuguesa, já que, independentemente de outras condicionantes epocais, válidas neste e noutros quadrantes europeus ¹⁵, como poderemos facilmente constatar, — desta feita num documento referente à comunicação oficial feita ao rei D. Pedro II pelo Núncio Nicolini, relativa à condenação romana de Molinos —, a estratégia prática e a linguagem, prestigiante, do monarca português face ao pontífice romano, passava ainda, invariavelmente, pelo encarecimento da sua condição de campeão do crescimento das fronteiras da cristandade e de zelador da pureza da fé católica, dentro dos pergaminhos dos seus antecessores ¹⁶.

Efectivamente, a elevação de D. Veríssimo de Lencastre ao cardinalato não permitia esquecer, como por encanto, diferendos recentes com Roma sobre propostas de exame e revisão às formas processuais da Inquisição portuguesa, na repressão aos acusados de judaísmo ¹⁷. Depois de uma promissora mas curta suspensão, o tribunal encontrava-se agora em pleno funcionamento, e o anti-semitismo no reino inchava de novo. A magna questão dos cristãos-novos com a Inquisição permanecia, agudizada com o tempo, e por isso, necessariamente, teria que transparecer também na correspondência do Núncio Nicolini ¹⁸. Mas este e outros problemas, —

¹⁵ Cf. MARAVALL, José Antonio — *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, 1972, nomeadamente Tomo I, parte segunda, Cap. I.

¹⁶ Um exemplo apenas: o rei português, escrevendo ao Papa (Lisboa, 26 de Novembro de 1689), dirá que o pontífice deveria ter em conta que, se ele então conservava o Estado da Índia, era apenas para que se mantivesse aberta a porta pela qual entrava na Ásia a semente evangélica, e, tendo em mente conflitos que serão crescentes com a *Propaganda Fide*, apelará para o respeito pelos privilégios do Patronato Português (A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 45, fl. 555 r^o e v^o).

¹⁷ Cf. A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 158 (1677), fol. 111 r^o e v^o, como testemunho, entre outros, do esforço da Inquisição portuguesa em se furtar ao exame das formas processuais em seu uso. Sobre esta questão, em geral, vide AZEVEDO, J. Lúcio de — *História dos Cristãos — Novos Portugueses*, Lisboa, 1921, e IDEM — *Os Jesuítas e a Inquisição em Conflito no Séc. XVII*, Coimbra, 1916.

¹⁸ Depois das já distantes tentativas do reinado de D. João IV, particularmente com a criação da Companhia do Comércio do Brasil, volta-se a velhos alvites: posso juntar, — diz o Núncio Nicolini em carta de Lisboa, de 14 de Novembro de 1687 —, «que ho presentito che continuandosi con ogni applicazione da S. M. le conferenze e le giunte per ristabilire il commercio in questa Piazza, que si truova in poco buono stato, sia stato proposto e promosso da alcuni di questi Ministri che si chiamino nel Regno gli ebrei, e si accettino alcune offerte, che se dice siano state fatte per parte loro a questa Corte, molto vantaggiose ad essi, e le quali, per quanto ho potuto penetrare, consistono in dare alcuna somma di danaro; ma insieme di havere il commercio positivo nelle conquiste, con formare principalmente nel Brasile una Compagnia. La

lembramos por exemplo que a 11 de Janeiro de 1688 o Cardeal Cibo incitará o Nuncio a tentar obter a revogação, apelando para as imunidades eclesiásticas, da proibição de os religiosos saírem do país sem licença régia ¹⁹ —, parecia convir que ficassem em segundo plano ou em surdina, face à necessidade de ambas as potências mutuamente se apoiarem uma na outra, desenvolvendo relações de distensão e cordialidade, sobretudo atendendo-se à preocupação de Inocêncio XI com o perigo exterior representado pelo turco na Europa, e aos sinais promissores de desenvolvimento da Cristandade que chegavam das terras ultramarinas.

3. A notícia oficial da abjuração feita por Molinos em Roma, em Santa Maria *sopra Minerva*, foi pelo Nuncio transmitida no decurso de uma audiência que D. Pedro lhe concedeu no Paço Real. As matérias tratadas e, especificamente, o teor da reacção régia face a essa comunicação, constam da exposição que sobre essa audiência o Nuncio enviou para a Secretaria de Estado pontifícia, datada de Lisboa, de 10 de Novembro de 1687.

Na correspondência que parte de Lisboa nesta data faz-se escalonadamente o ponto da situação de matérias abordadas em audiência, — dessa referida «última audiência obtida da Magestade do Rei» que o Nuncio considera ter sido «benigníssima e muito prolixa» ²⁰ —, e de outras matérias que, não o tendo sido, mereciam a atenção do Nuncio e da Secretaria de Estado, como era a preocupação com que a «dignidade cardinalícia» de que estava agora-revestido D. Veríssimo de Lencastre não recebesse prejuízo na forma como o prelado se conduzia publicamente ²¹.

Por ocasião desta audiência já o monarca português estaria a par do desenvolvimento da questão molinosista em Roma, o que ajudará, em parte,

voce pero comune e la piu ricevuta è, che non sia per risolversi a favore di tale offerta alla quale ho ancora presentito, che alcuni di questi consiglieri di stato si oppongono, oltre il Sre. Cardinale medesimo in qualita di Inquisitore Generale» (A.S.V., *Nunz. di Port.*, Vol. 43, fol. 344). Em Lisboa, ao mais alto nível, continuava a haver quem advogasse as ideias do Pe. António Vieira, mas, efectivamente, o ambiente era-lhes extremamente hostil, como reconhece o Nuncio. Passados exactamente dez anos (a 12.11.1697), o Nuncio de então, escreverá para Roma ter-lhe constado aqui em Lisboa que os judeus pretendiam um lugar seguro e livre no Reino, sugerindo Almada, com Sinagoga e liberdade de comércio, para o efeito oferecendo grande soma de dinheiro e obrigando-se a um tributo anual, trariam sinal, e sustentariam dezoito barcos para guarda da costa portuguesa (A.S.V., *Nunz. di Port.*, Vol. 53, fol. 298).

¹⁹ A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 160, fol. 53.

²⁰ A.S.V., *Nunz. di Portogallo*, Vol. 43, fol. 323.

²¹ A.S.V., *Nunz. di Port.*, Vol. 43, fol. 324. Esta questão está descrita pelo Padre José de Castro, *op. cit.*, pp. 31-32: «parece que o Cardial Dom Veríssimo não era homem que tomasse muito a sério a etiqueta e fosse muito brioso em disputar centímetros de reverências, pois que o Cardial Cibo incumbiu Mons. Nicolini de o converter ao zelo pela sua dignidade cardinalícia. (...) Que ele, Nuncio, com maneiras suaves, respeitosas e dextas, ditadas pelo seu prudente discernimento, induzisse sua Eminência a abster-se de tudo que pudesse ser inconveniente e incompatível com as prerrogativas do seu carácter».

a explicar o calor e detalhes da forma como se expandiu, alegrando-se «com o fim deste sucesso», ao tomar conhecimento formal e oficial do *aviso* remetido ao Núncio da condenação de Molinos, suas proposições, e abjuração por ele feita. Molinos era demasiado conhecido e celebrado para que factos como os da sua prisão em Roma, a 18 de Julho de 1685, em pleno dia e publicitada, a ampla redada de molinosistas então efectuada ²², o início de um faladíssimo processo, prolongando-se por dois anos, a elevação à púrpura e a contestação à figura e obra de Petrucci ²³, não tenham ecoado em Lisboa ²⁴.

De resto, os ecos, rumores e notícias que andavam necessariamente no ar, teriam chegado, também, pelas vias normais, directamente de Espanha, mais uma vez precoce e zelosa; a Inquisição espanhola adiantara-se dois anos à condenação romana na proibição do *Guia Espiritual* ²⁵ e, em Sevilha, tal facto, a contrastar com as simpatias e a apologia da obra feita pelo Arcebispo, os processos incoados a sequazes das «opiniões do Dr. Molinos», a própria palinódia posterior do prelado, tudo causou, como se sabe, notória comoção ²⁶.

²² Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio — *Miguel de Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo «Historia de los Quietistas»*, em *Molinosiana*, F.U.E., Madrid, 1987, Apêndice documental, Pág. 149.

²³ Cf. BANDINI, Gino — *Art. cit.*, pp. 41-42; cf. IDEM — *Cristina di Suezia e Molinos*, «Nuova Antologia», Jan. 1948, pp. 58-59.

²⁴ Cf. MARTINS, Mário — *Uma tradução portuguesa de Molinos*, «Brotéria», vol. 39, (1944), Fasc. 1, pp. 5-13. Como frisa este autor, p. 12, reportando-se a depoimento de Francisco de Montalvo, na sua *Historia de los Quietistas*, «um homem de cultura e que se interessava pelos problemas espirituais não podia viver à margem destes factos conhecidos até dos meninos». Falta também investigar o grau de participação de portugueses em trânsito ou residentes em Roma, e genericamente em Itália, na polémica que rodeia estes acontecimentos. O Padre Mário Martins lembra-nos a amizade do Cardeal Láuria, defensor do *Guia* de Molinos perante o Santo Ofício e grande autor espiritual, pelo português João de Lima e Melo (*O anti-quietismo em Portugal*, «Brotéria», vol. 37, 1943, fasc. 6, p. 525). O Pe. Ilídio de Sousa Ribeiro, remetendo-nos para os *Cataloghi* de Giovanni Battista Borino (*Codices Vaticani Latini*, Gener. 1, p. 439, n.º 41), atribui a Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo uma *Canzona contro l'Eresiarca Molinos e suoi sequaci* (Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, Coimbra, 1952, p. 104). Esta *Canzona*, na truculência das suas 14 estrofes, revela o ambiente revanchista posterior à condenação de Molinos. Mas acontece que o franciscano morreu em Pádua a 1 de Maio de 1681!; quando o incipiente mal estar, que colocava já então Molinos à defesa, estava muito no princípio. Ainda assim, poderá esta atribuição indicar o facto, plausível, de o célebre polemista luso, de resto também próximo ao Cardeal Láuria, se ter feito notado por um precoce militantismo anti-molinosista?

²⁵ Cf. ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus — *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao, 1956, pp. 88-89.

²⁶ Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio — *Polemica molinosista en Sevilla*, *Documentos sobre el quietismo Sevillano*, em *Molinosiana*, pp. 315-366; IDEM — *La palinodia del Arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*, *ibid.*, pp. 367-409.

A 29 de Maio de 1687 o Núncio em Madrid dava para Roma conta da abjuração em Sevilha de um sacerdote, visitador de religiosas e familiar do Arcebispo, «por algumas proposições suspeitas de heresia em ordem à oração mental» ²⁷. Nessa redada inquisitorial em Sevilha aparece-nos um padre, médico, português, natural de Faro, de ascendência judaica, «por proposições e defensor de Molinos», e cujos dados biográficos se confirmaram através de informe da Inquisição de Évora ²⁸. E, estava o Núncio Nicolini a instalar-se em Lisboa, quando, de Roma, o Cardeal Cibo, Secretário de Estado, escrevia ao Cardeal Durazzo, na Nunciatura de Madrid, aprovando as medidas em curso pela Inquisição espanhola, em prol da extirpação dos «abomináveis erros» de Molinos, e convindo em especiais cuidados no tocante à pessoa do Arcebispo de Sevilha ²⁹.

Se, efectivamente, na sua audiência, o Núncio Nicolini vai dar conta do desfecho desta incómoda questão, (a 28 de Agosto de 1687 fora subscrita a sentença da Inquisição Romana, e no dia 3 de Setembro imediato Molinos tinha abjurado das 68 proposições condenadas), é bom ter presente que então não fora ainda publicada a bula *Coelestis Pastor* (datada de 20 de Novembro de 1687), permanecendo este como um tema quente e candente da actualidade.

Impressos os pontos da dita abjuração, passados quatro dias do estrondoso auto de fé da Igreja da Minerva, o Cardeal Alderano Cibo executava a determinação de que se enviasse um exemplar a cada um dos representantes de Sua Santidade, acompanhando breve notícia do que então ocorrera ³⁰.

Em Espanha, as proposições condenadas eram publicadas através de um «Édito do Santo Tribunal», datado de 11 de Outubro de 1687, e assinado pelo Bispo Inquisidor Geral e D. Antonio Alvarez de la Puente, Secretario, impresso e publicado coerentemente com o que em Roma se formara contra

²⁷ A.S.V., *Nunz. di Spagna*, Vol. 166, fol. 292.

²⁸ TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio — *Polemica molinosista en Sevilla*, pp. 326 e 364-365.

²⁹ «Havra V. E. veduto dalle mie Lettere antecedenti della Segr. ia la publica abiura fatta dal D.re Molinos de Suoi abominevoli errori, per l'estirpazione de quali, anche in coteste parti, stimo necessaria e béne impiegata l'attenzione che vi usano Mons.re Inquis.re Gñale e ghi altri Ministri del S. Off^o E quando dalle diligenze che si vanno praticando risulti qualche cosa toccante da Persona di Mons.re Arcivescovo di Siviglia, si attenderà, che Mons.re Inquis.re medesimo dia conto qui di quanto ocorre, come hà detto di voler fare, et a V^a Em. bacio humilissim.te le mani/ Roma, 21 Sett.re 1687/ Hum.mo e Rid.mo Ser.re/ A. Card.e Cybo» (A.S.V., *Arch. Nunz. di Madrid*, Vol. 32, fol. 199).

³⁰ A.S.V., *Arch. Nunz. di Madrid*, Vol. 32, fol. 187. Na correspondência expedida de Roma, nesse dia 7 de Setembro de 1687, dirigida ao Cardeal Durazzo, Núncio em Madrid, dá-se conta da rixa havida entre um cavaleiro do Papa e um laçao do Embaixador de Espanha, por ocasião desta tão concorrida função, bem como da satisfação ao Embaixador com que logo se procurou dar por encerrado este incidente (*Ibid.*, fol. 186).

Molinos ³¹. Este Édito se publicaria «em todas as Igrejas Metropolitanas, Catedrais e Colegiais dos Reinos de sua Magestade e nos lugares Cabeças de Partido», estabelecendo-se também que de sua leitura se fixasse «traslado ou testemunho autêntico em uma das portas das ditas Igrejas» ³².

Em Portugal as autoridades religiosas não sentem a mesma premência, e até a inquisição se mostra algo lenta, circumspecta e reservada. Decerto porque, tal como o rei, por ocasião da «última audiência» aqui evocada, e parcialmente objecto de reconstituição epistolar, pelo Núncio Nicolini no expediente de 10 de Novembro desse ano de 1687, também essas autoridades consideravam ou preferiam considerar que, por então, os domínios da coroa portuguesa se encontravam subtraídos à «peste» difundida e condenada em paragens além-fronteiras ³³.

Nessa audiência outras matérias foram abordadas, ou, simplesmente, tocadas, diplomaticamente, «confusamente», — como o fez especificamente o monarca a propósito da desconfiança que lhe mereciam certos bispos e missionários estrangeiros nas partes do Oriente —, «porque tocou este ponto com muita delicadeza» ³⁴. Sabemos ainda que o Arcebispo de Rodes agradeceu, em nome do Papa e com expressões de estima papal, o envio de 50.000 cruzados «em serviço público contra o Turco» e que se iam remetendo para Amsterdão ³⁵, e que apresentou felicitações às Magestades pela gravidez da Rainha ³⁶.

No entanto, na sua correspondência de dia 10 de Novembro para a Secretaria de Estado, o Núncio sentiu-se na obrigação de isolar e destacar a

³¹ Em carta ao Cardeal Durazzo, Madrid, datada de Roma, 16 de Novembro de 1687, o Cardeal Cibo acusa a recepção de documentação de Espanha, informando que «*L' esemplar dell' Edito che in cotesto S. Tribunale dell' Inquisiti. ne è stato impresso e publicato coèrentem. te a quello che qui si formò contro il Molinos, si è rimesso alla Sac. Cong. ne del S. Officio*» A.S.V., Arch. Nunz. di Madrid, Vol. 32, fol. 259.

³² ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus, *op. cit.*, p. 96.

³³ Cf. *infra*, Apêndice, doc. I.

³⁴ A.S.V., Nunz. di Port., Vol. 43, fol. 323 r°. Referência ao contencioso com os vigários apostólicos e missionários da Propaganda (cf. REGO, António da Silva — *O Padroado Português do Oriente*, Lisboa, 1940, Cap. II, pp. 31-59).

³⁵ A.S.V., Nunz. di Port., Vol. 43, fol. 302.

³⁶ Cf. A.S.V., Nunz. di Port., Vol. 43, fols. 335-336.

Já em 27 de Outubro o Núncio escrevia: «Della gravidanza di S.M. non si lascia di parlare molto per la Corte e piu per la Citta» (*ibid.*, fol 303). O casamento do rei com D. Maria Sofia de Neuburg, filha de Filipe Guilherme, eleitor palatino do Reno, celebrara-se, por procuração, a 2 de Julho de 1687. Em 11 de Agosto a rainha chegara ao Tejo, sendo recebida com grandes festas. Tendo do primeiro casamento apenas uma filha, solteira, D. Isabel Luísa Josefa, (que viria a falecer em 21 de Outubro de 1690, tendo sido herdeira presuntiva do Reino entre 1674 e 1689, e objecto de malogrado projecto de consórcio com Vítor Amadeu de Sabóia), compreende-se facilmente o alvoroço em Lisboa referido pelo núncio, dada a perspectiva de nova descendência garantida a D. Pedro por D. Maria Sofia, e com esta se crendo assegurada a sempre almejada estabilidade da coroa.

matéria molinosista. É que entendia incumbir-lhe a ele, Núncio, no exercício do seu ministério, e para não defraudar minimamente a confiança em si depositada pela magestade do rei, transmitir a reacção do monarca à condenação e abjuração de Molinos, tanto mais que o próprio lhe impusera a obrigação de representar em seu nome à santidade de Inocêncio XI a expressão dos seus sentimentos.

4. Vale a pena uma leitura directa deste documento ³⁷, revelando de resto sagacidade de captação, essencial e impressiva, por parte do Arcebispo de Rodes. Sintetizando: o rei tinha motivo para se alegrar com o pontífice, porque, na mesma altura em que o papa experimentava desgosto pelo presenciado em Roma, se celebravam recentes vitórias das armas cristãs contra os turcos, e se anteviam tempos novos para a religião católica na Inglaterra, sucessos estes devidos ao zelo de Inocêncio XI, outrossim lhe parecendo consoladora a enérgica forma como, — o que nem sempre acontecera até aí —, autor e máximas tinham sido debeladas.

Como referimos já, D. Pedro II aproveitará para se rejorizar com o Núncio pelo facto de os seus domínios estarem isentos de tal «peste». Os epítetos aplicados pelo monarca para designar o autor da tersa prosa do *Guia Espiritual* — «monstro», «celerado» —, são bem demonstrativos de uma semântica já muito pouco do mundo das ideias, e dos efeitos altamente devastadores, numa polémica, da execração pública da pessoa do condenado... Mas não se ficou por aí o rei; navegando nas ondas de anti-semitismo que então perpassavam o reino, confiou ao Núncio que, segundo cria, aquele «Demónio» deveria ser judeu...

Depois, e na sequência desta audiência, o Núncio Nicolini cuidou de, segundo instruções de Roma, da Congregação do Santo Ofício, remeter a todos os prelados do Reino e dos seus domínios o Edital em latim com as proposições condenadas de Miguel de Molinos ³⁸.

A perturbação natural causada pela publicação e afixação destas proposições, nos meios devotos, especialmente claustrais, onde a prática da *contemplação adquirida* era objectivo corrente, pode ser rastreada recorrendo ao acervo de biografias compostas nesses conventos hoje conservadas, e onde se registam os caminhos e conflitos da vida interior. Nessas *vidas e escritos de consciência* podemos com facilidade verificar que se intensifica o receio de nos trilhos da oração contemplativa se encontrar o laço do demónio, o autêntico pavor de poder vir a padecer «ilusão». É o que verificamos no precoce exemplo de uma nobre religiosa, professa no nobre convento da Madre de Deus, da capital, e cuja bela e interessantíssima *vida*

³⁷ Publicado em *Apêndice*; doc. I.

³⁸ Cf. A.S.V., *Nunz. di Port.*, Vol. 45, fol. 196. Cf. *Infra Apêndice*, doc. II a.

foi recentemente objecto de cuidada publicação ³⁹. Um facto ocorrido a 15 de Novembro desse ano, e por isso traduzindo uma reacção bem a quente e imediata às iniciativas produzidas pelo Nuncio Nicolini. Seja-nos permitido reter aqui o retrato sincero dessa aflição, semelhante à angústia despotante em muitas almas devotas coetâneas:

«Já fica dito atrás que, nos meus princípios, me moveu Deus a buscá-lo dentro em mim e que, sendo eu nisto mui torpe, me ensinou o incêndio do coração a recolher-me, e depois aquela Luz que se me escondeu no fundo d'alma servindo-me como de farol em noite escura. Ajuntou-se a isto a dificuldade no discorrer, a interior propensão a Amar e a assistir na divina presença só com uma advertência amorosa em escuridade de fé, o que tudo me infundiu certeza de que Deus queria de mim esta forma de oração, porém como sou tão tímida, a resisti grosseiramente e muito mais depois que se publicaram as heréticas proposições de Molinos, pois se me representava cairia em alguma heresia ou ilusão, supondo que era condenada pelo sumo pontífice esta oração de quiete. (...) Disse-lhe [ao Director Espiritual] miudamente a minha dúvida com todas as suas circunstâncias e, depois de alguns exames que me fez, resolveu que entendia me chamava Deus para esta oração e que a seguisse, abjurando o modo com que o desgraçado Molinos entende dela» ⁴⁰.

Tão cedo e desde já, entre nós também, era o trabalho que se impunha e se iniciava de, na linguagem de um António Arbiol, desenganar «pessoas espantadiças», que em ouvindo *oração de quietação, aniquilação espiritual, ou recolhimento interior*, logo imaginavam ser doutrina de Molinos, afligindo as suas pobres almas ⁴¹.

5. Ora, se os domínios da coroa portuguesa estavam isentos da «peste» molinosista, como, com gáudio, fazia questão de afirmar D. Pedro II ao Nuncio Arcebispo de Rodes, não seria contraproducente uma excessiva publicidade às proposições erróneas do padre aragonês?

Assim pensava o varatojano D. Frei Manuel da Ressurreição, Bispo da Baía, com os olhos na realidade brasileira. Já tinha publicado e afixado um *edital*, remetido anteriormente pela Inquisição do reino, dando conta genericamente da condenação de Molinos, por proposições erróneas e heréticas. Numa diocese sem «nenhuma notícia ainda das tais proposições»,

³⁹ CASTELO BRANCO, Antónia Margarida de — *Autobiografia 1652-1717*, prefácio e transcrição de João Palma-Ferreira, I.N.C.M., Lisboa, 1984 (B.N. de Lisboa, Res. n.º 538). Cf. PALMA-FERREIRA, João — *Sobre a autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco 1652-1717*, «Rev. da Biblioteca Nacional» Vol. 1, n.º 1, 1-6 de 1981, pp. 44-73.

⁴⁰ CASTELO BRANCO, Antónia Margarida — *Autobiografia*, Cap. 95, p. 374.

⁴¹ Cf. *Desenganos místicos*, Coimbra, Luís Seco Ferreira, 1746, Livro III, Cap. XIII, p. 454. A 1.ª edição é de Saragoça, 1691.

deveria ele publicar-lhes o texto, conforme o novo *edital* remetido pelo Núncio, e que «para se publicar havia de ser traduzido em português»⁴²? Isto seria, no seu entender, mais «ocasião de ruína» do que de fruto, parecendo-lhe por isso melhor suspender essa publicação, já que, naquela conjuntura, bastaria o *edital* da Inquisição, «o qual tinha de menos não trazer insertas as proposições»⁴³.

E no Reino, o contacto dos fiéis com Molinos, na sua grande parte, não iria quase exclusivamente dar-se através da doutrina condensada nas 68 proposições condenadas, agora objecto de publicação em *edital*, e logo depois em obras de impugnação⁴⁴? Certamente, com a força de impacto impressivo que facilmente se reconhece, e com a ambivalência de efeitos que para o Brasil temia Frei Manuel da Ressurreição⁴⁵.

Sabemos com efeito que, não obstante a satisfação régia manifestada anteriormente ao Núncio Nicolini pela ausência de tal «peste» em Portugal, dentro de algum tempo começarão a sair em autos públicos, também no Reino, penitenciados por «Molinismo»⁴⁶.

⁴² A.S.V., *Nunz. di Port.*, Vol. 45, fol. 197 r. Cf. *Apêndice*, doc. II b.

⁴³ A.S.V., *Nunz. di Port.*, Vol. 45, fol. 197 v. Cf. *Apêndice*, doc. II b.

⁴⁴ Obras de impugnação tanto espanholas como portuguesas, ou tradução. Recordemos que a Inquisição espanhola começou por proibir a publicação e recolher o original (30.10.1687) do primeiro livro escrito contra as proposições de Molinos em Espanha, de José Martinez de Las Casas, pároco de San Ginés e de San Luís de Madrid, alegando «tiene más fuerza y autoridad la misma prohibición y porque el mismo Decreto de Su Santidad da a entender que estas proposiciones y doctrinas no se controvertan y que se sepulse su memoria y la de su autor» (ELLACURIA BEASCOECHEA, J. — *Op. cit.*, p. 99). No entanto, passados quatro anos, saía a obra anti-molinista do Dr. Francisco Barambio Descalço — *Discursos filosóficos, theológicos, morales y mysticos contra las proposiciones del Doctor Miguel de Molinos*, Madrid, J. Garcia Infanzón, 1691-1692 (2 vols.), transcrevendo em vulgar o elenco das proposições condenadas e impugnando-as. O exemplar que consultamos pertencia à Livraria de S. Francisco de Xabregas. Mas o próprio Arbiol, nos *Desenganos mysticos*, transcreve os «erros místicos» condenados em latim, recorrendo a este idioma quando, reservadamente, quer falar a *directores e mestres de espírito*; no entanto, também a incultura de alguns clérigos no latim, de que fala o Bispo da Baía, impunha certamente as suas regras; assim, numa data adiantada, Lisboa, 1734, o *Exame de Confessores* do Padre António Tavares Bracarense fornece o texto latino e a respectiva tradução de todas as proposições condenadas.

⁴⁵ Cf. *Apêndice*, doc. II b.

⁴⁶ Cf. MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim — *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, I.N.C.M., Lisboa, 1980, pp. com a *Notícia dos autos*. O Padre François de Tours, que na sua passagem por Portugal assistiu ao auto de 14 de Junho de 1699, celebrado no Terreiro de S. Miguel, de Coimbra, onde saíram penitenciados por molinosistas três clérigos (entre eles o Padre António de Affonseca, morador em Midões), não deixará de manifestar o seu desagrado pela praxe da Inquisição de fazer a leitura pública das «vilanias» dos presos, pelo detrimento daí resultante à religião. A viva impressão causada por casos destes, sobretudo tratando-se de clérigos e directores de consciência, é evidente e está testemunhada. Cf. v.g. ANUNCIAÇÃO, Fr. Francisco da — *Vindícias da Virtude*, 1.^a parte, Lisboa, 1725, pp. 4-5.

Observe-se de passagem a circunstância de o recolhimento feminino de Midões, na antiga Beira Alta ⁴⁷, um dos focos onde mais cedo e mais gravemente se detectará «molinismo» ⁴⁸, estar sediado numa terra primeiramente tocada por casos de simples solicitação, denunciados pelo missionário do Varatojo Fr. João de Jesus Maria ⁴⁹. Não teria razão D. Frei Manuel da Ressurreição, Bispo da Bafa, — também para este quadrante geográfico —, temendo que gente vivendo em lassidão de costumes pudesse achar «conformes a seu génio algumas proposições», e deste modo ser tentada a dourar os seus actos com recurso a doutrina delas?

Mas, finalmente, e passando de novo do âmbito viscoso das humanas fraquezas para o nível do «sentimento religioso» ⁵⁰ expresso em letra de forma: antes das condenações fulminadas, meios devotos portugueses não saborearam a prosa do *Guia Espiritual*, ou (e) até as *Cartas a un caballero español*, obras então credenciadas e de êxito? Quem o poderia supor num país com fáceis e regulares ligações culturais transfronteiriças? Terá pretendido ignorá-lo o Rei para efeitos de audiência?

É claro que no país se conheceu e leu, com naturalidade, pelo menos em certos círculos devotos mais *à la page*, o aprovado Molinos, «mestre de oração». Atentemos neste *termo* lançado num livro do *Conselho Geral do*

⁴⁷ Cf. LEAL, Augusto S. A. B. Pinho — *Portugal antigo e moderno*, Vol. V, Lisboa, 1875, p. 210.

⁴⁸ Cf. MARTINS, Mário — *O anti-quietismo em Portugal*, pp. 520-521. Cf. *Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora*, Cod. $\frac{CVI}{1-41}$, fls. 61-67 e fls. 69-72, respectivamente *Sentenças* de António de Affonseca e Arcângela do Sacramento. Para uma perspectiva de conjunto cf. *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, (A.N.T.T.), *Inquisição de Coimbra*, Processo 7.619.

⁴⁹ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, Proc. 3177, *Maço 541*, do Padre Manuel Marques do Amaral, Vigário perpétuo da Vila de Midões. O réu, que assistiu sempre em Mello, Nabainhos e Midões, apresenta-se ao tribunal depois de duas denúncias e da devassa. De Midões, 25 de Novembro de 1685, data a denúncia de Maria da Esperança, moça solteira, por quem assina, a rogo, este missionário varatojano, o verdadeiro despoletador da situação. No mesmo conelho, outro caso: o do Prior de Tábuia, Francisco Álvares Brandão, que ouve a sua sentença na Sala da Inquisição, a 8 de Maio de 1690 (A.N.T.T., *Inq. de Coimbra*, Proc.^o 1891, *Maço 195*). O Padre Manuel Botelho, cura da Freguesia da Várzea, anexa de Santa Maria das Chans, Bispado de Viseu, abjura *de levi* na Sala, em 14 de Agosto de 1696, pela mesma razão (A.N.T.T., *Inq. de Coimbra*, Proc.^o 6728). O Pe. Jorge de Azevedo, mestre de cerimónias da Sé de Viseu, daí natural e morador (à distância de apenas cerca de 30 Km de Midões), tem processo instaurado contra si em 1696, sendo o do Padre António de Affonseca de 1694 (*Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra*, Introdução e notas de L. Bivar Guerra, Fundação Gulbenkian, Paris, 1972, pp. 299 e 302). Mas o caso do Padre Jorge de Azevedo, além de vir a revelar graves cumplicidades e ramificações, tal como o do Padre Affonseca, entra numa outra definição bastante mais séria: «crime de molenismo com prejudiciais consequências à pureza de nossa Santa Fé» (A.N.T.T., *Inq. Coimbra*, Proc.^o 2707, *Maço 295*, fl. 6).

⁵⁰ Evocamos advertência de BREMOND, Henri — *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Tomo XI, Paris, 1968, cap. VII, p. 186.

Santo Ofício e datado de 29 de Dezembro de 1687: «a esta mesa vierão huns livros de Miguel de Molinos de oração de quiete. Condenados, paressenos que se prohibão, e se examine quem os tinha acerca disso»⁵¹. E no ano seguinte, Lisboa, 9 de Janeiro de 1688, muito fleumaticamente, — os livros e escritos de Miguel de Molinos tinham, como se sabe, sido abrangidos no decreto da condenação romana de 28 de Agosto de 1687 —, parecendo não querer alardes, o *Conselho Geral* decidia: «Prohibasse este livro de Miguel de Molinos por hum edital sem se examinar quem os tinha e se se denunciarem dous o deltes [?, donos delles, ou destes] se tomará a denunciação na forma do Regimento»⁵².

Mais: sabíamos já que em Portugal, no decénio que medeia entre 1677 e 1687, anónimo autor efectuara uma vasta tradução de várias obras de Molinos, vertidas do italiano para português, decerto com a intenção, gorada, de dar essa tradução à imprensa⁵³.

Ficam no entanto a urgir agora, evidentemente, novas, necessárias, e mais árduas tarefas de investigação, entre as quais a de determinar, ou ao menos auscultar, graus de precocidade dessa leitura, da sua penetração e âmbito de influência. Tratando-se de autor declarado herege, tudo é, como se sabe, mais difícil: os próprios admiradores passam a tentar sonegar à posteridade o menor vestígio onde permaneça rasto dessa atitude...

Porto, 19-05-92

⁵¹ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 160 (*Extractos de Cartas e Resoluções do Conselho Geral do Santo Ofício expedidas à Inquisição de Coimbra, e outros apontamentos*), fol. 220 vº.

⁵² A.N.T.T., *Conselho Geral*, Livro 160, fol. 221.

⁵³ MARTINS, Mário — *Uma tradução portuguesa de Molinos, «Brotéria»*, Vol. 39, Fasc. 1, 1944.

APENDICE

DOCUMENTO I

Em.mo e Rev.mo Sig.re Prono^e Col.mo

Per adempire in tutte le circostanze le parti dovute dal mio ministero; e per non defraudare in minima parte la fiducia, che ha riposta in me la M.ta del Re in occasione dell' ultima udienza, mistimo in obbligo di rappresentare a V. E. che la M. Sua si diffuse molto sopra l'avviso giunto qua della condannazione del Molinos, delle sue proposizioni, e dell' abiura fatta da ello; e m'impose ch'io rappresentassi in nome suo alla S.ta di n. S.re ch'egli haveva motivo di rallegrarsi con S. B.^e del fine di questo successo; perche se bene conosceva che Sua S.ta si sarebbe molto amareggiata di vedere nella sua medesima Regia un tale mostro, che cosi lo chiamò, dopo le gloriose vittorie riportate dalle Armi Cristiane contro l'Inimico comune nell' Ungheria, e nella Morea; in virtù delle quali si vedeva dilatata la Relig.^e Cattolica; oltre quello che si scorgeva di prospero per la medesima in Inghilterra a causa di quel gran Re, nelle cui lodi molto si diffuse; i quali successi dopo l'ho, dovevano tutti attribuirsi alle sue opere et al suo zelo; Nulla dimeno S. S.ta doveva consolarsi, che nell' istesso tempo che restavano condannate le massime, e i dogmi di questo scelerato, restano oppresso del tutto l'Autore, il che rare volte o mai è seguito in altri tempi; e dicendo, nell' asserirmi pronto d' eseguire quanto la M. S. m'imponeva, ch'io poteva ancora rallegrarmi con S. M., perche non sapevo sin qui che questa peste fosse giunta né suoi Dominiis, benchè si fosse diffusa in altri. Mi disse queste precise parole = Io per me credo che questo Demonio fosse ebreo. Che é tutto quello, che per ubbidire alla M. del Re ho voluto aggiungere in quest' ordinario a quanto con altre mie ho havuto l'onore di rappresentare all' E. V., alla quale fo profondissima riverenza.

DVE
Lisbona 10 9-mbre 1687

Umz.mo Ddid.mo et obb.mo
F. Arciv.vo di Rodi

(A.S.V., *Nunz. di Portogallo*, 43, fol. 322 r^o e v^o)

DOCUMENTO II a.

Em.mo e Rev.mo Sig.re Prono^e Col.mo

In occasione di eseguire con la dovuta e possibile esattezza quanto mi viene imposto da V. E., e da cotesta Sacra Congregazione; stimai debito della mia incumbenza, di rimettere a tutti i Prelati del Regno, e de Dominii la notizia della condennazione fatta costi, della Dottrina, e delle proposizioni dell' Eretico Molinos. E perche in risposta della mia scritta sopra tale materia a Monsig.re. Arcivescovo della Baya nel Brasile, quel Prelato mi replica quanto V. E. si degnerà di riconoscere dall' ingiunta copia, che le trasmetto, e che ho creduto di dovere comunicare all' E. V. per sodisfazione delle mie parti; non mi resta che di attendere gli ordini, che dall' E. V., e da cotesta Sacra Cong.^e mi possono essere prescritti, e le fo profondissima riverenza

D.V.E.
Lisbona 25 Aprile 1689

Umz. Ddmo. et obb.mo
F. Arc. vo di Rodi

(A.S.V., *Nunz. di Portogallo*, 45, fol. 196 r^o)

DOCUMENTO II b.

:+:

Ill.mo Snõr

Alguñs meses depois de chegar a esta minha Igreja¹, receby hum Masso de V. Ill.ma vindo por via de Pernãobuco retardado, em rezão de arribar a outra parte a embarcação, q daquela mo trazia. Fiz a estimação que devo, de ver novas de V. Ill.ma, pello singular affecto, e obrigação, que reconheço á pessoa de V. Ill.ma.

Incluiasse no Masso, o edital sobre as prepozições condenadas do herege dogmatista Miguel de Molinos; sobre a mesma materia, que tinha chegado antes outro, remettido p.la Inquizição, que tinha mandado publicar, e fixar; o qual tinha de menos, não trazer insertas as proposições: Nestes termos, entrey em duvida, se seria conveniente mandar publicar o que V.a Ill.ma me mandou; e a rezão de duvidar foi, porque pera se publicar, avia de ser traduzido em Portuguez, que quanto na lingoa Latina em que vem, só o entenderiam os Clerigos, e nem todos; porque nas Sedes vacantes admittiasse muita escória e ignoransia; e sendo traduzido, poderia servir de damno, o que Sua Sanctidade, e V. Ill.ma mandavão pera remedio, em rezão que não acheý nesta Diocese nenhua noticia ainda das taes proposições, senão somente a geral, de q fora condenado o tal herege, por proposições erroneas, e hereticas; e pera isto constar, bastava o Edictal da Inquizição que se tinha publicado; ã declararensse em specie as proposições em hua terra onde há muitos Neophitos, e filhos delles de natural inconstansia/ como os gentios desta parte são/ muitos christãos novos, que são dos que desse Reyno vem degradados p.la Inquizição por culpas de judaysmo, e os christãos velhos, dados a toda a casta de culpas, vivendo os mais como se o não foram, porque não he crível a lassidão desta gente; ã sendo isto assim, pareçeume não seria de fructo o darlhe notiça pacifica destas proposições, antes occasião de

¹ D. Frei Manuel da Ressurreição (O.F.M./Varatojo) foi confirmado Arcebispo da Baía em 12 de Maio de 1686, e chegou à sua Diocese em 13 de Maio de 1688 (Cf. ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, P. 714).

ruyna; porquanto muitos temẽ tão pouco a Deos, que se lhe parecessem conformes a seu genio alguãs proposiçoens, não lhe seria de empedimento pera abraçallas o desconto da excomunhão e mais pennas; — Por esta rezão suspendy esta publicação; ainda asim, se V. Ill.ma iulgar o contrario, com aviso seu, as mandarei publicar, entendendo que isso será o mais açertado.

O Maço pera o Ryo de Janeyro que V. Ill.ma remete pera o Bp̃o, irá dentro de tres dias por huma embarcação que daqui vay pera áquella parte; e he a primeyra q se offereço despois q o tenho em meu poder; e a tudo o mais q se offerecer do gosto de V. Ill.ma, acudirei cõ a prompta vontade que devo. Guarde nosso sñr a V. Ill.ma m.os annos.

B.a 4 de Dez.bro de 1688.

M. obediente serv.dor de V. Ill.ma q̃ suas mãos beija.

Fr. Manoel da Resurreyção Arcebispo do Brazil.

(A.S.V., *Nunz. di Portogallo*, 45, fol. 197 rº e vº)

Da *Corte Sancta* à corte santíssima em Portugal

Zulmira C. Santos *

Não há notícia que a tradução portuguesa da obra do jesuíta francês Nicolas Caussin, *La Cour Sainte*, que António Pires Galante ¹ faz publicar em 1652, tenha sido reeditada, ao contrário das suas congêneres espanholas, italianas, inglesas e alemãs que o foram múltiplas vezes, nomeadamente entre 1628 e 1698 ². Aliás, a obra de Pires Galante não é verdadeiramente uma tradução — embora usualmente referida como tal ³ —

* Universidade do Porto.

¹ São escassas as informações sobre António Pires Galante. Barbosa Machado dá-o como natural de Idanha a Nova, Beneficiado na igreja de S. Pedro de Évora, di-lo douto na «Rhetorica ecclesiastica, como na Sagrada Theologia... e bastantemente perito na Lingua Italiana». Considera ainda que foi justamente esta circunstância que levou P. Galante a traduzir do italiano a *Corte Santa*, afirmação provavelmente verdadeira que Inocêncio repete (Barbosa Machado — *Biblioteca Lusitana*, T. I, p. 359; Inocêncio — *Dicionário*, T. I, p. 123). No entanto, nem as *Licenças* nem a *Dedicatória* são completamente esclarecedoras. Na *Licença* de Novembro de 1650, diz-se, como era corrente, que se conferirá com o original, o que de maneira alguma impede que o original fosse uma versão italiana. Na *Dedicatória*, o tradutor refere especificamente a circulação da obra em Itália, «Foy com tanto applauso recebida da Nobreza de França a Corte Sancta do Padre Niculão Causino da esclarecida Religião da Companhia publicou naquelle Reyno, que julgando-se em Italia por conveniencia grande gozarem dos frutos della aquellas provincias a traduzirão não hum Author, mas muitos na sua lingua e ainda na latina para ficar mais universal a todos», facto que pode explicar a asserção de Barbosa Machado, embora não a autorize completamente, sobretudo se pensarmos que as informações sobre a naturalidade e categoria eclesiástica de Pires Galante ocorrem também no rosto da obra CORTE SANCTA//DO PADRE NICULAO CAUSINO//Da Companhia de JESUS//TRA-DUZIDA E RECOPIADA PELO//Licenciado Antonio Pires Galante, Beneficia//do na Collegiada de S. Pedro de Evora//natural de Idanha a Nova, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1652.

² Cf. Inventário de traduções fornecido por Sommervogel — *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, T. II, col. 902-927.

³ Assim acontece em Sommervogel, ob. cit., *ibidem*; Barbosa Machado, ob. cit., *ibidem*; Inocêncio, ob. cit., *ibidem*.

mas sim uma tradução-adaptação que o subtítulo, *traduzida e recopilada*, de algum modo deixa prever ⁴.

Guardadas as reflexões sobre o âmbito e os modos da *recopilação* para um segundo momento deste pequeno trabalho, anotemos, globalmente, que a versão portuguesa pode ser vista, à luz das diferentes e múltiplas edições, traduções e adaptações deste tratado, excelente exemplo de texto *flutuante* ⁵, como mais uma *Corte Santa*... Com efeito, os estudos que directamente ou indirectamente se têm vindo a debruçar sobre esta obra, cujo título é um verdadeiro programa de actuação e vivência cortesãs, acentuam uma fortuna editorial conhecida e reconhecida, mas, posto que frisando a existência de variantes até hoje não estudadas nem sequer inventariadas, seleccionam uma das edições como referência, fixando, assim — artificialmente — um texto que se altera, quase de edição para edição, através de mudanças e acrescentos ⁶. A análise das diferentes edições-versões ajudaria, muito provavelmente, a precisar o sentido, ou os sentidos..., não apenas das alterações, mas também e sobretudo das insistências, ao longo dos quase vinte e cinco anos que separam a primeira da última edição, em vida do autor ⁷.

As diversas *formas* das várias *Cortes Santas* acabam por sugerir — tendo em conta as particulares coordenadas históricas francesas contemporâneas do jesuíta, também elas de algum maneira indiciadas pela sua acidentada vida ⁸, o esforço em adaptar, simultaneamente com elasticidade e rigor, uma pauta comportamental definidora das linhas mestras de uma

⁴ Cf. nota 1.

⁵ Publicada pela primeira vez em 1624 ou 1625, *La Cour Sainte ou l'institution chrétienne des grands* foi várias vezes alterada pelo autor, principalmente através de acrescentos. Basta olhar os rostos e percorrer as diferentes edições, para verificar que Caussin procurou, de edição para edição, precisar as obrigações e deveres dos nobres, senhores, damas, prelados... de molde a ilustrar — salesianamente — a tendência para educar cada um dentro do seu estado. Cf. o inventário presente em Sommervogel, ob. cit., *ibidem*.

⁶ Apesar do sucesso editorial que tradicionalmente se atribui a este texto, não são muitos os trabalhos que directamente o tratam. Três bons exemplos: Julien-Eymard d'Angers Ofm Cap — «Sénèque et le Stoïcisme dans la Cour Sainte du jésuite Nicolas Caussin» in *Revue des Sciences Religieuses*, tome 28, pp. 258-285, Strasbourg, 1954, R. Darricau — «La spiritualité du Prince» in *XVII Siècle* (1964) n.º 62-63, pp. 78-111 e Alain Couprie — «Courtisanisme» et Christianisme au XVII siècle» in *XVII Siècle* (1981), n.º 133, pp. 171-391.

⁷ Cf. Sommervogel, ob. cit., *ibidem*.

⁸ As biografias do P.º Caussin, privilegiando as suas facetas de humanista, professor, pregador e confessor, narram, em pormenor, a adesão ao partido contrário a Richelieu, que o tinha designado confessor do rei em Março de 1637. Exilado no fim desse mesmo ano, Caussin foi chamado de novo para a corte, por Ana de Áustria, seis anos depois, na sequência da morte do Cardeal e de Luís XIII. Cf. Sommervogel, ob. cit., *ibidem*, *Diction. de Spirit.*, ob. cit., *ibidem*, *Dict. de Théol. Cathol.*, ob. cit., *ibidem* e as diversas biografias aí citadas, com especial destaque para Ch. Daniel — «Une vocation et une disgrâce à la cour de Louis XIII» in *Etudes de théologie de philosophie et d'histoire*, 1861, pp. 353-395.

espiritualidade *real e cortesã*, enquadrando cada circunstância, cada ocasião, cada momento, não apenas do ponto de vista da vida em sociedade, como também do individual e privado. Ao concretizar este vasto programa de cariz postridentino, que assume diferentes contornos em França, Espanha e nos estados italianos⁹, e que de muitos modos se prende com a extensa tratadística das *várias razões de estado*¹⁰, Caussin desenvolve o conjunto de obrigações que incumbem ao príncipe cristão e — na esteira do tão divulgado modelo salesiano — procura construir, investindo na força argumentativa do acumular de *exempla*¹¹, um ideal de comportamento que abranja também «Senhores, Rainhas, Princesa e grandes matronas», isto é, que faça da corte, em conjunto, *uma escola de virtudes*¹².

⁹ Sobre o diverso caminho percorrido pelos estados italianos que impede — ou pelo menos dificulta — a consideração de um pensamento político italiano, cf. *Il pensiero politico italiano nell' età della Controriforma*, Milano-Nápoli, Ricciardi, 1982-1984, e, sobretudo pela excelente bibliografia, *Letteratura Italiana, Storia e Testi*, vol. III e VI; A. Prosperi «Intelletuali e chiesa all' inizio dell' età moderna» in *Storia d' Italia*, Annali, Torino, 1981, pp. 159-252, Mario Rosa — «La chiesa e gli Stati regionali nell' età dell' assolutismo» in *Letteratura italiana*, a cura di A. Asor Rosa, *Il letterato e le istituzioni*, Torino, 1982. De entre contributos mais actuais, destaquemos Claudio Donati — *L' Idea di nobiltà in Italia*, Bari, Laterza, 1988, principalmente os capítulos V «Tra la fine del Cinquecento e la crisi del Seicento: l' ideologia del gentiluomo di fronte all' assolutismo dei principi» e VI «Tra la fine del Cinquecento e la crisi del Seicento: patrizi e cavalieri nell' epoca della controriforma» pp. 151-246 e *Signori, patrizi, cavalieri nell' età moderna*, a cura di Maria A. Visceglia, Bari, Laterza, 1992.

¹⁰ A abundantíssima literatura em torno do príncipe cristão participa de uma ampla temática que frequentemente se cruza com a tratadística e os teóricos da razão de estado, sobretudo ao desenvolver a verdadeira e falsa, a boa e má razão de estado, a legitimidade da dissimulação, as ténues diferenças que separam a simulação da dissimulação... É justamente inscrita nesta complexa rede temática — de oposição aos comentadores de Tácito e aos tacitismos vários — que D. Francisco Manuel de Melo deve ter lido o tratado de Caussin a avaliar pelo juízo que emite em *Hospital das Letras*: «Lípsio — Dai-me em seu lugar a *Corte Santa* de Nicolau Caussino, que, por mais tomos que traga, os tomarei nas mãos e beijarei como relíquia.» (Cf. a edição preparada por Jean Colomés — *Le dialogue «Hospital das Letras» de D. Francisco Manuel de Melo*, Paris, FCG, 1970).

¹¹ Conhecedor da função retórica dos «exempla», que teorizou em *Eloquentia sacrae et humanae*, em 1619 (Cf. M. Fumaroli — *L' Age de l' éloquence*, Genève, Droz, 1980), Caussin tinha manifestado a intenção, cumprida em algumas edições de «...escrever os elogios dos Reis, Príncipes, Senhores, e de Ministros superiores, e semelhantemente das Rainhas, Princesas e grandes matronas que floresceram entre os embaraços do mundo em grande santidade». Cf. *Corte Sancta*, ob. cit., Prefaçam, ii.

¹² Curiosamente, Caussin sintetiza, em momentos textuais diferentes, as duas maneiras de encarar a corte que informaram grande parte da tratadística cortesã, sobretudo ao longo dos séculos XV e XVI. No início da obra, e a pauta é ainda e sempre S. Francisco de Sales, a Corte é apresentada como o lugar de todas as virtudes, injustamente infamada pelo tempo e pelos escritos que a têm apelidado de «casa escura, prisão estreita, justas de furiosos, casa dos ventos, naufrágio sem água», quando ela é contrariamente o lugar «onde florescem as virtudes mais heróicas» (Cf. *Corte Sancta* ob. cit. fl-2). Todavia, ao desenvolver o Nono Motivo, Caussin enfileira nas já tópicas considerações da corte como local da inveja e da miséria dos cortesãos — e muito especialmente dos privados — a quem um dia o «olhar carrancudo do Príncipe pode fazer esquecer favores de dez anos e que face às contínuas injúrias tornam graças por elas» (f103).

Tomando justamente como postulado a identificação corte-virtude, sintetizada pelo título, A. Pires Galante justifica, na dedicatória a Manuel Severim de Faria, as opções tomadas ao decidir empreender a tradução: «...E supposto que o Author a dividio em tres livros tratando no primeiro dos motivos, que os Nobres tem pera a perfeição; no segundo dos obstaculos; e no terceiro da practica das virtudes; contudo, per o segundo ser coisa mais pertencente a França, onde a liberdade da consciência tem levantada a ambição sobre os Altares, julguei por escusado o traduzillo, pois na forma em que esta obra vai, he assas bastante perã dar conhecimento dos motivos, e particulares obrigaçoens que os Nobres tem pera tratar das virtudes, e as regras, com que mais facilmente as podem expressar, que he o principal intento do Author»¹³. Assumindo-se como intérprete válido das intenções de Caussin, Pires Galante reduz, pragmaticamente, o âmbito do original¹⁴, limitando-se a traduzir o que «he assas bastante». Ao omitir os obstáculos, que considera «coisa mais pertencente a França onde a liberdade de consciencia tem levantada a ambição sobre os Altares», e ao considerar simultaneamente que os nobres portugueses «levão ventagem a todos os outros na fervorosa inclinação que tem ao bem e na generosidade com que o empreendem», o tradutor português julga, por um lado, acontecimentos históricos contemporâneos e deixa entrever, por outro, em contra-luz, a ideia que a corte portuguesa era, por assim dizer, em relação à francesa, e pelo menos aos seus olhos, uma corte «santíssima»¹⁵.

Não esquecendo que, como é sabido, a argumentação dos prefácios, prólogos e dedicatórias se tece, frequentemente, de tópicos que não se compadecem com leituras ingênuas, gostaríamos de lembrar — e apenas isso... — que o herdeiro do trono português, D. Teodósio, que viria a morrer em 1653, e em cuja educação curiosamente tinha participado um

¹³ *Corte Sancta*, ob. cit., Dedicatória, ii.

¹⁴ Tendo em conta a informação fornecida por B. Machado de que P. Galante terá traduzido do italiano, a questão do original deveria colocar-se com alguma cautela, se não existisse o testemunho do próprio tradutor, ao afirmar que utilizou um original que tinha três partes (Cf. *Dedicatória*), das quais omitiu uma e reduziu outra. Existe, pelo menos uma versão italiana, de Veneza, 1642, que corresponde a esta descrição: «Libro Primo. De' Motivi c'hanno le persone di qualità alla christiana perfettione; Libro Secondo. Degli impedimenti, c'hanno i mondani nel camino di salute, e di perfettione. Libro Terzo Della pratica delle virtù».

¹⁵ Tendo em conta a natureza da ideologia política e da teoria do Estado ao longo do século XVII português, a opinião emitida por Pires Galante dificilmente não remeterá para a ideia de que — face a França, ou mais precisamente a «alguma França» — Portugal, Espanha e Itália, se bem que de maneiras diferentes, representavam exemplos de «ortodoxia». Cf., entre outros, L. R. Torgal — *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, BGV, 1981-82, sobretudo vol. II, parte III, cap. IV.

leitor de Caussin, o P.^e António Vieira ¹⁶, poderia ter funcionado, pela vida exemplar que Jorge Cardoso e o P.^e Manuel Luís SJ narrariam, em momentos diferentes, em registo quase hagiográfico ¹⁷, como um paradigma vivo do perfeito príncipe cristão. Por outro lado, o facto de legitimar a omissão dos obstáculos, argumentando com a especificidade do contexto francês, considerando simultaneamente que «os Nobres portugueses levão ventagem a todos os outros na ferverosa inclinação que tem ao bem», para além da muito evidente função retórica da *captatio benevolentia*, pode também entender-se, de maneira bem mais simples, se o enquadrarmos na argumentação presente ao nível de autores e leituras proibidas ou não aconselháveis, e que consiste em não falar do que se pretende que continue ignorado, no sentido em que, neste caso, falar dos obstáculos seria nomeá-los e logo dá-los a conhecer. De um modo ou de outro, omitindo todo o segundo livro e abreviando o terceiro, isto é, traduzindo completamente apenas o primeiro, Pires Galante obteve, certamente, uma versão bem mais simples e manejável que os múltiplos tomos a que fazia referência o elogio subtilmente irónico de D. Francisco Manuel de Melo ¹⁸...

II

Ao reter totalmente apenas o Livro I, o tradutor selecciona objectivamente o texto em que o jesuíta francês mais claramente equaciona — privilegiando um registo discursivo de características exortativas, preservado pela tradução — um modelo de príncipe e nobre cristãos que não esquece as rainhas, princesas e grandes senhoras ¹⁹. Repetindo e sintetizando temas, tópicos, atitudes já divulgadas por tratados moralistas e pedagógicos anteriores, Nicolas Caussin percorre, muito ao sabor de

¹⁶ António Vieira — *Cartas* (coord. e anot. por J. Lúcio de Azevedo), Lisboa, Imprensa Nacional, 1971, T. I p. 520 e T. III pp. 363-364.

¹⁷ Jorge Cardoso — *Agiolégio Lusitano*..., T. III, Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1666; P.^e Manuel Luís SJ — *Theodosius Lusitanus, sive Principis perfecti vera effigies*. Evora, 1680 e *Cuiday-o Bem: ensina o meyo breve facil e seguopara se salvar; acrescentado com a Filosofia do verdadeiro christão e com hum exercicio quotidiano para o mesmo fim que practicava o Principe de Portugal D. Theodosio*, Evora, 1674. Apenas como marcas de uma atmosfera, também as indicações dispersas do Conde da Ericeira — *Historia de Portugal Restaurado*, vol. II, pp. 307-308, as *Dedicatorias da Summa Política* de Sebastião César de Meneses (Lisboa, 1649) e da *Armonia Política* de António de Sousa Macedo (1651).

¹⁸ D. Francisco Manuel de Melo, ob. cit. *ibidem*.

¹⁹ Cf., entre outros aspectos, pelo que diz respeito aos modos e tempos dos espelhos, guias e manuais teorizadores de condutas de rainhas, princesa e grandes senhoras o excelente e informado estudo de M. de Lurdes C. Fernandes — *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica*, Dissertação de doutoramento policopiada, Porto, 1992.

S. Francisco de Sales²⁰, os diferentes momentos de uma argumentação conhecida: «Que a Corte e a virtude não são incompatíveis», «Da obrigação, que os Nobres tem à perfeição por Christãos», «Da nobreza», «Da grandeza e Dignidade», «Riquezas», «Bens do Corpo», «Engenho», «Esforço», «Creaçam», «Corte vida de penitencia», «Agradecimento», «Exemplo», «Castigo», «Premio», insistindo sobre a actividade voluntária do homem, que pode e deve torná-lo virtuoso em todas as situações²¹.

Particularmente significativos do tom e das tónicas que estruturam todos estes motivos, mantidos na versão portuguesa, são os desenvolvimentos concedidos à questão da formosura e das riquezas. A primeira aparece incluída no motivo intitulado «Dos Bens do corpo»: «Nam so tem os escritos dos Santos grandes invectivas contra a fermosura, mas aquelles mesmos authores profanos, dos quais durante sua paixão havia sido primeiro louvada, a blasphemão tanto que se fazem sábios, não obstante estas invectivas, he necessario confessar ser a fermosura hum grande dom de Deus apto a fazer muitos bens quando está de acordo com a sincera virtude... não sendo racional desprezar hum dom de Deos... por o abuso dos homens... Deos a approva, e sendo elle o author della a faz emanar do seu seo, como a luz do Oriente... Porem mayor estimaçam faz della o mesmo Filho de Deos, pois a tem consagrada em sua Augustissima pessoa, e naquella de sua santíssima Mãe; porque a antiga tradiçam conforme à interpretação dos Padres sobre as testemunhas da Escripura, mostra haver sido dotada de graça e fermosura singular, pera servir tambem de pedra de cevar, e trazer naturalmente com doçura os corações debaixo do jugo do Evangelho... E vós, ò senhoras, a quem Deos distribuiu esta graça, e fermosura corporal, attentai, que se isto não he pera grande motivo de o servirdes, e pera maior glória sua, ficais obrigadas a dar conta da vossa fermosura, até o último cabelo de vossa cabeça»²². O segundo, «Rique-

²⁰ O P.^e Caussin foi um dos grandes divulgadores da espiritualidade salesiana, nomeadamente em matéria de direcção espiritual. A ele se deve o *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du B. François de Sales* (1637), traduzido em espanhol e italiano e considerado por alguns (Cf. por exemplo *Dict. de Spirit.*, ob. cit., *ibidem*) como uma espécie de esboço de *Esprit de Saint François de Sales* que J. P. Camus fará editar em 1639. O P.^e Manuel Bernardes traduziu em *Luz e Calor* um pequeno excerto desta obra (M. Bernardes — *Luz e Calor*, primeira parte, Porto, Lello e Irmão, s/d, pp. 241-244). Outras referências a obras de Caussin — concretamente à *Corte Santa* e *De regnum dei*, obra publicada em 1650 que retoma a temática da «governança cristã» — encontram-se em *Nova Floresta*, I, p. 371, III, p. 96 e 357 e IV p. 9 (Cf. ob. cit.).

²¹ *Corte Sancta*, ob. cit., *Taboa*. «Dos motivos da Corte Sancta Fundamento deste Livro».

²² Cf., apenas como exemplo da recorrência de um tema, as considerações de António de Sousa Macedo — *Eva, e Ave*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1676, Cap. XX «Da fermosura corporal da Virgem», pp. 313-315 (citamos da edição de Lisboa, António Pedrosa Galvão, 1720).

zas», explana idêntico tipo de considerações: «Tudo aquillo que dizem as sagradas letras, e as eloquentes bocas dos Padres de ameaças, de horrores, de maldições contra as riquezas, se entende somente daquellas, com as quais o vício dos homens, e nam a natureza das cousas têm feito uso digno de condenação»²³. Presença e permanência de um debate que insiste não sobre a natureza das coisas, mas fundamentalmente sobre o bom ou mau uso que delas se faz, acentuando o aumentar, porque proporcional ao que se possui, da responsabilidade dos príncipes pelos súbditos, dos pais pelos filhos²⁴.

Os nobres, e por maioria de razão, os príncipes, porque gozam de um estatuto de privilégio em relação ao comum dos mortais, «...há mais diferença de homem a homem que de homem a bruto»²⁵, devem ser ainda mais virtuosos, mais perfeitos, sobretudo porque nada fizeram para usufruir dessa diferença²⁶. Como é óbvio, um raciocínio desta natureza conduz inevitavelmente à atitude, divulgada por toda uma literatura que círculos ligados à Companhia de Jesus vinham desenvolvendo desde as décadas finais do século XVI²⁷, que encara o príncipe como ainda mais responsável que os outros, e por isso mesmo merecedor de maiores castigos: «Nam são as altas torres tam de ordinario ofendidas da violência dos raios, como são castigados do ceu as coroas, os diademas, e as cabeças dos príncipes malvados»²⁸.

Esta proposta de espiritualidade «real» e «nobre» permitiria que príncipe, nobres e senhores, princesas e grandes senhoras, assumidos paradigmas de comportamentos virtuosos, possuissem não só as qualidades que suscitariam o «agradar» nos círculos cortesãos — em consonância com modelos de «cortesania» que o século XVI havia divulgado²⁹ — mas facultaria uma espécie de íntima tranquilidade pública e privada. Muito ao sabor de S. Francisco de Sales e das linhas desenvolvidas pelo humanismo devoto, os prazeres ditos legítimos da convivência mundana não seriam nocivos, desde que encarados na justa medida, guardando a maior parte do

²³ *Corte Sancta*, ob. cit. p. 37.

²⁴ *Ibid.* pp. 82-100.

²⁵ *Ibid.* f23.

²⁶ *Ibid.* f24.

²⁷ A «escola» romana contrareformística fez circular, através de múltiplos textos, a ideia de que só o príncipe temente a Deus e obediente à Igreja pode assumir-se como modelo do bom político. Aqui entroncam, por um lado, a complexa e debatida questão do tiranfcidio e por outro, a atenção que a literatura jesuíta concedeu à educação dos príncipes, em particular, e dos nobres, em geral.

²⁸ *Corte Sancta*, ob. cit., f142.

²⁹ Cf. as excelentes e completíssimas introdução, notas e bibliografia de José Adriano de Freitas Carvalho in Francisco Rodrigues Lobo — *Corte na Aldeia*, Lisboa, Ed. Presença, 1991.

tempo disponível para assuntos «sérios» e orientando as diferentes aptidões no sentido do bem. A tónica é posta por Caussin — e também neste aspecto mais não faz que repetir e insistir sobre um tema comum a outros, ainda que a acentuação concedida possa, no quadro de outras propostas, fazê-la «soar» de maneira diversa — no esforço, na capacidade de vencer obstáculos, na tenacidade que leva a que a maior dificuldade mereça maior recompensa ³⁰.

Esforço, tenacidade, necessidade de perfeição... informam este *Livro Primeiro da Corte Santa* que Pires Galante privilegiou, ao empenhar-se na tradução da obra de Caussin. Assim, o tradutor português retém, completamente, apenas o texto que podemos apelidar de *positivo*, isto é, aquele que, contrariamente aos «obstáculos», não enuncia as dificuldades, mas sim as obrigações geradas pela ideia-força «Dos motivos que tem as pessoas de qualidade pera a perfeição christã», subordinada ao princípio que santificando as cortes, pelo exemplo, se santificará o mundo.

A particular dimensão pragmática que Pires Galante parece ter conferido à sua versão prolonga-se pelo *Livro III* «Da practica das virtudes», na medida em que se limita ao apontar sumário de um breve conjunto — sobretudo face ao original — orientado para melhoramento de «...estado, só com preceitos e sem discursos». Desde a «Devaçam», entendida não como «humana ternura de coração ou consolaçam espiritual», mas sim como «vontade grande determinada, pera com valor e alento cumprir os mandamentos de Deus, e as cousas de seu serviço» ³¹, que acaba por arrastar um enunciado de tipo normativo «Limitar os desejos de enriquecer»... «Não tomar o alheio»... «Não se lançar sobre os campos dos vizinhos» ³², passando pelo «Exame quotidiano», «Confissão», «Comunhão», «Humildade» ³³, até à «Temperança» ³⁴, sobretudo no comer e no beber ³⁵, à «Castidade», à «Modéstia», revelada principalmente pelas manifestações

³⁰ A tendência para valorizar a vontade humana, sublinhando o peso da responsabilidade, prende-se com os caminhos seguidos pelo molinismo, nomeadamente no sentido em que a salvação depende inteiramente de cada um. Daí a necessidade de dirigir, educar e formar a vontade de molde a alcançar os objectivos propostos.

³¹ Cf. o elenco de obras de Bellarmino a Yves de Paris estudado por R. Darrigau, ob. cit.

³² *Corte sancta*, ob. cit. f164-165

³³ *Ibid.* f166-180.

³⁴ *Ibid.* f180-182.

³⁵ As regras formuladas (f180-182) abandonam as teorizações em sentido socialmente distintivo e privilegiam, em detrimento das marcas de um código nobiliário, os aspectos moralizantes: «Ter por regra comer para satisfazer as necessidades do corpo» (f180). «O comer e o beber hade ser cõ toda a honestidade e decência (*ibid.*)... «No beber é necessário haver muita temperança 2 (f181)... «Nam ser muito curioso na eleiçam dos manjares» (*ibid.*).

exteriores, do falar ao vestir ³⁶, à «Justiça», que acentua o repetido tema da obrigação de pagamento aos criados, ao «Agradecimento», «Caridade» ³⁷, Pires Galante inventaria uma espécie de «vademecum» liberto de complicações textuais, e por isso mesmo, muito provavelmente, bem mais funcional que o texto original, sobretudo se lembrarmos as intenções do tradutor expressas na *Dedicatória*... ³⁸.

Mais do que apontar um grupo de virtudes necessárias ao príncipe cristão — ainda que estas, sobretudo no modelo formulado por La Puente, se encontrem disseminadas pelo texto — Pires Galante selecciona um conjunto menos específico, que designa «practico», e que poderia ser visto, em termos de destinatários, como bem mais abrangente. De facto, as diferentes virtudes que atrás anotámos, se bem que devam ser lidas no contexto da corte, definem um padrão de comportamento rigoroso, por um lado, do ponto de vista do conteúdo, — da gestão do dia, tendo em conta as obrigações espirituais, à conduta social e privada propriamente dita, da conversação, aos vestidos, às relações com os criados, ao pagamento das dívidas, à necessidade e conveniência dos agradecimentos ³⁹, e por outro, flexível, no sentido em que tal paradigma se pode aplicar, dentro de alguns limites, evidentemente definidos pelo facto de possuir vestidos ou criados, a outras camadas sociais. A imagem que emerge da versão de Pires Galante, isto é, do conjunto formado pelos «Motivos que os nobres tem a perfeição»... e pela «Practica das virtudes da corte sancta», e que, no fundo, é *verdadeiramente* a *Corte Santa* do tradutor português, é, sobretudo, a de um príncipe e de um nobre que se querem justos, prudentes, clementes e misericordiosos... que, enfim, sejam efectivamente aquilo que pretendem parecer, subvertendo, de algum modo, a lógica de prestígio que funda as fronteiras do viver «cortesão», definidas pela tensão Ser/Parecer ⁴⁰.

³⁶ Integrando o Falar/Vestir, como principais manifestações exteriores, na «Modéstia», a *Corte Santa* (de Caussin e Pires Galante) abandona os caminhos apontados por uma vasta tratadística que de modos vários desenvolvia a importância da conversação e, continuando a acentuar o pendor moralizante, limita-se a destacar três aspectos fundamentais: «Primeira. Fallar sem encarecimentos. Segunda. Nam andar carrancudo, nem taciturno, nem com gravidade magistral, mas com semblante benevolo, e modesto. Terceira. Nam fallar sempre graças, nem com muito riso mas moderadamente e sem extraordinários gestos.» A quarta regra diz respeito aos vestidos que se querem conformes ao «tempo e ao costume dos outros do seu estado» (f184-185).

³⁷ Cf. f187-190.

³⁸ Cf. ob. cit. Dedicatória ii.

³⁹ Cf. f187-189.

⁴⁰ Cf. a sempre útil obra de M. Magendie — *La Politesse Mondaine et les théories de l'honnêteté en France, au XVII^e siècle, de 1600 à 1660*, Paris, s/d.

Intervindo, como tradutor, nos circuitos de divulgação da obra, no sentido em que, independentemente do sucesso editorial, traduzir — por iniciativa própria ou sugestão alheia — implica «dar a conhecer», António Pires Galante formula, com a concordância expressa de Severim de Faria ⁴¹, uma versão abreviada, num sugestivo formato «in-octavo», tornando-a, pelo menos intencionalmente, mais acessível — mesmo em sentido material — a um público que, a avaliar pelos exemplares espanhóis existentes nas nossas bibliotecas, a lia muito provavelmente nessa língua ⁴².

A versão portuguesa não deixava, todavia, — apesar do seu carácter «aligeirado» — de respeitar e acentuar as coordenadas e os fundamentos de uma «política sagrada», vasto programa que, de muitas maneiras, se vinha opondo, desde há várias décadas, à maquiavélica e a alguns tacitismos, passando pela importância da direcção espiritual e dos deveres do confessor do rei ⁴³. Globalmente, a *Cour Sainte* de N. Coussin e, naturalmente, a *Corte Sancta* de Pires Galante sintetizam, já bastante

⁴¹ Cf. *Corte Sancta*, ob. cit., *Dedicatória* «Porem nam podera esta obra ter effeito se V. M. nam somente me approvara o pensamento, mas ainda me constringera a prosseguillo»... Pelo que diz respeito às posições de Manuel Severim de Faria sobre o problema da *Razão de Estado*, sobretudo como leitor de G. Botero, vejam-se as indicações de José Calvet de Magalhães — *História do Pensamento Económico*, Coimbra, in *Boletim de Ciências Económicas*, vols. VIII a XII, 1967, pp. 223-237. Cf. ainda, para além das referências aduzidas por este estudo, a passagem inserida em *Discursos Varios Politicos* (1624), Discurso I, p. 4: «Para a confirmação desta verdade, deixando outros Autores, trarei somente dous, por serem os mais celebres do nosso tempo, hum na sciencia, e outro na experiencia. O da sciencia he João Botero, que na sua razão de estado...». Citamos da edição de 1791, de Lisboa, na Oficina de António Gomes.

⁴² A tradução portuguesa, apesar de mais «manejável», acaba por retirar à *Cour Sainte* algo do seu carácter de *Suma*, onde era possível procurar «exempla», e que fazia dela uma verdadeira enciclopédia apologética, faceta que as traduções espanholas (e também italianas), se bem que variavelmente, acabaram por respeitar. Sobre este cariz de «recueil de lieux» vejam-se as considerações de M. Fumaroli, ob. cit., pp. 362-370.

⁴³ Do conjunto de uma muito ampla bibliografia que equaciona todas estas questões, destaquemos, para a área portuguesa, os trabalhos de Martim de Albuquerque — *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*, Lisboa, FLUL, 1974; Jean Bodin na *Península Ibérica*, FCG, 1978 e «Política, moral e direito na construção do conceito de Estado em Portugal» in *Estudos de Cultura Portuguesa*, vol. I, Lisboa, INCM, 1983. Cf. ainda a introdução e actualizada bibliografia que acompanham a tradução portuguesa de *Della Ragion di Stato*, de Giovanni Botero preparada por Luís Reis Torgal; João Botero — *Da Razão de Estado*, coordenação e introdução de L. R. Torgal e tradução de Raffaella Longobardi Ralha, INIC, 1992.

epigonalmente, autores e obras várias, recuperando, organizando e investindo de força argumentativa temos por demais conhecidos.

A orientação concedida é, porém, unívoca: fazer das cortes, ainda e sempre, sobretudo pela sua função modelar, lugares de gente virtuosa ⁴⁴.

⁴⁴ No sentido apontado, a data da tradução portuguesa, 1652, merece particular atenção, sobretudo como marca de uma ambiência que, em Portugal, tinha assistido, para referir apenas as obras quase contemporâneas, à publicação em 1643 da *Arte de Reynar*, de A. C. Parada, em 1649 (1650) da *Summa Política*, de S. C. de Meneses, e em 1651 do tratado, cujo título é um verdadeiro programa, de A. de Sousa Macedo — *Armonia Política dos Documentos Divinos com as conveniências d'Estado. Exemplar de Príncipes. No governo dos gloriosíssimos Reis de Portugal*.

Ter Espírito ou A Espiritualidade do último cortesão

Maria Luísa Malato Borralho *

— *O seu irmão é um homem agradável, Peggotty?* - *inquiri cautelosamente.*

— *Oh! O meu irmão é um homem muito agradável* - *exclamou Peggotty.*

(Charles Dickens in *David Copperfield*)

— *Quand dans un royaume il y a plus d'avantage à faire sa cour qu'à faire son devoir, tout est perdu.*

(Montesquieu in *Variétés*)

I — INTRODUÇÃO

Uma ideia surge recorrentemente ao longo das quase duas mil páginas das Memórias do Marquês de Fronteira e de Alorna: o do lento desmoronar do mundo que conheceu na infância, de um mundo que, não sendo idílico, mantinha coerência, ordem, e por isso também era harmónico. Não é surpreendente tal facto. As memórias, espelho de uma vida, são uma demanda do reencontro da ordem, e assim uma hierarquização de factos e personagens segundo o critério do memorialista, irremediavelmente impregnado dos arquétipos de um mundo que foi vendo derruir. O que nos surpreende é antes encontrar a qualidade de *ter espírito* como uma das características que mais frequentemente afere a bitola do Autor face às personagens que diante de si vão desfilando ao longo de uma vida. Ao referir-se, entre outros, ao Cavalheiro de Brito, nosso ministro em Paris nos turbulentos anos do exílio de D. Miguel, descreve-o D. José de Mascarenhas como dotado de “certa originalidade que caracterizava os velhos portugueses

* Universidade do Porto.

do tempo"¹, qualidade que se tornava rara na sua época, em que o indivíduo parecia irremediavelmente dominado pela sensaboria.

Esta expressão de aborrecimento do tempo presente, de perda de cor, de vazio de ideias ou de maneiras, de degeneração dos costumes, de decadência ², é um lugar-comum muito frequente em todas as épocas e lugares que não estejam arrebatados por um messianismo ou utopismo regenerador, optimista, maximalista — erupções de vitalismo na história dos povos que não é dado viver a todo o *Zeitgeist*. Assim, a degradação do espírito é um tópico. E o problema do tópico, do argumento, é sempre o seu grau de probabilidade, e não de verdade. Daí que se tenha sempre que pôr a questão, para cada lugar que se diz comum, se ele verdadeiramente o é ou não.

Propomo-nos, assim, averiguar da veracidade ou apenas plausibilidade deste tópico, não do ponto de vista da sua confirmação ou informação histórica, mas encarando o problema na dimensão do imaginário colectivo, digamos, avaliando da verdade mítica do tema da decadência espiritual nas suas diversas vertentes, no ambiente cortês dos finais do séc. XVIII.

Empreendimento hercúleo, e não podendo caber, obviamente, na economia deste estudo, restringi-lo-emos a dois pontos de apoio que, como quaisquer uns, são frágeis nódulos de equilíbrio: uma obra memorialista do século XIX, para intentar um conhecimento mítico do séc. XVIII (pelo menos); uma obra de um Grande do Reino, que nem sempre foi cortesão, para entender o espírito de corte ³. É esta obra, aglutinadora destes dois aspectos, a já referida *Memórias do Marquês de Fronteira e Alorna*.

II — O VELHO MUNDO

O nosso presente, deformado, vulgar e vulgarizado conceito de nobreza associa-a a corte. Não concebemos, senão numa languínqua reminiscência de nobres rurais arruinados ou de senhores feudais fantasmagóricos, uma

¹ D. José Trazimundo Mascarenhas BARRETO — *Memórias do Marquês de Fronteira e d'Alorna*, revistas e coordenadas por Ernesto de Campos de Andrada, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986, vol. II, tomo III, p. 11. (Citaremos esta obra apenas como "Memórias").

² Cf., *inter alia*, Julien FREUND — *La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, 1984.

³ Apesar de as Casas de Fronteira e Alorna serem tradicionalmente de corte (muitos dos seus membros foram vedores régios), e das mais antigas (recorde-se que, segundo a etiqueta de baptizados e funerais régios, D. José Mascarenhas ocupava o segundo lugar no transporte das insígnias), a desgraça da casa de Alorna parece ter-se prolongado ao longo do séc. XIX. Os marqueses de Alorna viveram prolongadamente exilados. D. José sempre recusou cargos públicos ou de corte, tendo sido pela primeira vez oficialmente cortesão em 1839, quando a Rainha D. Maria II o nomeou Oficial-Mor da Casa Real, e depois o escolheu para Governador Civil de Lisboa. Foi, porém, apesar deste relativo distanciamento da corte (*et pour cause?*) confidente da rainha, e assíduo frequentador do paço.

nobreza alheia ao voltar passivo em torno do sol da realeza na sua capital. Este lugar-comum deriva da centralização e do engrandecimento do poder real ⁴, da própria criação moderna do Estado, enfim, de múltiplos factores que conduziram à “urbanização” ⁵ e satelitização da nobreza.

Mas alguma coisa parece ainda distinguir, e desde sempre, a nobreza. Por um lado, o apego à tradição, à continuidade, ao valor do hereditário. Por outro, a sua riqueza de fundo agrário — o que também contribuirá para acentuar o seu telurismo, real ou imaginário.

Estes elementos caracterizadores relativamente universais estabelecem um diálogo algo complexo com o tempo moderno que criou o corrente retrato-robot de nobreza. Assim, o nobre cortesão encerra em si inúmeras contradições, fruto desde logo da sua dupla função de guarda e prisioneiro do rei.

1. A espada e o punhal

O aristocrata, *aristos* ⁶, o gume da espada — deixa, é certo, de viver tanto da sua espada. O monopólio estadual da violência ⁷, com a célebre proibição dos duelos que inspiraria o *Cid*, impõe-la embainhada a maior parte do tempo. Aliás, o que passa a suceder, é que o nobre vive doravante no fio da navalha, num equilibrismo difícil entre as suas raízes individualistas, autárquicas, rurais, agrícolas, guerreiras, um mundo em que ele era o melhor porque o mais forte, valente, decidido, e uma sua absorção por um universo completamente fundado noutros valores, em boa medida burgueses, em que a força dá lugar à argúcia, à arte da sedução, da persuasão. O que modera o individualismo numa intersubjectividade necessária e mais tolerante, obriga à sociabilidade e à policracia; é cidadina, comercial, e aparentemente pacifista porque dissimula a violência. O mundo do nobre “civilizado” deixa de ser o do risco, da aventura, da espada, do sangue e da honra, para se acomodar no salão da intriga, da lisonja, da conspiração, do punhal, do veneno e do minúete.

⁴ Ou papal. Se o modelo laico é o da corte Luís XIV, o papal é ainda mais remoto, e pode recuar à corte de Avinhão, em plena Idade Média. A corte portuguesa seguia, como é sabido, e de perto, a corte francesa. O marquês de Fronteira explicita: a corte francesa tinha “mais magnificência e etiqueta mas o serviço interno muito se parecia com o nosso.” *Memórias*, cit., parte III, vol. II, p. 23.

⁵ Werner SOMBART — *Amor, Luxo e Capitalismo*, trad. de Adília Agostinho Baptista, da versão espanhola, Lisboa, Bertrand, 1990, p. 10.

⁶ Sobre realeza e nobreza nos indo-europeus, cf. BENVENISTE — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. *Pouvoir, Droit, Religion*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 85 ss. Particularmente sobre *aristos*, Idem — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I. *Economie, Parenté, Société*, p. 373.

⁷ Jorge de Figueiredo DIAS — *Direito Processual Penal*, Coimbra, Coimbra Editora, 1974, I vol., pp. 24 e ss.

2. *As vassalagens*

Esta oposição, essencial e fatal para o aristocrata, manifesta-se ainda noutras dimensões.

O conflito de deveres e de fidelidades é um tópico comum da nobreza, que assume muitas vezes uma expressão patética.

Vê-se o velho Afonso de Albuquerque lamentando-se “mal com os homens por amor de el-rei, mal com el-rei por amor dos homens”.

Lamoricière exprime-se já numa subtileza de níveis de fidelidade, citando Montluc: “Mon âme est à Dieu, mon épée est au roi, mais mon honneur est à moi, car le roi ne peut rien dessus.”⁸

É no seu contemporâneo Marquês de Fronteira que vamos encontrar um adágio rimado, ilustrativo do universal auto-conceito do nobre: “Fui franco com o duque. Disse-lhe que a minha vida era da Rainha, mas que a minha honra era só minha”⁹.

A saída para o dilema é de alguma forma suicida, pessoal, colectiva ou socialmente. O nosso Vice-Rei atalhará “Bom é acabar”. Para Lamoricière ou o Marquês de Fronteira o risco é o afastamento da corte, o que corresponde, em certa medida (e se bem que cada vez menos, dada a pluralidade crescente de “cortes”, de sociedades não centradas no monarca), à inexistência social do trânsfuga, mais do que ao isolamento ou à incompreensão.

3. *O rato do campo e o rato da cidade*

Bem podia ser a fábula de La Fontaine a alegoria de uma nobreza dominada por Luis XIV, aparada nas suas excrescências e reconduzida ao efeito estético como os jardins de Le Nôtre¹⁰. O nobre da província é aquele de quem se não fala, e quase não existe. O Marquês de Fronteira quase não alude a esses primos distantes, bizarros e bisonhos, afastados da moda e do espírito do século. Esses solícitos anfitriões que se excedem em amabilidades pela graça do aboletamento dos citadinos, e mudam de facção política pela inefável mostra de consideração que é um nobre da cidade os passar a tratar por “tu”. Durante a guerra civil, o Marquês de Angeja conquistava os

⁸ *Apud* Henri de GRANDMAISON — *L'Honneur jusqu'au déshonneur*, in “Noblesse Oblige. Les aristocrates aujourd'hui. Leurs valeurs, leur influence”, dirigé par Yan de Kerorguen et Olivier Poivre d'Arvor, “Autrement Revue”, Paris, n.º 89, avril 1987, p. 69.

⁹ *Memórias*, cit., parte VII, vol. IV, p. 397.

¹⁰ Deveras interessante se nos afigura a análise sociológica da literatura pastoril do séc. XVI, em que o topos da *aurea mediocritas*, imagem idealizada do campo, já sem referências reais, é a nostalgia da curialização da nobreza, em várias gerações. Cf. Norbert ELIAS — *A Sociedade de Corte*, trad. port. de Ana Maria Alves, Lisboa, Estampa, 1987, p. 183 e ss.

senhores minhotos dizendo-se seu parente, e tratando-os por “tu” — lisonja que constituía eficaz método para o alistamento no partido liberal. Tal método só fora excedido pelo pródigo tratamento de “excelência” atribuído pelo astuto angariador ao fidalgo da Brejoeira, “façanhudo miguelista” que assim se passou para a “causa da liberdade”...

Por baixo da simples ingenuidade dos fidalgos de província, parece poder descortinar-se uma sabedoria e uma sensibilidade que corresponde, em boa medida, a elementos do espírito nobre, ou seja, a uma forma de solidariedade que não é senão o espírito de classe. O provinciano absolutista tratado por “tu” por um representante dum poder em princípio estranho (até intruso e não legítimo) sentia-se mais confortado com a intimidade e o parentesco: afinal, ali havia gente dos seus, do seu sangue. E aquele que vê no mesmo partido “rebelde” gente tão bem educada que usa o “excelência”, não pode deixar de ficar tranquilizado pelas intenções ordeiras que assim se denotam.

4. *Coração de leão e Coração de raposa*

A única vez em que o Marquês de Fronteira esboça uma generalização crítica relativamente à realeza (não falamos em críticas pontuais, a reis ou à dinastia de Bragança) será quando o conselheiro Dietz, que havia educado a el-rei D. Fernando e a todos os seus filhos, é afastado da corte, tendo cedido a rainha a intrigas do barão de Rendufe. Não encontrou em Suas Magestades o mínimo sinal de comisseração, reconhecimento, e “saúde pelo mestre e fiel servidor”, nunca mais ouviu proferir o nome do preceptor, e comentou: “Nada descobri e confirmei-me na ideia, que tinha havia muito, de que o modo de sentir nos Príncipes é diferente do da outra gente.”¹¹

O episódio não se deve restringir talvez a uma opinião pessoal, antes é ele signo de uma classe¹². Com efeito, a submissão da nobreza tem certas regras de compensação. Desde os vários *espelhos de principes* até a obras literárias dedicadas a um público de corte, como as novelas de cavalaria, e a *Crónica do Imperador Clarimundo* muito em especial, se veicula uma nova ideologia centralizadora que tem como argumentos princípios da velha, baseada nos laços de fidelidade feudo-vassálicos. O nobre submete-se, deve

¹¹ *Memórias*, cit., Parte VII, vol. IV, p. 250.

¹² Um seu ilustre contemporâneo, o Conde de Lavradio, é até mais contundente: “Se os aplausos públicos algum prazer me causaram, dei-lhes contudo imediatamente o seu justo valor, pondo-os a par dos que havia recebido no Paço. Nada há tão parecido com os Reis como a população: não sei decidir quais excedem no artigo *ingratidão*! Falo por experiência própria.” (D. Francisco de Almeida PORTUGAL — *Memórias do Conde do Lavradio*, D. Francisco de Almeida Portugal, comentadas pelo Marquês do Lavradio, D. José de Almeida Correia de Sá, revistas e coordenadas por Ernesto de Campos de Andrada, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932, parte I, vol I, p. 165.

ser fiel ao seu senhor, mas este deve reconhecer-lhe os serviços, premiar o seu valor, etc. Não se trata de favores, mas de obrigações mútuas.

Ecoa ainda o altivo juramento dos senhores de Aragão aquando da ligação com Castela, e não se olvide que o projecto de Código de Direito Público de Mello Freire, ainda (ou já) no séc. XVIII, apesar de profundamente centralizador e iluminista, reconhece os legítimos direitos dos vassallos às mercês régias.

A etiqueta da corte é, como muitos historiadores têm sublinhado desde os estudos de Sombart, uma forma de contenção da nobreza, um permanente reconhecimento da hierarquia. Mas tal não significa — e esse facto tem sido menos salientado — que ela não seja um campo de forças entre o rei e a nobreza, com relações de poder biunívocas. Daí que a etiqueta permita, pela sua imposição dogmatizadora, não só uma ordem e harmonia gerais do mundo, como ainda propicie múltipla imaginação transgressora e, parecendo mordalha do espírito, acabe por se revelar numa sua favorável inspiradora, se não mesmo instigadora. A cortesia é, para o Marquês de Fronteira, diferente da “cortesania”¹³, que é a mera lisonja ao rei.

5. A norma e a transgressão

Ter espírito é indissociável da etiqueta. Ela é a malha que permite as asas deste. Ou se quisermos, numa metáfora mais realista, o seu sistema nervoso. Não dá vida, mas é sinal de vida (de vitalidade), e condição *sine qua non* - na natureza social como na natureza biológica ou na física - para a manutenção de um sistema rígido, neste caso de um *manual* de boas maneiras. Seguir a etiqueta, tal como o ter espírito, não é uma atitude fútil ou útil. E nem a etiqueta limita decisivamente a individualidade, nem o ter espírito a garante. Há um ter espírito submisso e até de simples etiqueta. E há uma etiqueta absolutamente inatacável, mas com espírito. Ora, se os exemplos de submissão política escasseiam nas memórias deste cortesão do séc. XIX, já os episódios galantes aí ocupam um certo lugar. Veja-se o *calembour* do Conde da Redinha que indo um dia em passeio numa burricada acompanhando umas senhoras de boa sociedade, teve de responder a esta pergunta insólita: “ — Se V. Ex.^a não fosse Conde da Redinha, o que desejava ser ?” Ao que o cortesão retorquiu: “ — Burro, minha senhora, para gozar da companhia de V. Ex.^a.”¹⁴

¹³ A distinção é feita a propósito de um episódio do cerco do Porto, em que D. Pedro, jantando com os seus oficiais, criticava os que mais do que ele bebiam, e que era pouco. A um cortesão, aliás excelente apreciador da bebida de Baco, mas que aconselhava o Marquês a não beber mais do que um copo, respondeu este que o não faria, por considerar tal atitude uma lisonja hipócrita e “cortesana”. *Memórias*, cit., parte III, vol. II, p. 295.

¹⁴ *Memórias*, cit., Parte I, vol. I, p. 72.

Repetimo-lo: ter espírito nem sempre é submissão e que não nos engane a sua aparente futilidade. O espírito pode ser a pergunta incômoda, a resposta atrevida, a falsa ingenuidade, a que os ingleses chama “understatement”. E as suas figuras de estilo preferidas são escondidas pelo *jeu de mots*, o eufemismo e a ironia¹⁵. O facto de haver muito subentendido e muita dissimulação no espírito e na etiqueta tem contribuído para que ambos sejam confundidos apenas com a sua aparência. “A palavra *espírito* tem sido amesquinhada: fazem-no significar as saídas picantes da conversação engraçada, o *bon-mot*, o *lazzi*, a chalaça. Mas ele é uma mais alta entidade: é a crítica pelo riso; é o raciocínio pela ironia”, afirma Eça de Queirós.

Além disso, e completando a ideia do autor d’*Os Maias*, espírito e etiqueta não só são refinamentos e estilizações do pensamento e dos costumes. Ambos contribuem para a pacificação social e uma convivência mais fácil e menos agónica. Para D. José de Mascarenhas, tudo se pode dizer em sociedade, com *esprit* e polidez, e nunca nada sucede de extraordinário numa reunião social, pois tudo é comedido, controlado, e toda a violência e dissensão se esforça por se quedar não visível¹⁶. É realmente graças ao ritual da etiqueta e ao escape do espírito que o círculo infernal da corte (o *huít-clos* de que não se sai nunca) vai conseguindo manter-se. Compreende-se assim a necessidade vital de espírito e de etiqueta em todos os ambientes sociais fechados para além da corte, como os círculos diplomáticos. A contenção aristocrática é aquele *plaisir aristocratique de déplaire* de que falava Baudelaire.

Esta contenção permanente do aristocrata não é só social. É também estética. É ela que forma o seu conceito de bom gosto, que se confunde com a mesura — curiosamente significando quer o justo meio, quer o salamaleque. Exemplos de bom gosto são a simplicidade e a pureza de linhas da casa do duque da Terceira, a autenticidade da renda do barrete de dormir do fidalgo Constantino, a elegância da criada ao serviço do conde do

¹⁵ O primeiro, o *jeu de mots*, sob a aproximação de significantes, dissimula a diferença de significados. O segundo, o eufemismo, esconde, tal como o veneno ou o punhal, a violência dos significados. A terceira, a ironia, ao transferir para o leitor a responsabilidade de transformar a afirmação numa negação, ou vice-versa, desculpabiliza o Autor, que poderá dizer como a criança ou Adão: — Foi o gato! — Foi a serpente!. E poderíamos-nos alargar nesta estilística do mundo cortês. A litote, como contenção da explosão emotiva, o paradoxo, sobretudo nas antitéticas descrições dos outros cortesãos...

¹⁶ Numa ocasião em que estava em grande litúgio com os regeneradores (“estávamos completamente fora da sociedade e não íamos à corte”), foi convidado D. José para um “monstruoso jantar”. As salas estavam plenas de adversários. Contudo, afirma o memorialista: “Todos falaram a meu irmão (...) igualmente todos me falaram a mim (...)”. O jantar, apesar da má situação em que estávamos com os regeneradores, passou-se como é costume em boa sociedade.” *Memórias*, cit., Parte VIII, vol. IV, p. 426.

Sabugal, a excelência dos seus copeiros e cozinheiros ¹⁷. Exemplos de mau gosto são as grandes ramagens do vestido de uma condessa, o centro de mesa tilintante de bonecos da China de um fidalgo da província, ou a decoração da primeira residência de casado do próprio marquês de Fronteira ¹⁸. Interessa explicitar esta ideia de evolução ou aprimoramento do próprio gosto. Afinal, por que pecara ele? Arrumara no sótão os velhos móveis de família e comprara móveis de estilo moderno, de mogno. Substituíra o serviço das Índias pela faiança inglesa. E tinha comprado um vistoso *plateau* para centro de mesa. Etc. Em conclusão: fora bárbaro, porque renegara a tradição, a continuidade, o portuguesismo. E também o austero, clássico e castiço comedido.

Na vida social é de mau gosto não falar ou o excesso de palavras, próprio dos “secantes” ou dos “cometas” ¹⁹.

Mas também uma vez mais o bom gosto aristocrático é marcado pela transgressão, tal como o *esprit* ou a etiqueta. O nosso fidalgo — e parece que não era o único — é um atento observador do extraordinário, do pitoresco, em suma, do original. Não aprecia somente numa paisagem a variedade dos barcos ancorados no cais ²⁰, ou o variegado dos trajos dos camponeses ou dos cortesãos ²¹. Aprecia a extravagância da sua avó, a Marquesa de Alorna, montada num burro com um chapéu de palha que pedira de empréstimo a um pescador ²². Ou o chapéu branco, de abas verdes, que sempre ostentava o conde do Funchal ²³. Eles são gente de espírito e, como tal, a extravagância é-lhes permitida ²⁴.

6. “Diz-me com quem andas...”

Assim como a atitude extravagante tem um valor pejorativo ou não consoante o espírito da pessoa que a pratica, também a palavra espírito parece valer pelas qualidades que, com ela, se associam. Na prosa do

¹⁷ *Memórias*, cit., respectivamente parte VI, vol. III, p. 291, parte II, vol. I, p. 377-8 e parte I, vol. I, p. 116.

¹⁸ *Memórias*, cit., parte II, vol. I, p. 226.

¹⁹ *Memórias*, cit., parte II, vol. I, p. 397, p. 402, parte III, vol. II, p. 67 e *passim*.

²⁰ *Memórias*, cit., parte III, vol. II, p. 52.

²¹ *Memórias*, cit., parte II, vol. I, p. 246.

²² *Memórias*, cit., parte II, vol. I, p. 233.

²³ *Memórias*, cit., parte III, vol. II, p. 79.

²⁴ Aqui se denota um conceito de gosto aristocrático, não popular, pois que se permite na norma a sua transgressão, coisa que neste último seria impensável. Cf. a este propósito a referência de Bourdieu à definição de belo dada por Kant, em que se distingue o que agrada do que dá prazer. Pierre BOURDIEU — *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. V e *passim*.

Marquês de Fronteira — e seria pertinente se também na dos seus contemporâneos — a palavra espírito é polissémica, e o seu valor depende muito do contexto. Até do co-texto. Circunscrevendo-nos ao seu significado social, assinala-se o uso da expressão “bom espírito” ou do seu antónimo “mau espírito” para designar respectivamente boa vontade, ânimo ou má vontade, resistência. Veja-se o “mau espírito” dos eborenses face aos liberais ²⁵. Há também a “serenidade” ou a “grandeza” “de espírito”, que não são utilizadas para denotar a capacidade de acção, “presença de espírito”, mas antes a indiferença face a uma provocação ou a lembrança oportuna de um facto incómodo: situações de risco social.

Não se trata só de qualificação ou adjectivação do espírito. A determinação do tipo de espírito em causa pode decorrer da companhia substantiva com que ande. Assim, verificamos a ocorrência de algumas companhias mais frequentes, como a particularidade de serem tópicos de qualidades atribuídas a certas classes de pessoas. Um dicionário de ideias feitas, à maneira de Flaubert, não diria só “Diderot, seguido sempre de d’Alembert...” mas também que “graça e espírito” são próprio de senhoras, actores cómicos ou cavalheiros com veia humorística (mudando aqui o significado de “graça”), e “espírito e talento” pertencem aos mais instruídos, com indiferença de sexo, sejam eles poetas, frades, ou estudiosos em geral.

III — O NOVO MUNDO

Ao contrário dos historiadores e do que sofrem para a determinação das linhas de fronteira entre as épocas, o Marquês de Fronteira não parece ter experimentado a mais pequena dúvida sobre a data em que o mundo social português mudou. Estabelece-a no ano de 1846 ²⁶, no final do cabralismo, repetindo amiudadamente que a sociedade, antes, convivia mais, era mais animada, em Sintra ou em Lisboa. E não nos custa acreditar nesse facto, se recordarmos aquele baile em que se dançava sem música numa capital ameaçada pelas tropas miguelistas ²⁷, ou quando, em plena campanha militar, os oficiais recusaram um convite por estarem “fartos de festas” ²⁸.

²⁵ *Memórias*, cit., parte VII, vol. IV, p. 130.

²⁶ *Memórias*, cit., parte VII, vol. I, p. 43: “Triunfou o progresso político, mas retrogradamos muito no progresso civilizador (...) é preciso confessar que, do ano de 1846 para cá, a sociedade lisbonense muito perdeu da sua animação. Talvez que os cafés, as casas de pasto, os clubes, as lojas maçónicas e outras habitações proibidas estejam mais animadas, mas os salões da boa e primeira sociedade de uma capital como Lisboa estão desertos, escuros, e parecem enlutados.”

²⁷ *Memórias*, cit., parte V, vol. III, p. 19.

Que indícios se vinham insinuando já, de antes, para que se consumisse uma tal mutação?

1. *A passividade cultural*

Observemos as brincadeiras das crianças, do pequeno Marquês de Fronteira e de seus irmãos. Vemo-los brincar com comuns baloiços, fazer míticas explorações nos jardins, montar uma pequena catedral onde rezavam missa, mas também iniciar-se em novas e proibidas recreações: as actuações cénicas. “O nosso maior desejo era arranjar um teatro. A igreja começava a enfasiar-nos”²⁹. Furtivamente, pois o preceptor, padre Allen, era um feroz antagonista dos teatros, conseguiram as crianças ensaiar nada menos que três pequenas peças. A altura escolhida para tais transgressões foi, evidentemente, o Entrudo. E o êxito foi tamanho que até mesmo os vizinhos frades de S. Domingos encheram a sala, “retirando-se muita gente por não ter lugar”³⁰. Na mesma época, a viscondessa de Balsemão escreve peças para serem representadas pelos seus netos.

Nas brincadeiras das crianças se reflectem, por refração, as actividades culturais dos adultos. Ora o que vai suceder é que este amor pelo teatro deixa progressivamente de ter lugar no salão mais ou menos literário. Será exclusivamente a ida ao teatro, o consumo do que outros criaram e encenaram. Os pequenos Mascarenhas *fazem* eles próprios um espectáculo, mas os adultos deixarão cada vez mais de se arriscar sequer ao epigrama de salão.

À mingua de participação e criatividade, definha a sociabilidade. Coisa curiosa para quem cuidasse que esta era um baile de máscaras sem verdadeira personalidade. Assim se poderia mais uma vez demonstrar que a sociabilidade não é um ritual ou um conjunto de ritos esvaziados de sentido.

2. *A exteriorização cultural*

A casa do nobre deixa de ser a sua pequena corte, para passar a ser o seu castelo, melhor, a sua torre de marfim. Já não conversa no salão, mas discute no café. Não organiza o divertimento, é divertido por outros, que lho organizam. Os salões da Marquesa de Alorna são vistos pelo neto como sinais de uma certa teimosia, numa época de penúria financeira³¹. E se esta recebia até Bocage³², os frequentadores de salões do início do século XIX

²⁹ *Memórias*, cit., Parte I, vol. I, p. 126.

³⁰ *Memórias*, cit., Parte I, vol. I, p. 127.

³¹ *Memórias*, cit., Parte VI, vol. III, p. 262.

³² *Memórias*, cit., Parte III, vol. II, p. 158.

pareciam ter “extravagância” distinta da dos *habitués* do café ³³. E se a destes cresce, a daqueles diminui.

3. Interiorização dos acontecimentos familiares

Não são só os jantares, os bailes e os salões que vão decrescendo em número e em fausto. É sobretudo o facto de os acontecimentos familiares, como baptizados, casamentos, funerais (exceptuando o caso dos reais) terem progressivamente abolido certas manifestações mais evidentes da etiqueta, da pompa, e do seu carácter público. D. José de Mascarenhas diz expressamente, referindo-se ao casamento do Conde de Castelo Melhor, que “as ruas estavam cheias de povo e as janelas guarnecidas de senhoras. Naquele tempo, os habitantes da capital tomavam parte nas festas de família da aristocracia e faziam-lhe distinções de que eu mesmo me maravilho hoje. Uma das legiões tinha formado alas no passeio público, junto à casa dos noivos ! Tal era o prestígio e consideração de que então gozava a nobresa !” ³⁴.

O próprio Marquês de Fronteira, quando nasce a sua única filha, rompe dois pontos fundamentais da etiqueta: não a baptiza nas quarenta e oito horas seguintes, porque deseja, ao contrário do costume, que a mãe esteja presente ao acto; e circunscreve os convidados da festa aos parentes mais próximos.

4. A nobreza cedendo ao espírito laicista

A associação dos nobres e dos clérigos era secular. Bom testemunho de tal facto era a ligação da casa de Fronteira com os frades dominicanos seus vizinhos em Benfica. Pois com os tempos revolucionários, mantendo-se embora a convivência social, foi desaparecendo o seu carácter público. A ponto de se ter extinguido naturalmente e por desuso uma festa muito concorrida e animada, as *domingas* de Maio, em que ambos os “clãs” concorriam com as suas “multas” e “prendas”, e em que havia, como numa feira, ampla participação popular ³⁵.

³³ Cf. *Memórias*, cit., Parte I, vol. I, p. 87: “O Marquês de Niza não era um extravagante do Marrare ou Nicola: era um extravagante de boa sociedade.”

³⁴ O Marquês de Fronteira recorda-se de, já na sua infância, ter assistido ao casamento do Conde de Castelo-Melhor, que apesar de ter a casa em ruínas mimoseou a capital com um dos últimos consórcios “com etiqueta aristocrática e magnificência nunca mais vista”. O noivo usava um fato de diamantes, e as carruagens, ricamente decoradas, eram inúmeras. *Memórias*, cit., Parte I, vol. I, pp. 88 e 104.

³⁵ *Memórias*, cit., Parte I, vol. I, p. 80 ss.

A expulsão dos frades, depois da guerra civil, aumentou o fosso já anteriormente cavado pelos fervores maçônicos. E não esqueçamos o desaparecimento dessa tão importante manifestação cultural, os outeiros, de que D. José ainda nos dá alguns exemplos durante toda a primeira metade do séc. XIX ³⁶.

De sublinhar ainda a nova face da Igreja: não só da notícia daquele padre que, inflamado pelas novas ideias, “era indiferentista em matéria de religião” ³⁷; mas daquela imagem do Papa Leão XII como governante democrático e liberal. Ou no tempo que demoravam os sermões em Roma, brevíssimos para não cansar a audiência... ³⁸

5. As disciplinas do cortesão

Apesar do estranho preceptor inglês dos pequenos irmãos Mascarenhas, maníaco da ciência e do que se fazia além-fronteiras, e tendo o Latim e o Francês como inutilidades, adversário dos palcos, e que poupava lavagens dos pés para efeitos terapêuticos, a educação de um jovem fidalgo parecia invariavelmente circunscrever-se ao conhecimento do Latim, da História e da Geografia ³⁹ e cada vez mais do Francês. Lembramo-nos ainda daquele moço a quem D. João teria dado contrafeito um lugar na Corte por o achar ignorante, desconhecendo umas coplas do célebre Manrique que começavam *Recuerde el alma dormida* ⁴⁰. Mas seriam estas as boas referências necessárias para a sua sobrevivência no séc. XIX? Os episódios narrados parecem dizer-nos que não. Atentemos no exemplar “Ministério

³⁶ *Memórias*, cit., v.g., parte II, vol. I, p. 365-6. Registe-se ainda um baile entre senhoras e freiras com trajes militares (*idem*, p. 373) ou a internacionalmente citada ligeireza das freiras de S. Gonçalo, na Ilha Terceira (parte IV, vol. II, p. 221).

³⁷ *Memórias*, cit., parte VI, vol. III, p. 300.

³⁸ *Memórias*, cit., parte III, vol. II, p. 85 ss. e p. 92.

³⁹ Nas *Memórias* (parte I, vol. I, p. 145) refere-se a importância que a velha Marquesa de Alorna conferia ao estudo da geografia. A educação do Padre Allen, pedagogo maníaco da ciência que considerava frívolos o latim e o francês, parece ser considerada por todos uma excentricidade. Não deixa de ser curioso verificar que as chamadas “bernardices” ou “boutades” de cultura quase se restringem às histórico-geográficas. Tal é o caso daquele jantar em Alcobaça em que, afirmando o Abade Geral que sabia de fonte segura ser a salvação de Napoleão a descoberta de um caminho por terra para Inglaterra, obteve como confirmação o dito de um frade de que o tinha lido num autor francês. *Memórias*, Parte II, vol. I, p. 426. Ainda a este propósito, não deixamos de achar muito curioso que, segundo o depoimento de uma aristocrata francesa do séc. XX, Marguerite de Rohan Chabot, fosse imperdoável no seu colégio de meninas fidalgas ter más notas a Geografia, História, Francês, Inglês e, embora em menor grau, a Latim (in “Noblesse oblige.....”, cit., p. 27).

⁴⁰ Anon. — *Ditos Portugueses dignos de memória. História íntima do século XVI*. anotada e comentada por José Hermano Saraiva, Lisboa, Publ. Europa-América, s.d., p. 45.

Primavera“, nome que foi dado a um governo de intelectuais, no desespero já de se encontrar estabilidade para o país. Era ele formado pelo Barão da Luz, pelo Barão de Almofala, pelo astrónomo Franzini, que frequentemente discutiam no conselho de ministros em Latim, parecendo em tudo — e no dizer do próprio Franzini — uma perfeita academia, e intimidando os demais, que nada entendiam. Um dia, o astrónomo gritou aos colegas que tinham chegado notícias importantes de Sintra, e julgando ingenuamente estes que se tratava de notícias eleitorais daquela circunscrição, foi-lhes mostrado um relatório do boticário Pinto daquela vila, que afirmava terem caído vinte mil pipas e doze almudes de chuva ⁴¹. Num jantar de homenagem ao novo almirante inglês, ficou o ministério calado, porque não era forte em línguas estrangeiras, dando azo ao comentário do britânico, depois de terem os ministros abandonado o barco em que se realizou o banquete: “— Não falam, não comem, não bebem, não fumam ⁴². O que querem fazer com esta gente ?“ ⁴³.

Os tempos iam maus para o Latim e a História e também para a etiqueta. A ausência da corte no Brasil e a vinda do rei D. João VI em pleno fragor revolucionário, impôs uma democratização abrupta da corte de Lisboa. O ataque à etiqueta era cerrado. Falava-se em recusar o beija-mão, primava-se pela negligência no vestuário ⁴⁴, destruía-se a forma, esperando fazer ruir com ela o espírito. E a quebra da etiqueta é consequência directa da real subordinação do rei ao parlamento, embora o vocativo de “V.M.” haja sido utilizado neste não para o rei, mas para o presidente das cortes, numa clara confusão do velho e do novo, que a etiqueta sempre tem dificuldade em integrar ⁴⁵.

D. João VI ripostaria também com a arma da etiqueta. Despede-se do chefe do exército com o santo. Logo na primeira terça-feira, restabelece as

⁴¹ *Memórias*, cit., Parte VII, vol. IV, p. 270 e ss..

⁴² Parece, na verdade, que este é mal constante de muitos intelectuais. A avaliar pelos cálculos de Bourdieu, os professores, v.g., dispendem, menos do que qualquer outro grupo social estudado - quadros superiores, profissões liberais, engenheiros, industriais e comerciantes - em gastos alimentares e bebidas. BOURDIEU — *op. cit.*, p. 202 et sq. .

⁴³ *Memórias*, cit., parte VII, vol IV, p. 273-4.

⁴⁴ *Memórias*, cit., Parte VI, vol. III, p. 137, 146, 212. A moda dos *exaltados*, por oposição ao grande uniforme dos *ordeiros*, eram a sobrecasaca, ou a casaca preta com lenço preto, muitas vezes acompanhada pelas “botas por engraxar e a barba por fazer”. De salientar a este propósito o quanto o aristocrático Marquês de Fronteira, que fez inicialmente parte dos *exaltados*, se sentia acanhado com as “maneiras rústicas” e o modo de trajar dos seus correlegionários.

⁴⁵ Cf. José de ARRIAGA — *História da Revolução Portuguesa de 1820*, Porto, Livraria Portuense, 1887, vol. II, p. 530. A confirmar esta democratização abrupta está o comentário do abade Correia da Serra que, ao regressar dos EUA, e depois de haver lido a Constituição de 1822, a achou mais democrática que a americana (*Memórias*, cit., parte II, vol. I, p. 298).

audiências públicas. A primeira, o santo e a senha, não é menos que o *símbolo* (etimologicamente também a união das duas partes) da fidelidade e controlo das forças armadas da nação. A segunda, o contacto com o povo sem a mediação do Parlamento.

O que decide da sobrevivência de um governo passa a ser, não a confiança do Rei, mas a sua capacidade de resistir aos ataques do Parlamento. O antigo cortesão não tinha sido treinado para as lides oratórias da assembleia, mas para os bons ofícios de corredores, câmaras e chancelarias. Era-lhe exigido agora o contrário da mesura e da discrição a que tinha sido habituado. Doravante era necessário o pulmão forte do advogado e a sua retórica para convencer. Era necessário lutar não contra intrigas de salão, mas contra calúnias de jornais. Mais do que História, seria necessária essa “economia política” que fez furor de modernidade e passou a ser ensinada na universidade e em vários cursos. E nessas táticas não eram especialistas os nossos titulados.

Com o tempo, vai-se alargando a sociedade cortesã, a ponto de os frequentadores do paço não serem já escolhidos pela Rainha mas pelos seus ministros⁴⁶. Fala-se de um estranho baile no real palácio de Belém, organizado pelo duque de Saldanha, e para o qual foram convidados ferozes antagonistas da Rainha.

Mas subtilmente encontrar-se-á nas apreciações de D. José de Mascarenhas uma distinção entre as duas gerações de liberais exaltados. Enquanto os primeiros contavam com homens de muito talento e instrução, os melhores, já os segundos lhe pareciam menos merecedores dos lugares que ocupavam. E a diferença estabelece-se especialmente na vida social. É que em 1820 era ainda possível à boa sociedade aristocrática manter-se à parte, fechar as suas portas aos recém-chegados. Agora, a aristocracia está decisivamente derrotada. É ela que cabisbaixa terá que se submeter à nova ordem, e afinal registar que num jantar hostil todos foram simpáticos.

O poder da nobreza foi sendo subvertido. Primeiro, com o pareato, que inicialmente encarou como uma honraria, a ponto de usar fatos em que bordou ostensivamente as palavras “Par do Reino”, num derradeiro e desesperado esforço para se distinguir. Depois, tudo ficou claro e sobreveio a desilusão com as “fornadas de pares”. É, para o nobre, um mundo às avessas. Daí que a velha Marquesa de Alorna, *compreensivelmente*, se tenha zangado com o neto por ele ter acedido a ser deputado, ou se tenha indisposto com o Duque da Palmela porque na câmara respondeu a uma interpelação do Doutor Barjona, ripostando que se fosse ao duque punha fora do Parlamento o dito, em nome da Rainha⁴⁷.

⁴⁶ *Memórias*, cit., Parte VIII, vol. IV, p. 438.

⁴⁷ *Memórias*, cit., Parte VI, vol. III, p. 264.

Esta anulação da nobreza é simbolizada pelas mudanças de casa do Marquês de Fronteira. Tinha deixado a sua residência em Benfica pela de S. Pedro de Alcântara, mais pequena, mas mais central, mais próxima das Cortes, que não da Corte. Vai depois ser obrigado a transitar de novo para Benfica, para escapar às ameaças, às manifestações à porta, que nos seus tempos de oposição o importunavam. E não podemos deixar de recordar o velho *topos* clássico do elogio da Aldeia, por oposição à Corte, agora retomado a propósito da viúva de um seu amigo que “feita para a corte muito mais que muitas senhoras que na corte nasceram, tem sido forçada a viver na aldeia, por falta de meios, com mais prejuízo da corte que dela, porque a aldeia, vendo-se filosoficamente as coisas, vale mais do que a corte.”⁴⁸

IV — A NOVA ARISTOCRACIA

Nada é inteiramente novo debaixo do sol, nada envelhece nem morre sem apelo. Na sociedade, como na natureza, apenas tudo se transforma.

O parlamentar conservou os horários da nobreza, os seus lugares, apenas adicionou um plural à Corte, apropriou-se do Espírito Santo na Constituição, e criou não ainda um novo-rico, mas um novo aristocrata. Mantém-se assim, tanto quanto possível, tempo, espaço, personagens.

É necessário, apesar de tudo, que permaneçam algumas regras de etiqueta, pelo menos para o corpo diplomático. Onde acabam por se refugiar, aliás, muitos aristocratas. Mas se o mundo da diplomacia se manteve mais protegido das violentas mudanças do comportamento colectivo, não deixou de ser por elas abalado⁴⁹. Manuel de Castro, que é afastado do governo por pressões do ministro de Inglaterra, pelos maus hábitos que ostentava, prova bem a influência da magistratura moral da diplomacia, mesmo da estrangeira — e sobretudo da Inglesa. Júlio Gomes da Silva Sanches, que foi ministro do reino tantas vezes quantas quis, é o modelo do futuro cortesão, para o que se foi preparando, a apurar a *toilette* e a etiqueta, “que foi uma desgraça para ele: ficou num desalinho tal, que todos se espantavam dos maus coletes de cetim com grandes ramos, das gravatas de seda, para substituir as de cassa e

⁴⁸ *Memórias*, cit., Parte VI, vol. III, p. 285.

⁴⁹ Com algumas más experiências. A reforma do corpo diplomático de Silvestre Pinheiro, substituindo alguns já conceituados Ministros Plenipotenciários por Encarregados de Negócios ou até meros Consules, revelar-se-ia desastrosa, desde logo porque, retaliando, os governos europeus passaram a nomear igualmente consules para Lisboa (vide referência a esta medida política em *Memórias*, cit., Parte II, Vol. I, p. 266). Mas a onda era geral: também depois a França republicana colocaria em Portugal um embaixador que servia o café, de máquina!, com as mangas arregaçadas: “o episódio do café era o menos diplomático possível e o mais burguez que se pode imaginar” (*op. cit.*, Parte VIII, Vol. IV., p. 341).

das luvas de seda transparente, triste economia para evitar a despesa das luvas de pelica. Pôde vencer alguns defeitos da primeira educação campestre, mas nunca perdeu o mau hábito de se assoar com as duas mãos e de guardar o palito por muitas horas depois de jantar. Estas pequenas faltas que, no entanto, denunciavam o pouco hábito do mundo, tornavam-se notáveis na corte da Rainha D. Maria II. Mas tanto teimou o ilustre ministro do reino daquela época, que estabeleceu o triste precedente e deu a moda: a maioria dos cortesãos do augusto filho da Rainha D. Maria II assoam-se segundo o exemplo do antigo ministro, e palitam os dentes por horas esquecidas depois dos grandes banquetes reais. Eu mesmo, que faço estas inocentes observações, quando tenho a honra de concorrer aos reais banquetes, sigo as modas introduzidas pelo meu antigo companheiro de emigração, Júlio Gomes da Silva Sanches, para não escandalizar os meus colegas. Já me assoou com as duas mãos e guardo o meu palito por horas esquecidas.”⁵⁰ É este Júlio o “novo aristocrata”, como lhe chamava Leonel Tavares, receoso de que este setembrista fosse um espião da Rainha nas forças progressistas anti-democráticas.

Deve todavia salientar-se que o espírito é uma essência de que, em certos Pentecostes, usufruem os eleitos. Já que, agindo sensivelmente da mesma forma que o desventurado e plebeu Júlio, o aristocrata Marquês de Lavradio é subtil e ironicamente considerado (apenas ?) um *extravagante*.

⁵⁰ *Memórias*, cit., Parte VI, vol. III, p. 242 ss. TARDE — *As leis da imitação*, trad. port., Porto, Rés, s.d., para o fenómeno da imitação em geral, e especificamente para a imitação dos comportamentos das classes superiores (max. Capítulo III, p. 83 e ss.).

Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o «Sapateiro Santo» (1516-1576)

José Adriano de F. Carvalho *

I. *Ainda que Simão Gomez nunca aprendeo a ler nem a escrever (e já pode ser que o fizesse por sua mayor humildade), contudo, como desde menino se deu tam deveras á virtude e espíritu, comunicou-lhe nosso Senhor tanto lume da vida espiritual e dos mystérios de nossa santa fé que pessoas religiosas bem doutas e versadas na escola do espírito que o conversavão, se espantavam do grande lume, conhecimento e comprehensão que tinha de todas as matérias divinas e humanas que com elle ou a caso ou de propósito se tratavam e pello muito que concebiam da sua prudência e santidade se aconselhavam com elle e seguiam seu parecer...* (M. da Veiga, *Tratado...*, II, 1)

II. *Foy sempre estyllo de Deos descobrir a seus servos e amigos em demonstração de estima em que os tem e pera obrigar aos homens a reconhecerem nelles hũa cousa como divina seus secretos juizos que determina dar a execução no mundo [...] Este estyllo guardou Deos nosso Senhor com Simão Gomes a quem descobrio muitas vezes muitas cousas que estavam ocultas e ausentes e outras que haviam de acontecer pelo tempo adiante ...*(Id., I, 14)

São dois textos do *Tratado da Vida, Virtudes e Doutrina Admirável de Simão Gomes, Português, vulgarmente chamado o «Sapateiro Santo»* composta pelo jesuíta Manuel da Veiga (o da Vila Viçosa) à volta de 1620

* Universidade do Porto.

com apontamentos de várias testemunhas, entre elas o célebre pregador e mestre da «Doutrina» Inácio Martins, também da Companhia, e Fr. Vicente de Lisboa, jerónimo, que fora criatura do biografado... Publicada em 1625¹, incluindo uma «Segunda Parte», que, tanto quanto possível, queria ser a transcrição de alguns dos *dicta spiritualia* de Simão Gomes², essa *Vida* é um dos mais singulares documentos para completar e compreender não só algumas das zonas mais anónimas da espiritualidade da segunda metade do século XVI em Portugal, inclusivamente a de certos círculos onde se cruzam, quase sempre sem se fundirem, linhas de alumbradismo, recolhimento e «dexamiento», etc.,³ mas também a oposição que lhes foi movida por tantos, como o próprio Simão Gomes, por alguns considerado *algoz e perseguedor delles*⁴.

Não é, porém, sob este aspecto que nos interessa aqui o *Tratado da Vida* do «Sapateiro Santo»; nem sequer sob o da sua tardia utilização *pro causa* sebastica, nem, muito menos, o das razões que moveram a ira do autor da *Dedução Cronológica*⁵ e que tiveram como consequência a condenação ao fogo, em 1768, de uma obra que em alguma das suas páginas é uma das mais rasgadas apologéticas da Companhia de

¹ A primeira edição é de 1625 (Lisboa, Matheus Pinheiro); houve depois uma em 1673 (Lisboa, Francisco Vilela); outra em 1723 (Pedro Ferreira) e, finalmente, uma outra em 1759 (Lisboa, José Filipe), o que pode sugerir uma certa difusão da obra, embora em texto tipograficamente descuidado, já que todas as edições repetem sistematicamente os mesmos erros e faltas. (Citaremos sempre pela ed. de 1673).

² Simão Gomes é personagem bem conhecida, mesmo se de forma um tanto dispersa, e exemplar por crónicas, obras morais e, naturalmente, por alguma literatura restauracionista, conjunto bibliográfico procuraremos assinalar em nota.

³ Dias, José S. da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, I(1), pág. 363-407 apresenta o melhor quadro sobre o estado da questão, ainda que hoje talvez conviria acentuar um pouco mais as marcas do *Recogimiento*, mesmo de tons popularizantes, em desfavor do alumbradismo.

⁴ Segundo o depoimento de um Basílio de Campos na Inquisição (Proc. 3347) em 1570, in Dias, José S. da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso...*, ed. cit., I(2), pág. 609. No *Tratado da Vida...*, ed. cit., I, 8, pág. 40-41 M. da Veiga oferece alguns elementos sobre essa oposição de S. Gomes e depois (II, 15, pág. 184-194) precisa e completa, transcrevendo, ao parecer, notas do P. Inácio Martins, o que seu biografado *julgava de algũas pessoas que vãmente se davão a hũa vida que chamavam iluminativa ou unitiva...*

⁵ Silva, J. Seabra da, *Dedução Chronologica e Analtica na qual se manifestam[...]*os Horrorosos Estragos que a Companhia Denominada de Jesus fez em Portugal...**, Lisboa, Miguel Menescal da Costa, 1767, I, pág. 98-107; Seabra da Silva, que, talvez, das quatro eds. da obra apenas terá conhecido a *maliciosa* edição de 1759, dominava, qualquer que seja a distorção a que os submete, muito bem os textos que maneja, percebeu que a *Crónica da Companhia de Jesu da Província de Portugal*, do P. Baltasar Telles (ed. cit. II, 5, 46, pág. 470-474) é uma boa fonte para precisar, com base em tradições e documentação da Companhia, algumas alusões e testemunhos apontados por M. da Veiga.

Jesus⁶. Aqui, a obra do P. Manuel da Veiga interessa-nos pelas consequências que desenvolve a partir dos princípios enucleados nos dois extractos citados: o alto conceito em que era tida a sabedoria (não ciência) espiritual de Simão Gomes e, quase como consequência, a sua santidade, demonstrada esta também pelos seus carismas proféticos... Se todo o *Tratado da Vida* é uma exposição destinada a patentear a santidade de Simão Gomes pela prática heróica das virtudes e da sua fidelidade à Igreja, os textos referidos vêm explicitamente apoiados no testemunho de muitos que o ouviram e se aproveitaram dessa sabedoria — religiosos, teólogos como Marcos Jorge ou Inácio Martins..., o Doutor Diogo Paiva de Andrade..., Fr. Bartolomeu dos Mártires ... talvez mais mesmo o Mestre Gaspar de Leão, futuro arcebispo de Goa...⁷, o P. António de Abreu, também da Companhia ..., o rei D. Sebastião..., o infante D. Luís..., o cardeal D. Henrique..., o duque de Aveiro..., D. Luís Coutinho, senhor de Almourol..., D. Álvaro de Meneses..., D. Beatriz da Silva..., a marquesa de Vila Real, etc.⁸... Todos eles frequentaram, admiraram ou recorreram à sabedoria humana ou espiritual de Simão Gomes e todos eles, de formas diversas e com insistências mais ou menos prementes, o protegeram e/ou o quiseram a viver nos seus paços para o ter junto de si, o que, assinalemos, Simão Gomes sempre evitou tal como se recusou a deixar o seu humilde officio... Filho de sapateiro, sapateiro santo quis morrer⁹... É esta situação de alguém bem inserido — familiar mesmo — na corte, esse espaço complexo que o seu caso nos adverte não ser apenas o lugar de

⁶ *O Catalogo dos Livros Defesos neste Reino desde o Dia da Criação da Real Mesa Censória até o Presente*, in Marques, Maria Adelaide S., *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional. Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa no Século XVIII*, Coimbra, 1963, pág. 201 assim o declara e Inocêncio F. da Silva in *Diccionario Bibliographico Português*, (Lisboa, Imprensa Nacional, 1862), VI, pág. 121-122, afirma que, *dilacerado, foi efectivamente, queimado na Praça do Comércio em 14-VI-1768*. Sobre os elogios à Companhia de Jesus, para além do que fica referido, conf. *Tratado da Vida*..., II, 11, pág. 165-169.

⁷ Dizemos «talvez», porque o autor do *Tratado da Vida*... não o nomeia entre as inidivualidades que com S. Gomes se consultavam; no entanto, refere que, em Évora, S. Gomes mantinha estreita amizade com o castelhano *Pero Rodriguez, casado com uma sobrinha do que foi arcebispo de Goa, por nome D. Gaspar* (I,7, ed. cit. pág. 33-34): Ora, Gaspar de Leão foi cónego de Évora desde 1551 até 1557, ano este último em que foi eleito bispo auxiliar do Cardeal Henrique, donde passou a arcebispo de Goa em 1559 (1560), quadro que permite que bem conhecesse Simão Gomes que, por então, era Corrector nos Estudos do Colégio da Companhia em Évora.

⁸ D. Brites de Vilhena, duquesa de Coimbra e mulher do Mestre de Santiago, D. Jorge, foi uma protectora insigne de Simão Gomes, mas como faleceu em 1535 não a podemos, obviamente, incluir nesta lista.

⁹ Veiga, M. da, *Tratado da Vida*..., I,6, pag. 18; I,8, pág. 38; I,9, pág. 46.

cortesãos, galantes ou não, e de burocratas ¹⁰..., que faz dele um típico exemplo de profeta de corte, isto é, de alguém que, um tanto a contra gosto, se vê solicitado, em razão do seu carisma, para se dirigir à corte — rei e cortesãos — a fim de os orientar — política ou espiritualmente — e nela alcança a sua consagração como intérprete de segretos juízos divinos, consagração verificável não só episódicamente — como tantos outros — ou nos seus dias, mas ainda depois da sua morte ... É bem sabido depois dos trabalhos de O. Niccoli ¹¹ e, sobretudo, de G. Zarri ¹², que o profeta de corte possuía, desde os meados do século XV, estatuto mais ou menos preciso de acordo com as variantes da geografia e da cronologia... Para Itália, por exemplo, onde foram muito mais frequentes os profetas e as profetizas, conhecemos quanto a sua importância diminuiu ou mesmo desapareceu a partir de 1530 ¹³, a data da sagração de Carlos V como imperador; para Espanha quase destes dias sabemos da atenção com que Fernando, o Católico, e o cardeal Cisneros ouviam, entre outras, soror Maria de Santo Domingo, a célebre beata de Piedrahita, e a beneditina madre Maria, de Toledo ¹⁴... E em Portugal? Tirando o caso de Bandarra, que, tal como o conhecemos, está muito longe de ter sido, em algum momento sequer, um profeta de corte, talvez nada para estes anos... Mais tarde, um pouco depois de Simão Gomes, o caso especialíssimo de soror Maria da Visitação, ainda não foi estudado desde estas perspectivas. E, no entanto, com algum cuidado e bastante prudência, talvez, fosse possível através de crônicas, memoriais e até de alguma biografia apurar um pouco mais o que suspeitamos ¹⁵... O caso de Simão Gomes, talvez, não será mais do que um bom exemplo e a confirmação de quanto urge estudar

¹⁰ Bertelli, S., Cardini, F. Zorzi, E. G., *Le Corti Italiane del Rinascimento*, Milano Mondadori Ed., s.a. (1985).

¹¹ Niccoli, Ottavia, *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, s.a. (1987).

¹² Zarri, Gabriella, *Les Prophètes de Cour dans l'Italie de la Renaissance in Les Textes Prophétiques et la Prophétie en Occident (XVIe-XVIIe Siècles)* [direc. de A. Vauchez], Rome, École Française de Rome, 1970, pág.359-385 (com algumas achegas bibliográficas muito pertinentes); Conf., Cardini, F., *Amici di Dio, Amici delle Stelle in Le Corti Italiane del Rinascimento...*, ed. cit., pág. 229-242.

¹³ Niccoli, O., *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento...*, ed. cit., pág. 5, 10, 34, 154, 241, 246, 249 et passim.

¹⁴ Bataillon, M., *Erasmus y España*, Mexico, F.C.E., s.a. (1966), pág. 69-70.

¹⁵ Lembremos, por exemplo, o interesse de explorar a ressonância ou mesmo a influência de uma beata como Joana Correia, uma portuguesa com alguma notoriedade nos círculos visionários madrilenos dos anos de setena de quinhentos, tal como a de um Fr. Lucas de Allende, um franciscano altamente interessado em monstros, prodígios, astros e profecias que viveu no Colégio de S. Boaventura de Coimbra entre 1574 e 1575... Para os dois casos, Kagan, Richard L., *Los Sueños de Lucrecia, Política y Profecía en la España del Siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1991, pág. 38,44, e 130-132 et passim.

estas zonas da história da espiritualidade, para, antes de mais, evitar, tanto quanto possível, confusões tão brilhantes como falsas ¹⁶... Curiosamente, hoje como ontem, o falso parece brilhar mais e os casos de falsos profetas, mesmo se ingênuos embustes ou, em casos mais complexos, as simuladas santidades a que o século XVI e XVII como que nos habituaram, são muito mais bem conhecidos ¹⁷... Não nos interessa, agora, fixar qualquer cronologia do desenvolver do carisma profético desse sapateiro que pertence à geração de Fr. Marcos de Lisboa..., do cardeal D. Henrique..., de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires... Com efeito, nasceu no Marmeleiro (Tomar) em 1516 e faleceu em Lisboa, às portas de S. Roque, em 18-X-1576..., depois de ter empreendido uma viagem para pregar aos huguenotes ¹⁸..., de ter sido Corrector nos Estudos no Colégio da Companhia de Jesus em Évora ¹⁹..., de ter vindo para Lisboa onde foi enfermeiro dos criados da casa do Cardeal-Infante ²⁰... e depois seu escudeiro *com obrigação de lhe fazer de calçar* ²¹..., fórmula esta que lhe permitia conciliar a corte e a humildade de um ofício que, como sabemos, não queria deixar... Independentemente das datas e referentes passíveis de redução cronológica serem no *Tratado da Vida*, como era quase de regra em hagiografia, bastante aleatórios — mas não mais do que muitas das referências topográficas ou mesmo geográficas... — fixar-nos-emos em um aro cronológico em que, com a segurança relativa que nos dá este tipo de fontes, sabemos ter-se manifestado o seu espírito de profecia... Efectiva-

¹⁶ Abordámos este assunto em *Conquistar e Profetizar em Portugal dos fins do Século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um Projecto*, comunicação apresentada à Internacional Conference — Spain and Portugal of the Age of Exploration — celebrada na George Washington University em 13-16 de Janeiro de 1992 cujas Actas estão em curso de publicação; uma versão revista e um pouco mais completa desse trabalho virá a lume na *Revista da Faculdade de Letras do Porto — História* — relativa a 1992.

¹⁷ Sobre esta complexa e nodal questão configurativa da cultura europeia entre o século XV e o século XVIII pode ver-se *Fizione e Santità tra Medioevo ed Età Moderna* (a cura di Gabriella Zarri), Torino, Rosenberg e Sellier, 1991, riquíssimo conjunto de confronto de estratégias de aproximação e de sugestões de investigação.

¹⁸ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,4, ed. cit., pág. 21-22.

¹⁹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,7, ed. cit., pág. 33; M. da Veiga diz que foi corrector dos estudos enquanto Baltasar Telles na *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*..., ed. cit., II,5, 6, pág. 470-474 afirma ter sido o primeiro guarda dos estudos. Os ofícios eram diferentes e, talvez, o P. Telles tenha preferido fazê-lo guarda a corrector, pois a este pertencia, segundo os Estatutos, *castigar os estudantes quando e como lhe disser o reitor ou o prefeito dos estudos ou os mestres...* (Rodrigues, Francisco, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, 1951, I(2), pág. 321 n.º 2. Deve notar-se que foi ou corrector ou guarda dos estudos no Colégio e Universidade de Évora e, portanto, desde 1559. Se as nossas sugestões são aceitáveis, S. Gomes terá vindo para Lisboa talvez em 1560 ou 1561, o que sugere ter ocupado por pouco tempo tal cargo.

²⁰ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,8, ed. cit., pág. 39.

²¹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,8, ed. cit., pág. 39.

mente, o P. Manuel da Veiga permite verificar que, à parte de qualquer outro momento, entre 1562 e 1576, isto é, entre um pouco depois de o cardeal Henrique ter ordenado que *viesse com sua casa morar a Lisboa porque o queria ter mais perto de sy para falar com elle como muitas vezes fazia com muyto gosto e consolação*²², e dois meses antes da sua morte, Simão Gomes terá muitas vezes anunciado *alegrias e castigos* aos portugueses... E este marco cronológico permite sublinhar o que antes apontávamos sobre a sua situação relacional na corte. Com efeito, não só está relacionado com ela através dos seus mais altos representantes e dignatários e desde essa posição se dirige ao Reino, mas também frequenta algumas das cortes que fazem a corte, isto é, por exemplo, o paço da Boavista do duque de Aveiro»²³ com cuja família ducal esteve relacionado desde a sua infância²⁴. E, desde esta perspectiva, valerá a pena recordar que D. João de Lencastre e algumas senhoras da sua família estiveram no centro da protecção não apenas aos arrábidos e à Companhia de Jesus, mas também a círculos de beatas e de outra gente espiritual nem sempre tida por de segura ortodoxia²⁵.... Lembremos ainda, completando os textos inicialmente citados, que tais personalidades o *mandavão chamar muitas vezes*... Devemos ainda notar que, apesar das tentativas de muitos de o levarem a entrar nas suas religiões²⁶, Simão Gomes resistiu a tomar quaisquer votos e permaneceu um leigo casado — a sua mulher foi, como diz o hagiógrafo, uma *pesada cruz* na sua vida²⁷... —, estado que o afasta do cânón normal do profeta de corte que, na maioria dos casos, pertencia a uma ordem religiosa... e, muitas vezes por imposição do príncipe que a ele recorria como a fonte de protecção e inspiração, vivia num convento da corte, embora pudesse não frequentar o paço, situação normal esta no caso de religiosas ou beatas²⁸... O exemplo do «beato» lóio Fr. António da Conceição cuja cela era ponto de cruzamento de altos senhores portugueses e castelhanos à procura de orientações num período particularmente conturbado da política portuguesa dos fins do século XVI,

²² Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,8, ed. cit., pág. 38.

²³ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,9, ed. cit., pág. 47: «... o duque de Aveiro, o senhor Dom Joam, filho do Mestre, que lhe rogou muito quisesse ir pera sua casa e moradia lá junto do seu paço da Boavista, desocupado e descansado dos trabalhos do officio...».

²⁴ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,3 e 7, ed. cit., pág. 11 e 17 respectivamente.

²⁵ Dias, José S. da Silva, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal*..., ed. cit., I(1), pág. 375, 377, 382; (2), pág. 660; Telles, Baltasar, *Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal*..., ed. cit., I, pág. 135-136, 577.

²⁶ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,5, ed. cit. pág. 23-24.

²⁷ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I,5, ed. cit., pág. 25.

²⁸ Zarri, G., *Les prophètes de Cour dans l'Italie de la Renaissance* in *Les Textes Prophétiques et la Prophétie en Occident*..., ed. cit., pág. 667-668.

poderia ilustrar essa situação²⁹... De todos os modos, se em Évora o «Sapateiro Santo» estava, até certo ponto, integrado no pessoal do colégio da Companhia de Jesus, sem que saibamos ao certo como foi provido no lugar estatutal de «Corrector de Estudos» ou de «Guarda» dos mesmos, em Lisboa viverá junto a *S. Roque pera ficar visinho dos Padres da Companhia de Jesus com os quaes se confessava e tratava já avia muitos annos*³⁰... E será sempre nesta órbita espiritual de uma Companhia ainda jovem que Simão Gomes viverá, irradiará muito da sua personalidade e, a crermos no seu biógrafo, ajudará a despertar algumas vocações para actividades específicas a que a Companhia se consagrará, como, por exemplo, a da «conversão» de apostolado que se verificará no P. Inácio Martins...

Convirá ainda chamar a atenção, embora tal não fosse, obviamente, necessário, que não nos temos a haver com um embusteiro como, por exemplo, um Juan de Jesus tan celebrado em *Antequera, Granada y Madrid* a quem deitaram a perder as profecias sobre Filipe IV³¹... ou ainda um Mateus Rodrigues o «Esteireiro Santo», esse português de Vilafranca bem conhecido na corte castelhana de *las señoras principales y vulgo de ellas, con quién amás andaba en traje de tercero, venerandolo todos y besandole la ropa [...] y tenia escrito un libro de su vida y milagros*... personagem com quem a inquisição de Toledo se houve em 1637³². Da biografia de Simão Gomes e do rasto que deixou como testemunha em processos inquisitoriais à volta de 1570-1572 sobressai, quase por contraste, o seu esforço, mesmo em face de atitudes ou doutrinas que à primeira vista poderiam parecer menos arriscadas, por se manter numa estrita ortodoxia proclamando a sua fidelidade e exaltação da Igreja...

²⁹ Santa Maria, Francisco de, *Saphira Veneziana e Jacinto Português. Vida, Morte e Heroicas Virtudes e Maravilhas Raras do Gloriosissimo Protopatriarcha S. Lourenço Justiniano e do Venerável Padre Antonio da Conceição*..., Lisboa, Off. de Francisco Villela, 1677 em que se anotam, com alguma prolixidade, as visitas que os duques de Bragança, o cardeal Alberto, os duques de Medina Sidónia, de Alba (2.º) e de Aveiro, os arcebispos de Braga, Lisboa, etc., passando, como sempre, por Fr. Luís de Granada (Conf. ob. cit., II, pág. 174-177) faziam ao famosíssimo Cónego de S. João Evangelista. Deve notar-se que, a julgar pelo que traz o seu biógrafo e dos exemplos que dá, o «beato» António da Conceição apenas teria recebido um grande «espírito de clarividência».

³⁰ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 8, ed. cit., pág. 38-39.

³¹ Sobre o caso de Juan de Jesus, condenado em 1635, e as suas profecias pode ver-se o que se relatou em *Cartas de Algunos Padres de la Compañía de Jesus in Memorial Histórico Español*, XIII, pág. 162-163.

³² Acerca do famoso «Esteireiro Santo», condenado pela Inquisição de Toledo em 1637 pode, igualmente, ver-se o que trazem as *Noticias de Madrid*, fol. 117v., segundo nota em *Algunas Cartas de los Padres de la Compañía de Jesus in Epistolario Español*, Madrid, Atlas (B.A.E.)II, pág. 393 n.º 9 e ainda Rodríguez Villa, *La Corte y la Monarquía de España*, Madrid, pág. 242.

É neste quadro de fidelidade e exaltação que há que examinar o seu carisma profético. Teremos que começar por afirmar que não possuímos o que poderia dizer-se o texto das suas profecias. O seu biógrafo não o fornece nem a ele faz qualquer alusão e, dado que Simão Gomes não sabia ler nem escrever, talvez não tenha mesmo existido qualquer texto delas sequer por ele ditado³³. O que possuímos é ora um resumo ou história dos acontecimentos que profetizou tal como o recordam as testemunhas, ora, no melhor dos casos, algumas linhas que o P. Manuel da Veiga diz copiar — e, pelo estilo, podemos aceitar, muitas vezes, que copia — dos apontamentos que deixou o P. Inácio Martins. Estamos, portanto, na hipótese mais favorável, diante de uma espécie de *reportatio* que temos de supor relativamente fiel em função das provas da santidade de Simão Gomes que se procuram fornecer ao leitor... Se alguma distorção houve, foi, seguramente, em função dessa prova de santidade e não, como poderia esperar-se se o *Tratado da Vida* tivesse sido escrito em outras circunstâncias — por exemplo, depois de 1640 — em função da demonstração de qualquer ideologia política ou religiosa. Porque era santo, profetizou e não, porque profetizou era santo..., essa distinção subtil que sempre a tradição eclesial procurou atender³⁴...

O carisma profético de Simão Gomes manifesta-se, naturalmente, por um *spiritus prophetiae* que, antes de mais e tradicionalmente, diz respeito ao que costuma dizer-se o dom de clarividência espiritual — ler o coração de cada qual..., revelar pecados escondidos..., ou, um tanto mais complexamente, revelar ou viver como se revelasse um acontecimento futuro individual, pessoal ou não, como por exemplo, a data da própria morte..., manifestações de que estão repletas as crónicas de qualquer ordem religiosa e constituem um traço relativamente comum dos géneros hagiográficos e que, por outro lado, não cabe confundir com o discernimento de espírito. Esta clarividência espiritual poderia mesmo identificar-se com a concepção gregoriana de profecia, pois, diz S. Gregório na *Homilia in*

³³ Referimo-nos, naturalmente, às profecias propriamente ditas; possivelmente tanto o P. Inácio Martins como o célebre P. Maurício, confessor de Sebastião, que, de acordo com Baltasar Telles (*Crónica da Companhia de Jesus da Província de Portugal...*, ed. cit., II, 36, pág. 472), escutava Simão Gomes, teriam recolhido algumas das suas profecias, mas não como texto propriamente dito; por outro lado, não sabemos se e como a *Lamentação* que o Sapateiro Santo efectivamente ditou a Fr. Vicente de Lisboa, continha qualquer vaticínio concreto, ainda que o género o reclame e o tom de outros «textos» de S. Gomes o permita suspeitar.

³⁴ Torrell, J.-P., *Théorie de la Prophétie et la Philosophie de la Connaissance aux Environs de 1230*, Louvain, 1977 e *La Conception de la Prophétie chez Jean de Roquetaillade in Les Textes Prophétiques et la Prophétie en Occident...*, ed. cit., pág. 267-286; Vauchez, A., *Les Théologiens face aux Prophéties à l'Époque des Papes d'Avignon et du Grand Scisme in Les Textes Prophétiques et la Prophétie en Occident...*, ed. cit., pág. 287-298.

Ezechielem, recte prophetia dicitur, non quia praedicat ventura, sed quia prodit occulta ³⁵... No entanto, Simão Gomes, mais ou menos veladamente, *praedicat ventura*... e o seu biógrafo, porque na sua maioria se viram realizadas ou em vida do próprio profeta ou nos tempos do próprio historiador, não se furta a narrar as *alegrias* e as *tristezas* profetizadas... As que ficaram, de certo modo, em aberto seriam muito poucas e foram essas, naturalmente, que certa literatura restauracionista, como, por exemplo, a *Restauração de Portugal Prodigiosa* (1643/44), explorou no seu afã de interpretar o passado em função do futuro... Em Simão Gomes é sempre o seu presente que se interpreta, porque é este que, urgentemente, há que corrigir... A sua palavra inspirada revela-se, assim, quase sempre, cominativa: *muito antes que viessem ao Reino de Portugal estas calamidades, as denunciou elle e amoestou o povo que se emmendasse ou se aparelhasse para todos estes castigos* ³⁶. E, por isso, muito do seu espírito profético virá imediatamente relacionado com a reforma da vida, quer dizer, com o tempo e os meios da *reformatio*, da *conversio*... em que a corte, a começar, obviamente, pela sua cabeça, o rei, deve e devia empenhar-se... É neste sentido mais profundo que há que ver a relação do «Sapateiro Santo» com a corte... Quando o arcebispo de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires, em 1570, lhe escreve apremiando-o a que aceite um ofício palatino, diz-lhe precisamente: *não temaes perder vossa quietação, mas antepõe a ella o serviço de Nosso Senhor que se espera com vossa entrada no Paço. Lembre-vos o costume de Deos por instrumentos pequenos fazer cousas grandes...*, o que o biógrafo traduz *que por seus merecimentos [faria] Deos Nosso Senhor muytas mercês ao rey e ao reyno e com o seu bom exemplo e sólida doutrina se [reformaria] o paço, aproveitando a todos, grandes e pequenos, que o tratassem* ³⁷... Por outro lado, e no mesmo preciso sentido, seria, pelo que dela e do seu contexto conhecemos, a sua, infelizmente, perdida, *Lamentação* em tom jeremiano sobre

³⁵ Gregório, S., *Homilia in Ezechielem*, I, 1 in P. L. 76 col. 787.

³⁶ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 83-84.

³⁷ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, ed. cit., pág. 445-446. Esta carta, tanto quanto sabemos, nunca foi tida em consideração pelos biógrafos e editores do Arcebispo de Braga, mas cremos nada há que nela se oponha à sua autenticidade. A carta de Bartolomeu dos Mártires está datada de Coimbra, 29 de Outubro de 1570, cidade onde, efectivamente se avisitou com Sebastião (Sousa, Fr. Luis de, *A Vida de Frei Bartolomeu dos Mártires*, Liv. IV, 3 [cit. pela excelente ed. de A. Pinto de Castro e G. Chaves de Melo, Lisboa, Imprensa Nacional, s.a. (1985) pág. 456] não, como diz o cronista, nos primeiros meses de 1571, mas, sim, pouco depois do «Desejado» ter entrado na cidade a 13-X-1570 donde partiu logo a 30 do mesmo mês (conf. Veloso, Queirós, *D. Sebastião. 1554-1578*, Lisboa, Imprensa Nacional de Publicidade, 1945 [3.ª ed.] pág. 130-131). A data da carta é perfeitamente aceitável.

Lisboa e sobre os costumes dos portugueses³⁸. E, por isso, como que reelaborando um velho e tópico apelo, pôde aconselhar a um pregador da Companhia: *Padre, pregai a esta gente e dizei-lhe com zelo efficaz: Homes, vós, vedes-vos? Adverti bem e contaí as légoas que achareis que são muitas as que estais longe e afastados não somente de serdes christãos senão ainda de serdes portugueses. Na cabeça sois flamencos, no traje franceses e alemães e o peor he que na melhor parte que hé o rosto trazeis pintado a Mafamede, tão bem vos parece sua divisa que vos fazeis turcos na barba e o que os embaixadores del rey David tiverão por afronta grande que não ousarão aparecer quando elrey dos amononitas lhes mandou cortar as barbas e derrabar os vestidos, tomais vós por honra e traje corteção prezando-vos de aparecer com elle no público*³⁹...

Notemos, todavia, em relação a algo a que já aludimos, que o carisma profético de Simão Gomes está ao serviço de confirmação do seu espírito de homem de Deus, de alguém que mantém atitudes e marca orientações independentes do *status quo* e se quer mensageiro de uma fidelidade, da fidelidade da aliança do seu povo com Deus... Compreende-se, deste modo, como a recusa persistente de Simão Gomes em deixar de ser sapateiro..., em não querer viver no paço... se releva do seu espírito de humildade, também terá aparecido como uma auto-exclusão da corte, auto-exclusão que constituía a base da sua independência e favorecia o seu papel de profeta.

Antecipemos que, como profeta, o «Sapateiro Santo» não fará muito mais do que responder, canalizando-as, precisando-lhes o seu sentido, para fins escatológicos, a muitas das ansiedades com que o Portugal dos seus dias se via confrontado — da guerra à peste passando pela fragilidade das instituições políticas e pelo combate, sempre suspeitado e temido, aos inimigos, internos ou externos, da fé. As profecias, como já se lembrou⁴⁰, não são propriamente fantasias de indivíduos, de escritores isolados, de eremitas..., mas reflectem reacções, mais ou menos profundas, de grupos sociais extensos e, por isso, nem sempre bem definidos... Mas há que deixar desde já bem claro que, a julgar pelo que do seu profetizar conhecemos hoje — e não esqueçamos o modo como o conhecemos — Simão Gomes não elabora — e nem sequer sugere — um programa político de implicações religiosas nem desenha qualquer plano onde caibam messia-

³⁸ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 86.

³⁹ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, II, 14, ed. cit., pág. 179. Conf., Vicente, Gil, *Exortação à Guerra* in *Obras Completas*, IV, ed. Marques Braga, Lisboa, Sá da Costa, s.a. (1953), pág. 148.

⁴⁰ Rusconi, Roberto, *L'Atesa della Fine. Crisi della Società, Profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del Grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma, I.S.I.M.E., 1979, pág. 133.

nismos de qualquer espécie... Porque as suas esperanças na *renovatio ecclesiae* parecem única e exclusivamente depender de uma renovação interior — a *emenda* — de cada qual, nas suas profecias, apesar da Companhia de Jesus não ser ainda por estas datas imune a tais construções ⁴¹, não terá havido lugar para o «Imperador dos Últimos Dias» mesmo sob aversão ibérica do «Encoberto»... nem para o «Pastor» ou «Papa Angélico»... Nem sequer para o Anti-Cristo... E, mesmo que tenha considerado com alguma demora a sua *dureza de coração* e a sua infidelidade, não parece ter-se ocupado da conversão final do povo judaico ou do turco... E mesmo um tema tão banal, mas sempre preocupante, como o dos «últimos tempos» parece, se for atendível uma nossa proposta, ter-lhe apenas merecido uma fugaz alusão... Desde este ponto de vista — lembrando-nos, porém que a história do texto das suas *Trovas* está totalmente por fazer ⁴² — Simão Gomes pode ser até considerado um anti-Bandarra, não, porque se lhe tenha oposto — facto que ignoramos —, mas porque visa um programa totalmente distinto e, possivelmente, apesar de serem ambos oficiais do mesmo ofício, um público bem diferente... como diferentes são *dicta spiritualia* e trovas... Que conste, nunca Bandarra foi em seus dias considerado um profeta de corte... Talvez, não só porque o sapateiro de Trancoso costuma ser a pauta quase única de referência do profetismo político em Portugal dos fins do século XVI em diante, mas também porque a fama de Simão Gomes como profeta — fama esta que ele, talvez, dispensasse — lhe adveio, como lembrámos, da exploração que o sebastianismo retauracionista fez de alguma profecia sua, já foi possível fazer do «Sapateiro Santo» um visionário e classificá-lo como um segundo Bandarra ⁴³. Resistamos a comparar o incomparável... Não queremos, porém, com tudo isto insinuar que Simão Gomes não se tenha visto

⁴¹ Loyola, Ignacio de, *Carta a Francisco de Borja, duque de Gandía* (Julho de 1549) in *Obras Completas*, ed. de I. Iparraguirre, S. J. e Cândido de Dalmeida, S. J., Madrid, B.A.C., 1963, pág. 723-739; Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, At Clarendon Press, 1969, pág. 274-292. Note-se que nessa carta (ed. cit. pág. 726) o P. Juan de Polanco que a escreve em nome de Inácio de Loyola (quem a corrigiu pessoalmente), aponta depois de alguns casos ilustres, dois casos de jesuítas ou com a Companhia estreitamente relacionados que em Portugal e em Roma esperavam o «Papa Angélico»... e que convém ter em conta na hora de estudar manifestações e tensões proféticas em Portugal nos fins da primeira metade do século XVI.

⁴² A urgência desta história não será, cremos, posta em causa para tentar compreender como de cerca de 1530 se chegou a 1603. Em próxima ocasião tentaremos alguma achega a tal itinerário.

⁴³ Cantel, Raymond, *Prophétisme et Messianisme*, Paris, Edic. Hispano-Americanas, 1960, pág. 60 que reelabora alguma sugestão mais apressada que J. L. Azevedo colheu não certamente na obra do Manuel da Veiga, mas, provavelmente, na *Chronica de Companhia de Jesus* do P. Baltasar Telles ou, com mais probabilidade na *Dedução Chronologica*...

confrontado com muito do político dos seus dias... Seria estranho em alguém que, como conta o seu biógrafo e um Queirós Veloso não desmentiu nem deu por inverosímil, tomou assento no Conselho de Estado ⁴⁴.

Com estas precauções podemos tentar abordar as suas profecias, sem esquecer que o seu contexto diz tanto respeito às circunstâncias em que foram feitas ou verificadas como, para nós hoje, à sua literalidade, isto é, não só ao que delas nos chegou e ao modo que nos chegou, mas também, e sobretudo, às tradições culturais — literárias e simbólicas, principalmente — de que se reclamam. Para esta primeira abordagem não nos deteremos na exposição que faz o seu biógrafo da sua clarividência espiritual, mas procuraremos perceber, através de certas profecias que se verificaram em sua vida e de outras que foram verificadas depois da sua morte, alguma das que ficaram em aberto ...

A fiarmo-nos na selecção do P. Manuel da Veiga, as circunstâncias do ataque muçulmano a Mazagão que durante quase cinco meses, com três de cerco, dominaram, entre Janeiro e Maio de 1562, a atenção e as preocupações dos portugueses ⁴⁵, terão permitido ao «Sapateiro Santo» não só *consolar os homens, mulheres e mininos chorando e pedindo a Deos misericórdia que encontrava pellas ruas...* com afirmar-lhes que os mouros *não aviam de prevalecer contra os christãos* ⁴⁶..., mas também declarar ao duque de Aveiro o dia e a hora de *hũa assinalada mercê que Deos fizera a este reyno* — entendamos o fim do cerco —, como se verificaria pelas *boas novas de Mazagão que cedo chegariam* ⁴⁷...

Curiosamente, será ainda uma vez mais, o turco que em 1564/1565 cerca Malta, temendo, então, toda a christandade perder aquella ilha, que obrigará Simão Gomes a fazer continua oração a *Deos Nosso Senhor que a defendesse e livrasse do grande risco que corria... pedindo-lhe que posesse seus misericordiosos olhos naquella ilha e terra de christãos onde elle era conhecido e adorado, pera que não a entrassem, nem dominassem os cruéis e bárbaros inimigos do seu santo nome* ⁴⁸... E um dia, tendo recebido *hũa grande consolação e hũa como luz celestial que o illustrava divulgou que cedo acudiria o Deus com misericórdia àquella gente christã que padecia o cerco* ⁴⁹... Um tanto estranhamente, dado o empenho peninsular e a ressonância da vitória, Simão Gomes não parece ter-se apercebido do significado de Lepanto (1571) — uma vitória cristã sobre os turcos cuja influência no imaginário de D. Sebastião conviria ponderar —,

⁴⁴ Veloso, Queirós, *D. Sebastião*..., ed. cit., pág. 116, n.º 49.

⁴⁵ Veloso, Queirós, *D. Sebastião*..., ed. cit., pág. 54-56.

⁴⁶ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 14, ed. cit., pág. 7-78.

⁴⁷ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 14, ed. cit., pág. 78.

⁴⁸ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 14, ed. cit., pág. 79.

⁴⁹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 14, ed. cit., pág. 80.

mas, em qualquer caso, Mazagão e Malta apontam à sua preocupação pelas fronteiras da cristandade frente ao turco..., esse inimigo que ele pretende, como quase todos do seu tempo contra-reformista, vencido e dominado antes de — talvez até antes que... — convertido... Mas os dois casos poderão permitir ainda descobrir um pouco do processo, das etapas e da difusão da manifestação do seu espírito de profecia...: oração, súplica, iluminação e emissão da mensagem profética... Notemos que poderia mesmo insinuar-se que entre 1562 e 1565 se terá verificado um reconhecimento mais difundido dos carismas proféticos de Simão Gomes, pois no primeiro caso, o de Mazagão, a revelação parece ter sido privadamente feita ao duque de Aveiro e no segundo, publicamente, *a todos os que sentiam muyto esta necessidade e temiam a calamidade da vitória dos turcos contra os christãos* ⁵⁰... Mas aqui como em muitos outros casos em que temos poucos documentos e os textos são pobres e tardios não convém ir além da insinuação...

A estas *alegrias* — a palavra é do P. Manuel da Veiga — segue-se o anúncio das *calamidades*, antes de mais da peste de 1567/1568..., a célebre «peste grande»..., esse *cruel castigo com que de muito antes sabia ameaçava Deus Lisboa* ⁵¹... *E por mais que rogasse e pedisse a Deos perdoasse a Lisboa o cruel castigo, não lhe respondia o Senhor nem parece ouvia nem admitia suas preces com que crecia sua desconsolação e se agravava cada vez mais sua tristeza e desabrimento do coração que experimentava, o que teve por indício e claro sinal que a justiça divina estava resoluta com sentença definitiva dada pera executar a pena e o castigo merecido pelas culpas e pecados que se nam emmendavam* ⁵²... Não interessam as peripécias familiares de Simão Gomes nestas circunstâncias ⁵³, mas interessa saber que *com caridade avisou a muitas pessoas que com tempo se sahissem da cidade sobre a qual estava para descarregar hum trabalho gravissimo como cedo veriam com seus olhos e experimentariam por seu mal* ⁵⁴... Perante as *calamidades* e *misérias* que o triste povo padecia dizia muitas vezes em voz alta que o ouvião: *Ah, que o ceo está fechado e não há lá entrar* ⁵⁵... Só pouco antes do Natal de 1569 pôde

⁵⁰ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 80.

⁵¹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 84.

⁵² Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 84.

⁵³ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 85.

⁵⁴ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 84.

⁵⁵ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 86. Augusto Placanica, *Segni dei Tempi. Il Modello Apocalittico nella Tradizione Occidentale*, Venezia, Marsilio Ed. (1990), ao estudar no largo âmbito (e no «tempo longo») de *la percezione cristiana del mondo* apontou como a peste de um dos *nuovi segni per nuovi tempi* nos começos da Idade Média ganha, até ao séc. XVI, um lugar de relevo no conjunto de *il Trionfo dei segni dei tempi* (conf. ob. cit., caps. 14 e 15, especialmente pág. 142-143, 161-163).

anunciar: *Louvado seja Deus que esta noite achei o ceo aberto* ⁵⁶..., data a partir da qual a epidemia se foi extinguindo ⁵⁷... Foi o seu saber que a peste era um castigo merecido *pelas culpas e pecados que se nam emmen-davam* que o levou a ditar a Fr. Vicente de Lisboa *hũa lamentação como a de Ieremias muy sentida e espiritual de três folhas de papel sobre a cidade de Lisboa que começava: Oh, desventurada Lisboa se conheceras o dia de tua visitaçõ quam bem te fora pera teu remédio, mas ouveste-te com Deos como Pharaó cada vez mais endurecido e ingrato, etc.* ⁵⁸... Sublinhemos de novo a raiz jeremiana desses *Lamentação*, mas assinalemos também que ela não é mais do que a manifestação da preocupação do profeta pela cidade que, como sede da corte e, logo, capital do Reino devia, antes de qualquer outra, converter-se..., fazendo-se, assim, por sua vez, à imitação do profeta, agente da aliança com Deus do povo sobre que reinava e que representava. E parece ser esta preocupação pela cidade da corte que nos últimos anos (1575/1576) o absorve e o leva a orar pela cidade com mais afincio e a exclamar: *Ah, Lisboa que tens agora mais peccados do que antes da peste tinhas! Temo hum grande castigo sobre ti! Já padeceste fome e peste, agora te arreceyo hum trabalho mayor de guerra e a gente nobre e poderosa a quem nem a fome nem a peste abrangeo nem alcançou por se acolherem, achar-se-à colhida em hũa rede de que nam escape* ⁵⁹... É ainda a mesma preocupação pela cidade-corte, mas neste momento num contexto mais preciso e imediatamente mais urgente, como se compreenderá, depois dos acontecimentos surpreendentes e um tanto inexplicáveis para a maioria dos portugueses

⁵⁶ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 16, ed. cit., pág. 87.

⁵⁷ P. Roiz Soares no seu *Memorial* (ed. de Manuel Lopes de Almeida, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1953, pág. 19-41) traz um relato vivido desses anos calamitosos; como outra nota e outro modo de aproveitar moralmente o acontecimento aponte-se o que meditou Fr. Luis de Granada na *Introducción al Símbolo de la Fé: Sirven otro sí los vientos (como dice Séneca) para purificar el aire y sacudir del cualquier corrupción o mala cualidade que se le haya pegado. De lo cual tienen experiencia los que se acordaren de una gran pestilencia que hubo en la ciudad de Lisboa, y en algunos otros lugares del reino de Portugal, el año de 1570. La cual cesó con un recísimo y desacostumado viento con el cual creció la mar tanto que cubrió las fuentes que estaban junto a ella, y de dulces las hizo salobres por algunos días. El cual viento llevó tras sí el aire corrupto que era la causa de aquella peste...* (ob. cit., I, 7, § único, in *Obras de Fr. Luis de Granada*, Madrid, Atlas (B.A.E., 6), 1949, I, pág. 201.

⁵⁸ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 86.

⁵⁹ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 87-88.

de então ⁶⁰ que culminaram na primeira expedição ao Norte de África (1574) que, por sua vez, determinaram essa intensa actividade diplomática e militar que conduziria a Alcácer-Quibir... Do texto do *Tratado da Vida* saltam conselhos de Simão Gomes a matronas da alta nobreza angustiadas pela sorte dos seus filhos que obrigatoriamente teriam de acompanhar o rei... É, por exemplo, o caso de D. Beatriz da Silva, mãe de D. Luís Coutinho, aquem imperativamente aconselha *que não deixe ir lá o moço em nehã maneira* ⁶¹... É ainda o caso da marquesa de Vila Real a quem, mais dramaticamente ainda, aconselha a mandar desferrar os cavalos do filho para que este não possa passar a África ⁶²...; é, finalmente, o caso, um pouco diferente, é certo, do célebre e polémico valido de Sebastião, o P. Martim Gonçalves da Câmara, a quem o «Sapateiro Santo» felicita pela perda da privança, já que essa perda do favor real (fins de Maio — princípios de Junho de 1576) mais não é do que um *desvio* que Deus lhe envia para não ser apanhado por esse *castigo de guerra que com certeza avia de sobrevir*, isto é, não ser colhido na *rede varredoura* onde há-de colher os fidalgos deste reino... ⁶³. São exemplos avulsos, mas selectos, que podem, porém, deixar perceber não só como a angústia de alguns se foi transformando na angústia de muitos perante o avançar de uma real aventura — aventura real mesmo para os mais confiados —, mas também como a voz do «Sapateiro Santo», tal como outros sinais — cometas...,

⁶⁰ «...e partio el Rey aos 17 do dito mes[Agosto, 1574]estando esperando o señor dom Antº no Algarve, a qual ida polo a não saberem nem elRey o ter dito, vendoa como foi meteo a todos em confusão e ido sem se saber pera donde, veyo nova como se fora por em ceyta...; ...e todo o mes de Setembro se não fazia em Lixª outra cousa senão proçissóis por elRey até 15 de Outubro que elRey mandou que a gente soestivesse e não fosse, detriminando tornasse como se tornou na fim doutubro e se veyo meter em Sagre: Não deixou daver mermurações asy por ir daquela man.rª sem ordem e tornar com m.tomenos como por dar grande opeção aos fidalgos fazendoos de supitogastar tanto debalde...», Soares, P. Roiz, *Memorial*, ed. cit., pág. 70 e 71 respectivamente; Fr. Bernardo da Cruz na sua *Chronica d'El Rey D. Sebastião*, I, 9-12 (Biblioteca C. Portugueses, Lisboa, 1903, I, pág.46-559) é, naturalmente, muito mais discreto sobre estes aspectos. Conf. Veloso, Queirós, *D. Sebastião...*, ed. cit., pág. 194-202; Loureiro, F. Sales, *D. Sebastião, Antes e Depois de Alcácer-Quibir*, Lisboa, Ed. Vega, s.a. (1978), pág. 139-161.

⁶¹ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 81-82.

⁶² Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I,15, ed. cit., pág. 93.

⁶³ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 93 e 91-92, respectivamente. Sobre a queda de favor do Escrivão de Puridade de D. Sebastião conf. Veloso, Queirós, *D. Sebastião...*, ed. cit., pág. 209-212 e Loureiro, F. Sales, *D. Sebastião...*, ed. cit., pág. 166-170.

batalhas no ar..., etc.⁶⁴ contribuiria para adensar esse clima que culminará nas interrogações de antes de 25 de Junho e depois de 4 de Agosto de 1578⁶⁵... No entanto, como profeta, Simão Gomes não se limita a este tipo de conselhos de aviso com que pretendia evitar que *certos* fossem apanhados na *rede varredoura* da guerra... Logo depois do regresso de Sebastião da primeira expedição (1574) dirigiu-se publicamente aos *vereadores da Fazenda e outras pessoas de authoridade* dizendo-lhes: *Senhores, eu vos via a todos os que hieis a África nesta escusada empresa na carneceira de Fez, mas valeu-vos o cuidado que o cardeal infante teve de mandar fazer orações públicas diante do Santíssimo Sacramento. Olhai por vós, que se não vos emmendais Deos há-de premetir que vos colhão a todos em hũa rede de que não escapeis*⁶⁶... Assim, privada ou publicamente Simão Gomes avisa um *castigo de guerra*... e quatro meses antes de morrer, isto é, por Julho de 1576, *via em hũa noite sobre a capella mór do real mosteiro de Belém hũa espada grande de fogo, pela qual entendeo que ameaçava Deos Nosso Senhor a este reyno com algum grande castigo de guerra*⁶⁷... O P. Inácio Martins registou ainda que Simão Gomes lhe revelou *que viria aquelle castigo ao reyno tão cedo que será antes de cinco annos e menos*⁶⁸... Mas este *trabalho de guerra*... revela-se-lhe ainda como um meio da justiça providencial de Deus... Com efeito, num texto longo e de difícil datação que constitui uma explicação a Fr. Vicente de Lisboa sobre os modos e alcance dessa justiça, o «Sapateiro Santo» revela, em síntese, que a peste e a fome de 1567/1569 foi o *castigo dos pobres humildes e peões, já que os que os fidalgos, os ricos e os pode-*

⁶⁴ P. Roiz Soares no seu inesgotável *Memorial* traz alguns (Conf. ed. cit. pág. 87,90); em *Anedotas Portuguezas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista. Istórias e Ditos Galantes que sucederão e se disserão no Paço* (ed. de Christopher C. Lund), Coimbra, Liv. Almedina, 1980, cap. XV-XX (pág. 51-57) podem ler-se outros e confirmar-se alguns; mas José Pereira Bayão no *Portugal Cuidadoso e Lastimado com a Vida e Perda do Senhor Rey Dom Sebastião...*, Lisboa Occidental, Antonio de Sousa da Sylva, 1737, V, 27, traz mais algum respigado nem sempre de fonte insuspeita..., mas que, mesmo assim, convirá algum dia estudar.

⁶⁵ Soares, P. Roiz, *Memorial*, ed. cit., pág. 102: «...pois ver a confusão de todos e de todas se salvaria seu marido, seu filho, seu parente ou sestarião cativos por até então nãoa-ver serteza de nada, aqui vos digo que não ficou feitiseira nẽ beato nẽ beata que não viesse à baila, mas como sanbechugas chupavão as donas, as fidalgas de maneira que ficou sendo o pentecoste das feitiseiras que ate ao alyube as hião buscar, vede o arteficio de mentiras que nesta meada andaria...».

⁶⁶ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 90. Sobre estas orações públicas podem ver-se, Soares, P. Roiz, *Memorial...*, ed. cit., pág. 70; Cruz, Fr. Bernardo da, *Chrónica d'ElRey D. Sebastião*, I, 10, ed. cit., pág. 51; Veloso, Queirós, *D. Sebastião...*, ed. cit., pág. 201 n.º 17.

⁶⁷ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 91.

⁶⁸ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 91.

rosos escaparam deste incêndio commum sãos e salvos, sem lezão, como se foram innocentes, huns em suas quintas, outros em suas comendas, outros em vários lugares distantes da cidade aonde o mal da peste lhe não chegou... Contudo, como *Deos he justo* e não respeita a pessoas..., não respeita a nobreza nem fidalguia..., para esses, para essa gente poderosa e ilustre está esperando outro castigo de que não há-de escapar ⁶⁹... A certeza da guerra — uma guerra providencialmente igualadora dessas diferenças sociais que adjectivos e meios de fuga, conlevando uma certa crítica, evidenciam — tornou-se-lhe cada dia mais evidente — *cada vez lhe parecia que se vinha mais chegando* ⁷⁰... — a ponto de proclamar que em tal já não avia mais que falar, nem esperar, que cada hum apparelhasse sua alampada, que o trabalho avia de vir cedo ⁷¹... É, como sugerimos, esta premência de a todo custo tentar afastar o castigo que leva Simão Gomes, pouco antes de morrer, por conselho de *hum padre da Companhia a quem elle tinha respeito* ⁷², a procurar avistar-se com D. Sebastião que, por esses dias estava em Belém... Em vão. Agora, o profeta que o rei tinha chamado a Conselho..., com quem conversara horas dentro da cortina da capela real..., que lhe tinha facilmente despachado mercês para outros..., que o honrara de sobremaneira ao fazê-lo sentar em cadeira diante de si..., não encontra entrada junto do rei..., agora o profeta via-se rejeitado... A Simão Gomes, que funciona aqui — uma vez mais — como um argumento contra os preparativos alvoroçados e desconexos da segunda jornada de África, não cabe, então, mais que constatar: *Padre, por demais he procurar que isto não seja, que há-de ser. E o castigo há-de vir e cedo* ⁷³... Tudo, como se sabe, se precipitou e nem a prudência dos homens nem a palavra dos pregadores ⁷⁴, nem as ameaças de Deus

⁶⁹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 88-89.

⁷⁰ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 93.

⁷¹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 93.

⁷² Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 93.

⁷³ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 93-94.

⁷⁴ De uma nota de João Pereira Gomes in *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora*, Évora, Câmara Municipal, 1960, pág. 80 pode deduzir-se que o P. Inácio Martins teria contrariado (pregando?) contra a segunda jornada de África, o que lhe valeu o desterro para Coimbra. Curiosamente, F. Rodrigues na *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal* (II, 2, pág. 352-356) não refere, salvo erro, esta nem outras oposições à segunda jornada. Sobre a oposição de Luís Gonçalves da Câmara, S. J., à primeira jornada podem ver-se, Veloso, Queirós, *D. Sebastião*..., ed. cit., pág. 205, 206 e Loureiro; F. Sales, *D. Sebastião*..., ed. cit., pág. 158. Será, porém, interessante apontar, como confirmação dessa oposição que pode deixar entrever outras do mesmo género, que Miguel Leitão de Andrade na sua *Miscelanea do Sítio de N. S.ª da Luz de Pedrogão Grande* (Lisboa, 1629) traz uma *Carta de Aviso a El-Rey D. Sebastião sobre a Jornada de África que hum dia lhe meteo na mão o Padre Mestre Ignacio Martins, da Companhia de Jesus, e havido por Santo... pedindo-lhe que a lesse*... (ob. cit., ed. Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, pág. 149-155).

pela boca do seu profeta conseguiram demover o rei de um reino que já experimentara, em vão, *fames e pestes* e que, em vão, talvez, igualmente, iria experimentar *gladius...*, a trilogia organizadora da palavra inspirada de Jeremias... De qualquer modo, se a inspiração divina revelando-se-lhe na urgência da sua sede de justiça lhe ditou essa tentativa de abordagem de Sebastião, o discurso dessa urgência também nos terá tornado evidente não só a preocupação moral da pregação de Simão Gomes por onde perpassa um constante apelo à *emenda*, mas também como esse discurso se constrói cada vez mais sobre um certo catastrofismo plasmado em imagens e símbolos relativamente precisos — a *rede*, também dita *rede varredoura...*, a *espada de fogo...*, e, mais adiante, o *raio de fogo...* e a *águia...* É este recurso a um catastrofismo moralístico, não propriamente apocalíptico, um modo profético bem conhecido do Outono do Renascimento e, geralmente, esteve em relação com situações políticas dramáticas e, naturalmente, polémicas ⁷⁵... E é, precisamente, uma vasta polémica o que ouvimos através das profecias do «Sapateiro Santo»..., uma polémica que os documentos das chancelarias — os únicos que, geralmente, costumam ser reconhecidos como documentos — atestam, mas de que só tenuamente deixam perceber todos os argumentos e toda a emoção e, neste caso, todas as angústias... Simão Gomes, sapateiro..., frequentador de círculos populares devotos..., fiel servidor da Companhia de Jesus, do cardeal Henrique ⁷⁶ e da alta nobreza..., ouvido pelo rei..., permite-nos escutar de outro modo as angústias e contradições que, para quase todos, envolvia a aventura que se decidiu em Alcácer-Quibir....

Deixámos, precisamente, para o fim algumas profecias não exactamente datadas, mas de que certas (3) se verificaram antes de 1625 e algumas outras (2) que parecem ter ficado em aberto...

A primeira diz respeito ao P. Inácio Martins, o célebre pregador real e *devotíssimo amigo* de Simão Gomes... Como este lhe tinha profetizado, o jesuíta viria a trocar a sua fama de pregador pela cana da «Doutrina» pelas ruas de Lisboa em 1581 ⁷⁷... Não deixa de ser curioso e um ponto a investigar que tenha sido depois da chegada de Filipe II que o

⁷⁵ Niccoli, O., «*Prophetie di Musaico*». *Figure e Scritture nella Venezia del Cinquecento in Forme e Destinazione del Messaggio Religioso. Aspetti della Propaganda Religiosa nel Cinquecento Italiano* (a cura di A. Rotondò), Firenze, Leo O. Olschki Ed., 1991, pág. 197-227 (espec. pág.157); Kagan, Richard L., *Los Sueños de Lucrecia...*, ed. cit., pág. 91, 95, 115.

⁷⁶ Não deixa de ser curioso notar que o «Sapateiro Santo» pode (hoje?) ser visto como um dos traços de união de um meio espiritual — e, talvez, político — de solidariedade reformadoras bem conhecidas, embora ainda não muito bem estudadas, em que se inseriam o cardeal Henrique, a jovem Companhia de Jesus (S. Gomes fora confessado do P. Leão Henriques que também era confessor do cardeal), Luís de Granada (padrinho de Doutoramento de Inácio Martins, insigne protector de S. Gomes), Bartolomeu dos Mártires, etc..

⁷⁷ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 14, ed. cit., pág. 80-81.

ramosíssimo orador que, talvez pela experiência colhida durante o acompanhamento de Sebastião em 1574 a África, nunca foi favorável à segunda jornada — o que lhe valeu o desterro para Coimbra em 1576 ⁷⁸ —, cumprindo a profecia do «Sapateiro Santo», tenha trocado o púlpito pela «Doutrina», actividade em que se celebrou a ponto da *Doutrina Cristã* (1566) do P. Marcos Jorge ser mais conhecida como a *Cartilha* de Padre Inácio Martins ⁷⁹....

É para o mesmo contexto posterior a 1580 que remete ainda a verificação das outras profecias deste grupo. A segunda, se a narrativa for absolutamente segura, será anterior a 1575, data da morte do Doutor Diogo Paiva de Andrade, o célebre pregador e teólogo de Trento, que *conversava familiarmente* com Simão Gomes e tinha em alto conceito a sua sabedoria, tal como o seu homónimo sobrinho que no *Casamento Perfeito* (1630) exemplificará com a paradigmática paciência com que o *nosso varão insigne* sofria as impertinências da mulher ⁸⁰... Com efeito, *pessoas dignas de crédito sabiam que o teólogo perguntara hum dia a Simão Gomes que via e savia de novo neste reyno e lhe respondera: Senhor, vejo naquelle castello de Lisboa hũa águia com duas cabeças, ao que o Doutor Paiva espantado respondera: Como assi? Isso são armas de Castella. E elle acudira: Senhor, si, que ahi hão-de estar pelo tempo que Deos quizer*. Em outra ocasião, precisando um pouco mais a revelação, *acrecen-tou que via hum rayo de fogo entrar por a barra dentro e declarou serem as galés de Hespanha* ⁸¹.... Se a evidência do conteúdo que sublinha, de outro modo, o dramatismo desses dias, não merece mais comentários que o seu registo, os símbolos utilizados — a *águia* e o *raio de fogo* — terão também de merecer depois algumas notas... Mas, por agora, apontemos a última profecia que poderá ir no mesmo sentido e que, talvez, possa ser a mais enigmática. Rui Dias de Meneses, personagem que não pudemos perfilar, mas que à volta de 1625 era *Secretário de S. M. neste Reyno*, ouvira dizer que Simão Gomes *profetizando certa cousa que avia de acontecer ao diante, em testemunho della dissera: E isto se verá quando esta porta de Santa Catherina da cidade se mudar* ⁸²... Não, sabemos o que fosse essa *certa cousa* e, ao parecer, também o biógrafo o ignorava,

⁷⁸ Gomes, João Pereira, *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora...*, ed. cit., pág. 80. Seria interessante apurar se o desterro se verificou antes ou depois da morte de Simão Gomes. Conf. nota 74.

⁷⁹ Sobre as edições da *Doutrina Cristã* do P. Marcos Jorge, v. Rodrigues, F., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal...*, ed. cit., II (1), pág. 459 n.º 3.

⁸⁰ Andrade, Diogo Paiva de, *Casamento Perfeito*, Lisboa, Sá da Costa, s.a. (1944), pág. 174.

⁸¹ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 95-96.

⁸² Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 83.

pois apenas comenta: *a porta vemos bem mudada do que antes estava e assi devia de se cumprir o que elle dizia, posto que ao tempo que o disse duvidavam do cumprimento, tanto quanto não se imaginava de poder aver mudança na porta da cidade como ouve*⁸³.... Que um português funcionário filipino não quisesse revelar o que fosse essa *certa cousa* pode compreender-se, mas que o P. Manuel da Veiga não tenha esclarecido o que conta entre as *algũas alegres e aprasíveis profecias*⁸⁴ é um pouco mais intrigante. De todos os modos, não parece que fosse tal profecia em sentido restauracionista, pois em tal caso, como se aceitará facilmente, autores como o da *Restauração de Portugal Prodigiosa*, e o da *Crónica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*, que lembram outras do «Sapateiro Santo»⁸⁵, não teriam deixado de a aproveitar⁸⁶...

Por fim, assinalemos, na sequência do que tinha profetizado a Inácio Martins acerca do seu futuro como mestre da «Doutrina», o papel que a tal actividade apostólica que a Companhia de Jesus vinha intensificando desde 1561⁸⁷, estava reservado nas perspectivas escatológicas de Simão Gomes. Efectivamente, apesar de, como vimos, estar *este Reyno tão tanto no cabo por seus pecados, pela instrução dos meninos e moços dada pela Companhia de Jesus, ensinada nas praças e nas escolas, se deteria Deus mais tempo em Portugal*... Não é muito fácil de explicitar com rigor o que entenderia Simão Gomes por se «deter» *Deus mais tempo em Portugal*..., mas poderá sempre sugerir-se que, para além de qualquer outra interpretação de pendor mais nacionalístico, faria uma alusão aos «últimos tempos»..., dias de combate em que, aparentemente, como que os abandonando ao Anti-Cristo, dava Deus aos povos e os reinos um tempo de escolha e de aperfeiçoamento que culminaria num breve período de paz (*sabbath*) antes de Cristo voltar em glória para os julgar definitivamente... É uma plausível hipótese justificada aqui pela gratificação do zelo apostólico da Companhia, como em outras ocasiões profecias do mesmo tipo o tinham sido, por exemplo, do amor à pobreza dos franciscanos... Se assim for, seria esta a única alusão — conhecida, claro! — do «Sapateiro

⁸³ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 83.

⁸⁴ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 15, ed. cit., pág. 83.

⁸⁵ Almeida, Gregório de, *Restauração de Portugal Prodigiosa*, I, 19 que citamos pela ed. de Lisboa, Manuel Soares Vivas, 1753, pág. 81-84, cuja lição apresenta alguns retoques, acrescentos e ponderações que, evidentemente, não se têm no *Tratado da Vida*...

⁸⁶ Telles, Baltasar, *Chronica da Companhia de Jesus na Província de Portugal*..., II, 5, 46, ed. cit., pág. 472. Deve notar-se a favor do que sugerimos sobre a não coloração sebástico-restauracionista do *Tratado da Vida*... que Manuel da Veiga não refere essa profecia sobre o Rey no [que] se destruirá por que o começou a destruir e elle se restaurará, etc. por certos canos...

⁸⁷ Rodrigues, F., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*..., ed. cit., II(1), pág. 458-466.

Santo», a um tema, talvez melhor, a uma questão que obcessionou todos os profetas e todos os comentadores do *Apocalipse*, como por exemplo — escolhemos ainda um jeusíta — o P. Brás Viegas nos seus *Commentarii Exegetici in Apocalypsim* (Évora, 1601)⁸⁸ em que, curiosamente, não engeita que se possa aplicar à sua Companhia o que vaticinou Joaquim de Flora sobre o *ordo novus* que reformaria os *dies novissima*⁸⁹... Seria, assim, nesses «tempos» que Deus manifestaria, por intermédio desse *ordo novus*, uma especial protecção a Portugal dando-lhe, apesar de estar, como veremos, *corrupto e podre*, como que mais tempo para a emenda ... Compreender-se-iam, assim, melhor os constantes apelos à *conversio* — que deviam ser explicitamente dramáticos na sua *Lamentação* sobre Lisboa — e muito melhor ainda os conselhos veementes à pregação «eficaz» por parte da Companhia.

Terá algum interesse analisar, ainda que brevemente, algo que, já aludimos por diversas vezes: essas imagens que em alguma ocasião são símbolos, que o «Sapateiro Santo» utiliza nas suas profecias. Em linhas gerais, essas imagens quase sempre organizam, como que as condensando, as predições de carácter não individual, isto é, as que concernem à cidade de Lisboa... e ao Reino... Como estaremos recordados parecem, a julgar pelos casos conhecidos, ter sido mais abundantes nos últimos anos de vida de Simão Gomes..., mais precisamente, talvez, entre 1574 e 1576. São elas, como sabemos já, a *rede* — alguma vez também chamada *rede varredoura*, isto é, de malha muito estreita e apertada para não deixar escapar os peixes miúdos, — a *espada de fogo* ..., o *raio de fogo*... e a *águia*... Como Simão Gomes não sabia ler, temos de partir do princípio que sabia ouvir..., sem esquecer que o ouvir foi sempre o sentido por excelência da Fé oposto ao olhar que pode deter-se sobre o livro (da Ciência)... Talvez, por isso foi sempre o privilegiado sentido da cultura dos humildes, dos pequenos, dos pobres..., dos populares... O texto das profecias deste sapateiro que, tal como nunca quis deixar seu ofício, nunca quis saber ler revela-nos, mesmo assim, que soube manejar certas imagens «literárias» eruditas — bíblicas ou iconográficas — que nem sempre estariam, tanto quanto é possível controlá-lo, popularizadas.... Não aparecem, por

⁸⁸ Viegas, Brás, *Commentarii Exegetici in Apocalypsym Ioannis Apostoli*, Évora, Manuel de Lyra, 1601, em variadíssimos lugares que podem consultar-se através do índice «sub voce» Anti-Christus e muito especialmente todo o cap. XIII: Comment. 2. Sect. 1-17, *De AntiChristo*, pág. 21-742. Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*..., ed. cit., pág. 279, 280 chamou a atenção para esta obra que conheceu 11 edições até 1617. Sobre o autor a *História da Companhia de Jesus na Assistência em Portugal*..., ed. cit., II(1), pág. 402-404 e II(2), pág. 124-125.

⁸⁹ Viegas, Brás, *Commentarii Exegetici in Apocalypsim*..., Cap. III, Comm. 2, Sect 3, ed. cit., pág. 198.

exemplo, nas compósitas *Trovas do Bandarra* e, por outro lado, tal como o «bando profético» medieval — as Sibilas..., Merlim..., o Ps. Joaquim de Flora..., Santa Hildegarda..., Santa Brigida... — ou elaborações e descendências de escritos «proféticos» de Arnaldo de Villa Nova, também o bestiário vulgarizado pela profecia popular desde a Idade Média e que é fácil reconhecer através dos estudos de Pere Bohigas i Balaguer⁹⁰ e A. Milhou⁹¹, de J. Gimeno Casalduero⁹², de O. Niccoli⁹³, não parece tenha sido utilizado por Simão Gomes.... Não há leões..., porcos..., grifos..., dragões..., morcegos..., lobos..., cordeiros... E por muito que apreciemos correr a arriscada aventura de descobrir marcas autobiográficas em qualquer texto, pensamos que teremos de renunciar a ver nessa *rede* ou na *rede varredoura* qualquer reminiscência do *pío intento* com que, *sendo ainda de muy pouca idade*, ia, para ajudar à pobreza de seus pais, *lançar no rio hum covam de que ás vezes trazia peixe para comerem....* As outras imagens prestar-se-iam ainda pior a tal aventura interpretativa. Com efeito, no seu preciso significado contextual a *rede* e a *espada de fogo*, o *raio de fogo* e a *águia* derivam seguramente do seu conhecimento do texto bíblico..., mais precisamente das profecias de Jeremias, texto que lhe terá sido relativamente familiar, pois segundo o seu «criado» Fr. Vicente de Lisboa que lhe escreveu⁹⁴, teria Simão Gomes composto à imitação dos *Trenos* desse profeta uma *Lamentação* sobre Lisboa⁹⁵.... Poderíamos mesmo suspeitar que quem lhe escrevia também lhe lia... Por outro lado, o «Sapateiro Santo» elevado a profeta de corte organiza a sua palavra inspirada de apelo à emenda (*reformatio*)..., à conversão... em torno das ameaças de *fames*, *pestes* e *gladius*, isto é, das *plaga pessima* do profeta vetero-testamentário. Com efeito, Jeremias no seu texto propriamente profético declara: *laqueos absconderunt pedibus meis* (18,22) e nos *Trenos* (I,13) Jerusalém pela boca do seu profeta, lamenta-se, porque Deus *expandit rete pedibus meis*... Notemos, porém, que a *rede* ou *laço* em qualquer

⁹⁰ Bohigas y Balaguer, P., *Profecies Catalanes dels Segles XIV i XV. Assaig Biografic* in B.B.C., VI (1925), pág. 24-49.

⁹¹ Milhou, Allain, *Le Chauve-Souris, le Nouveau David et le Roi Caché (Trois Images de l'Empereur des Derniers Temps dans le Monde Ibérique: XIIIe-XVIIe S.)* in *Mélanges Casa Velazquez*, XVIII (1982), pág. 61-78. Não será inoportuno chamar aqui a atenção para este trabalho fundamental que urge ter sempre presente quando, a propósito de sebastianismo, se fala de política de resistência e de oposição aos Filipes no mundo ibérico.

⁹² Gimeno Casalduero, J., *La Profecía Medieval en la Literatura Castellana y su Relación con las Corrientes Proféticas Europeas* in N.R.F.E., XX (19), pág. 65-89.

⁹³ Niccoli, O., «*Prophetie di Musaico*». *Figure e Scrittura Gioachimita nella Venezia del Cinquecento...*, ed. cit., pág. 204, 205.

⁹⁴ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 86.

⁹⁵ Veiga, M., *Tratado da Vida...*, I, 15, ed. cit., pág. 86.

obra de iconografia, como, por exemplo, a de C. Ripa⁹⁶, significam engano... insídia... e, por isso, a *rede* ou, numa quase intensificação, a *rede varredoura*, de que fala Simão Gomes para traduzir o castigo que espera aos ricos, grandes e poderosos, representa tanto o engano moral (*politicus*, também) em que todos se deixaram envolver como, em consequência, a malha de guerra da qual, cercados e colhidos, nenhum poderá escapar... Assim, estes ricos, grandes e poderosos cairão nas malhas da sua própria rede e rede própria — a guerra —, já que todos, com mais ou menos direitos, mas, para a profecia, com as mesmas ambições, se identificavam ou queriam identificar-se ou serem identificados com essa nobreza que, para esses dias, ainda se auto-representava — e, talvez, com um certo exacerbamento (pensemos nas galas da partida...) nestes dias de preparativos da jornada em África — como gente de armas..., como cavaleiros... Um modo de, com propriedade, confirmar uma certa crítica que, desde outra perspectiva, já sugerimos.

A *espada de fogo* que não é absolutamente necessário identificar com qualquer preciso cometa, que viu sobre Belém numa época em que o rei lá se encontrava, se bem que uma imagem-símbolo muito mais vulgarizada e ainda tão frequente nos começos do século XVII como sinal calamitoso, inclusivamente através da gravura⁹⁷, terá aqui, porém, igualmente origem no *gladius* que Jeremias brande constantemente diante de um Israel impenitente como ameaça de uma guerra destruidora...

O *raio de fogo* que, segundo o profeta português, significava as galés de Espanha, pode, cremos sem qualquer violência, actualizar num contexto a que um certo século XVI humanista não era estranho ao repensar as modernas armas de fogo, o de *excelso misit ignem in ossibus meis et erudit me...* em que o profeta bíblico nos mesmos versículos dos seus *Trenos* (I,13) continua a comentar as lamentações futuras de Israel assolado pela guerra... Se, contudo, diante dos insistentes apelos de Simão Gomes à *emenda...*, à conversão, não esquecermos que o raio de fogo é, na representação iconográfica dos flagelos de Deus, o elemento que traduz o castigo fulgurante daqueles que obstinadamente perseveram no

⁹⁶ Dada a complexa questão das edições da *Iconologia* de C. Ripa, recorremos à tradução comentada que da edição de 1613 (Siena) ofereceram Juan e Yago Barja, Madrid, Akal, s.a. (1987) que, em algum caso, completamos com a edição «essencial» do texto italiano preparada com base na de 1618 por P. Buscaroli (com notável prefácio de M. Praz, Mestre destes estudos), Milano, Tea Arte, 1992. Assim, para *Engano e Insidia* conf. *Iconologia*, Madrid, Akal, 1987, pág. 340 e 530 respectivamente.

⁹⁷ Algum exemplo doméstico, ainda que um pouco tardio, pode ver-se no *Memorial* de P. Roiz Soares (ed. cit., pág. 502-503). O. Niccoli in *Profezie e Popolo nella Italia del Rinascimento...*, ed. cit., pág. 88-89 *et passim* chamou a atenção para a rapidez com que tais gravuras e notícias circulavam em Itália e na Europa renascentista.

pecado⁹⁸, talvez nos escape um pouco menos a força que um tal sinal imprimiria à urgente palavra do profeta.

Por fim a *águia*... Se Simão Gomes tivesse conhecido uma obra como o *Physiologus*... poderia saber que a águia não só simbolizava a contemplação dos mistérios de Deus que rejuvenesce a alma como também, ambivalentemente, traduz, muitas vezes, uma referência ao mal⁹⁹... É, então, essa ave imunda..., rapaz, soberba que se alimenta dos restos dos mortos... O «Sapateiro Santo» não leu certamente essa enciclopédiazinha medieval..., mas para estes últimos sentidos também dela não precisava... O *Levítico* (11,13) e o *Deuteronomio* (14,13) apontam-nos exactamente e seu Jeremias tanto nas suas profecias propriamente ditas (49,16; 49,22) como nos seus *Trenos* (4,19) trá-la como imagem de destruição.... Precisa-mente neste último passo — *velociter fuerunt persecutores nostri aquilis caeli*... — traduz tanto a iminência do castigo como a sua rapidez devastadora... Parece evidente que tal contexto serve muito melhor o «texto» de Simão Gomes que, pese a «simplificação» a que foi submetida por algum intérprete de profecias peninsular, a águia de três cabeças e doze asas do *Livro IV* (XI-1-46) de Esdras.

Será, porém, importante anotar que não foi Simão Gomes quem na sua profecia forneceu directamente a chave da interpretação dessa águia de duas cabeças que via poisada no castelo de Lisboa, símbolo maior do poder militar e da resistência política do Reino... Na verdade, foi o Doutor Paiva de Andrade quem forneceu essa interpretação heraldicamente esclarecedora, já que a águia bicéfala era a águia do império de Carlos V que os Austrias de Espanha continuavam... Foi ele, e não o profeta, quem deu forma política ao mal..., à calamidade vaticinada... E isto antes de ou durante 1575... o que, talvez, confirme que por essas datas de intensos preparativos de guerra a angústia nacional de uma união dinástica com Espanha se configurava no horizonte de alguns círculos cortesãos em que Simão Gomes, ao seu nível, deve ter passado, voluntária ou involuntariamente, por um centro, não já como uma longínqua hipótese ou renovada a ameaça, mas, muito mais dramaticamente, como um inevitável e iminente castigo de um reino obstinado em que *os peccados iam cada vez mais em aumento e que*, são ainda palavras de Simão Gomes, *estava corrupto e podre por dentro com toda a espécie de vícios*..., como uma vinha toda

⁹⁸ Ripa, C., *Iconologia*, Milano, Tea Arte, 1992, pág. 141-142.

⁹⁹ Citamos por *El Fisiologo (Atribuido a San Epifanio)*, ed., de S. Sebastián e trad. de Francisco Tejada Vizuete, Madrid, Ed. Tuero, s.a., (1986), pág. 39-43. A. Placanica, *Segni dei-Tempi*..., lembra, entre outros, a espada de fogo..., o raio..., a águia... como elementos importantes e tradicionais em *la segnica d'antico Regime* (ob. cit., pág. 191-226; conf. ainda, pág. 143, 144).

infructuosa onde não há cepa nova de esperanças que brote e arrebente com novas varas... porque os moços que ouveram de dar de si boas esperanças com a boa criação e santos costumes são já velhos em pecar ¹⁰⁰... *Com a própria virtude deste tempo não [estava] Deos bem com ella, porque não estranha nem cobra asco aos pecados que vê e encontra..., quer dizer uma virtude que andando entre cães e alimárias mortas não vira o rosto nem tapa os narizes... hé [uma] virtude fraca e grosseira e sinal de estar muyto no cabo e muyto perto de espirar* ¹⁰¹....

Se as imagens referidas, que certamente representam uma selecção ou das testemunhas ou do biógrafo, não fazem muito mais do que explicar, tornando mais premente e ameaçador, esse profetismo catastrófico de carácter moral e, por esses dias, de evidentes implicações políticas que já sublinhámos, a compreensão das suas origens bíblicas e das suas conotações com uma erudição iconográfica relativamente vulgar, isto é, a compreensão do seu contexto literário, talvez nos lembre, para além da consabida atenuação das diferenças entre o erudito e o popular nestes domínios culturais ¹⁰², o enorme peso que num compacto entorno contra-reformístico as coincidências de linguagem juntariam a essa visão negra do estado do Reino...

Por outro lado, na sequência de alguma alusão já feita, convirá sublinhar, pondo-as em relação com os apelos à *emenda*, que nessas reflexões perpassa o sentimento (ou mesmo a convicção) de que esse reino *corrupto e podre*..., sem esperanças de *varas novas* vive, como os outros (se for aceitável a interpretação que propusemos) o seu «último tempo»... O último tempo «moral» — que, talvez, a julgar pelo que do seu *incipit* conhecemos, viria exposto na jeremianiana *Lamentação* sobre Lisboa — *doublé* do «último tempo» político? É possível, e nesse sentido poderiam ver-se interpretadas visões como a da águia imperial de Espanha sobre o castelo de Lisboa... De certo modo, violentando um pouco os textos de Simão Gomes e os comentários do seu biógrafo, poderia mesmo sugerir-se que, numa perspectiva ainda de origem bíblica, a iminência do fim do «tempo» político vinha como que preparada e, logo, apressada pela chegada do fim do «tempo» moral..., dos «últimos tempos» de que eles, afinal, (apenas metaforicamente?) são «perspectivas» escatológicas... e que, como sempre, abriam para um «tempo» de *emenda*, isto é, de «reforma» (individual ou colectiva) que sempre conleva a *paenitentia*... e se traduz em uma *nova idade*... Os fins dos fins... De qualquer modo e quaisquer

¹⁰⁰ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 14, ed. cit., pág. 178-179.

¹⁰¹ Veiga, M., *Tratado da Vida*..., I, 14, ed. cit., pág. 179.

¹⁰² Niccoli, O., *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*, ed. cit., pág. 5, 121, 161.

que fossem as respostas à urgência da «conversão» como fundamento de uma *renovatio* eficaz no quadro da *historia salutis*, essa proclamada iminência do fim de um imediato mundo português não podia deixar de ser dramaticamente inquietante.

Curiosamente, muitos, mas não Simão Gomes, falaram, desde então, abertamente em decadência..., como por exemplo, já em 1611, um António Carvalho Parada que identificava *esse tempo em que a florente planta d'el rey dom Sebastião queria começar a encher o mundo com as esperanças verdes e nunca maduras de hum novo imperio, a que se seguiu o lastimoso caso da sua perdição, entrando o miserável reino em novas desventuras que nunca nelle acabarão, faltando em alguns a fé, em muitos as virtudes e em quasi todos o antiguo zelo do culto divino e honra militar, quando os vícios mais authorizados e respeitados se fortalecem em aquelles que mais os deviam estranhar* ¹⁰³..., o identificava, dizíamos, com a *nossa idade de ferro... na tarde do mundo já cansado e debilitado* ¹⁰⁴... Teremos notado que Simão Gomes, embora, talvez, desde um ponto de vista que sublinharia o aumentar da *iniquitas* e o arrefecer da *charitas* que preludiam a *consumatio saeculi*, (Mt. 24,12) não teria desdito alguns elementos desta elaboração do velho tópico do *mundus senescens* ¹⁰⁵ feita por um dos futuros doutrinários da Restauração, mas a esta visão absolutamente desencantada só o profeta poderia opor, apesar de tudo, a sua certeza de que, no fim, graças, antes de mais à acção da Companhia de Jesus, *Deus permaneceria mais tempo em Portugal...* Um *mais tempo* para a *emenda* e, logo, anúncio de essa *idade nova* a que já aludimos?... ¹⁰⁶ É possível. De todos os modos, foi esta certeza que lhe terá sido fatal em 1768...

¹⁰³ Parada, António de Carvalho, *Diálogos sobre a Vida e Morte do muito Religioso Sacerdote Bartolomeo da Costa, Thesoureiro Mor da Sé de Lisboa*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1611, III, pág. 16v.

¹⁰⁴ Parada, *Diálogos sobre a Vida e Morte... Bartolomeo da Costa*, ed. cit., III, pág. 16r.

¹⁰⁵ Sobre este importante tópico cultural pode ver-se a já clássica nota de Micoli, G., *Excursus: Mundus Senescens in Chiesa Gregoriana. Recherche sulla Riforma nel Secolo XI*, Firenze, Nuova Italia, 1966, pág. 301, 303; Croco, A., *Gioachino da Fiore e il Gioachimismo*, Napoli, Liguori Ed., s.a. (1976), pág. 32, 79, 185. A elaboração quase polifónica do velho tópico em função de «reforma» pode ver-se em G. Ruggieri, *Il Ricorso alle Tematiche Escatologiche nell' Epistolario di Pier Damiani* in A.A.V.V., *La Cattura della Fine, Variazioni dell' Escatologia in Regime di Cristianità*, Genova, Marietti, s.a. (1992), pág. 39,62. Não nos foi possível consultar o trabalho de Bartelink, G. J. M. in *Hermeneus*, 42 (1970/1971), pág. 91-98.

¹⁰⁶ Naturalmente, verificar-se-ia, assim, a tradicional ambivalência entre «espera do fim» e «espera de uma nova idade», isto é, a concepção da *Reformatio* enquanto «restauração e/ou como prelúdio do juízo final (conf. R. Rusconi, *Il Presente e il Futuro della Chiesa: Unità Scisma e Riforma nel Profetismo Tardomedievale* in A.A.V.V., *L'Attesa della Fine dei Tempi nel Medioevo* (a cura di Ovidio Capitani e Jürgen Miethke), Bologna, Il Mulino, 1990,

Um profeta de corte — uma espécie perseguida, por esses mesmos dias, nomeadamente nessa Itália que tanto cultivou o profetismo político-moral de base erudita e/ou popular — que, como fomos sugerindo, se viu erguido a esse papel em razão da sua santidade — e seria interessante tentar perfilar-lhe o modelo — e da sua independência de ordens e de grupos, ainda que absolutamente contextualizada por uma Companhia de Jesus ainda jovem e também ainda não compactizada... As suas relações com a corte — do rei aos altos senhores civis e eclesiásticos — parecem ter-lhe aí conferido um relativamente destacado papel cujos limites cronológicos haveria que precisar mais rigorosamente... Antes de mais nos apelos à reforma de vida, à conversão... Só lentamente deverá ter-se transformado ou ter-se visto transformado em profeta escutado ... e depois *non grato*, quer dizer, que contrariava os planos político-guerreiros do rei e da sua corte... Com efeito, para além dessa imediata oposição, ao não secundar, autorizando-a com a sua voz (antes proclamando-a *cartigo de guerra* para os portugueses), essa grandiosa campanha contra o turco, esse inimigo a quem, em outras ocasiões, como em Mazagão ou em Malta, tinha já, como vimos, prenunciado a derrota, o profeta estabelecia, quase automaticamente, um contraste — pessoal e político — do rei com a história... Um contraste «injusto» e, talvez, mesmo «chocante», pois Sebastião seria (como foi) o primeiro (e ao parecer único) monarca cristão que, em tempos modernos, se propunha a avançar (e, depois, verificou-se que também pessoalmente) contra o turco..., um gesto que podia muito bem interpretar-se como de assunção individual de repetidos incitamentos de papas à guerra contra o turco e a realização de um vastíssimo *corpus* profético que anunciava, sempre como iminente, os dias de *unus pastor et unum ovile*..., perspectivas que confluindo, efemeramente, em Lepanto, não tinham tido, ainda então, outras consequências de relevo... Um pouco mais: revelava igualmente uma como que *diminutio* providencial em relação ao Reino e ao rei que, de um ponto de vista de essa obcessiva linha de esperanças nessa vitória final sobre o turco, não se podia compreender ou não se queria aceitar... Não tinha um Gaspar de Leão, por exemplo, em 1571/1572, perante as enormes dificuldades militares portuguesas na Índia, apoiado no *Apocalipse* e em outros sinais, em equilibrado exercício de fé profética e de oratória propagandística, sabido dar, no quadro dessa

pág. 195-220 (esp. págs. 211-219). Por outro lado, Simão Gomes como que propunha um «deferimento» do fim por méritos da Companhia, o que, no fundo, não era mais do que uma versão actualizada de outros «deferimentos» que alguma Idade Média atribuiu, à luz de tradições bíblicas, aos méritos dos «seus» santos, entendamos, os monges (conf. Topfer, B., *Il Regno Futuro della Libertà. Lo sviluppo delle Speranze Millenaristiche nel Medioevo Centrale*, Genova, Marietti, s.a. (1992), pág. 36.

vitória cristã da Liga em 1571, um sentido a essas dificuldades e, envolvendo o rei português, um alento a essas esperanças? O confronto e as consequências — para o profeta também — passam, cremos por evidentes... Era o destino normal de todos os profetas de corte... quando a sua voz inspirada servia para veicular, como derradeiros argumentos, as ameaças divinas de oposição a tais projectos políticos, ao mesmo tempo que evidencia como os «sinais» de destino pessoal (do rei, especialmente, neste caso) se puderam ir transformando, também aqui, em «sinais dos tempos»¹⁰⁷... O caso de Simão Gomes, um caso que hoje nos parecerá menor — se não perdermos de vista os Grandes que o consultavam, talvez matizemos tal opinião — deverá, além do mais, recordar-nos que a leitura das suas profecias, como a de quaisquer outras ou de qualquer texto, não pode prescindir do aprofundar do seu contexto cultural e, por outro lado, que, então, nesses portugueses tempos de Restelo, a polémica e a política nunca foram, como seguramente suspeitávamos, questões a resolver apenas entre heróis e velhos... Os sapateiros, quando profetas, tiveram também a sua palavra a dizer e os santos sempre tiveram razão... Ou quase...

¹⁰⁷ Kagan, Richard L., *Los Sueños de Lucrecia*..., ed. cit., pág. 210 *et passim* focou com precisão este aspecto para algum caso como o de Miguel de Piedrola...; A. Placanica, *Segni dei Tempi*..., ed. cit., pág. 162-163.

Por outro lado, deverá notar-se que se conhecemos relativamente bem actos, declarações e alcance de muitos gestos políticos e diplomáticos de D. Sebastião e da corte à volta da primeira e segunda jornada de África devido, antes de mais à investigação de Queirós Veloso e Sales Loureiro, estamos, em nossa opinião, ainda longe de perceber como tal política e tal diplomacia se pensava, isto é, em que quadros culturais se debatia e, consequentemente, que argumentos com mais ou menos coerência utilizava e que tipo de fundamentação e apoios propagandísticos lhes buscava... Por exemplo: que representavam e que representaram efectivamente obras como o *Desengano de Perdidos* (Goa, 1573) de Gaspar de Leão, saído de Portugal em 1560 e falecido em 1576, em que, quase como núcleo central do primeiro Livro dessa sua obra, aplica, actualizando-a, a Segunda Voz do cap. 18 do *Apocalipse* a Sebastião combatendo contra o Turco? Por outro lado, sabendo que correram papéis e avisos e pregações lembrando ao rei os seus deveres (Soares, P. Roiz, *Memorial*, ed. cit., pág. 18, 72-79; M. Leitão de Andrade, *Miscelânea*..., ed. cit. pág. 147-155, e Veloso, Queirós, *D. Sebastião*..., ed. cit., pág. 209-210), conhecendo profetas, como Simão Gomes, que avisavam contra a guerra é, pelo menos, estranho que não se conheçam, a não ser as literárias de Teive, Camões, etc., incitações, proféticas ou não, em verso ou em prosa, a favor dos sonhos e campanhas do norte de África. Terão realmente existido apenas «profecias» contra essas jornadas?

ÍNDICE

JORGE A. OSÓRIO — <i>Erasmus, a Cortesia e a Piedade</i>	7
IVO CARNEIRO DE SOUSA — <i>Introdução ao Estudo do Património, da Casa e da Corte de D. Leonor</i>	23
JOÃO FRANCISCO MARQUES — <i>Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias</i>	53
LUÍS F. SÁ FARDILHA — <i>Sá de Miranda e a Corte</i>	61
MARIA IDALINA RESINA ROGRIGUES — <i>Santos em Cena: Ensinar, Comer e Divertir</i>	71
MARIA DE LURDES CORREIA FERNANDES — <i>Francisco de Monzón e a «Princesa Cristã»</i>	109
ISABEL MORUIÃO — <i>Entre o Convento e a Corte: Algumas Reflexões em torno da Obra Poética de Soror Tomásia Caetana de Santa Maria</i>	123
DIOGO RAMADA — <i>A Capela Real: um Espaço de Conflitos (Séculos XVI a XVIII)</i>	143
MARIA LUCÍLIA GONÇALVES PIRES — <i>O Padre Bartolomeu do Quental, Pregador da Capela Real</i>	155
ALBERTO JÚLIO SILVA — <i>Modelos e Modos - Traje de Corte em Portugal nos Séculos XVII e XVIII</i>	171
PEDRO VILAS BOAS TAVARES — <i>A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos</i>	187
ZULMIRA C. SANTOS — <i>Da Corte Sancta à Corte Santíssima em Portugal</i>	205
MARIA LUÍSA MALATO BORRALHO — <i>Ter Espírito ou A Espiritualidade do Último Cortesão</i>	217
JOSÉ ADRIANO DE F. CARVALHO — <i>Um Profeta de Corte na Corte: o Caso (1562-1576) de Simão Gomes, o «Sapateiro Santo» (1516-1576)</i>	233

Depósito Legal N.º 63647/93

Composição, Impressão e Acabamento

Imprensa Portuguesa • Rua Formosa, 108-116 • 4000 PORTO